

مارکس و سیاست مدرن

بابک احمدی

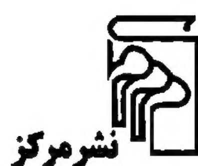
Karl Marx

مارکس
و
سیاست
مدرن



مارکس
و
سیاست
مدرن

بابک احمدی



مارکس و سیاست مدرن
بابک احمدی
طرح جلد از ابراهیم حقیقی
چاپ اول ۱۳۷۹، شماره‌ی نشر ۵۳۳
چاپ چهارم ۱۳۸۵، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ شفیعی
شابک: ۱-۵۳۶-۳۰۵-۹۶۴

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
E-mail:info@nashr-e-markaz.com

احمدی، بابک، ۱۳۲۷-
مارکس و سیاست مدرن / بابک احمدی. ـ تهران: نشرمرکز، ۱۳۷۹.
شش، ۸۲۲ ص. ـ (نشرمرکز؛ شماره‌ی نشر ۵۳۳)
ISBN: 964-305-536-1
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
صفحه عنوان به انگلیسی:
Babak Ahmadi. Marx and modern politice.
کتابنامه: ص. [۸]-۱۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳. Marx, Karl نقد و تفسیر. ۲. مارکسیسم. ۳. علوم سیاسی ـ تاریخ.
الف. عنوان.
۱۲ م ۵۵ الف ۵ / HX ۳۹ ۳۳۵/۴۰۹۲
کتابخانه ملی ایران ۲۳۲۸۰-۷۹ م

فهرست

پیش‌گفتار

«پس اگر بر ما نیست که آینده را بنا کنیم، و پاسخ‌های سرمدی پایه‌گذاریم، آنچه باید اکنون به ثمر رسانیم بسیار یقین است. منظورم *نقد بی‌محابای هرچیز مستقر* است. نه فقط بی‌محابا به معنای ترس نداشتن از برآمدهای خود، بله حتا از ستیز با هر قدرتی که شاید در برابر آید».

کارل مارکس (ه ج:۳۳٤، م آ-۳ :۱٤۲)

موضوع این کتاب جایگاه نظریه‌ی انتقادی کارل مارکس در سخن سیاسی مدرن است. اندیشه‌ها و آثار مارکس از زمان پیدایش‌شان تا به امروز سرچشمه‌ی تاویل‌های گوناگون و متعارض بوده‌اند. این نکته، درمورد نوشته‌های سیاسی او با قدرت بیشتری نمایان می‌شود. هنوز هم در میان فیلسوفان و دانشمندان علوم اجتماعی درمورد سهم و نقش مارکس در تکوین سیاست مدرن اختلاف نظر وجود دارد. نظریه‌پردازانی چون ژاک بیده و ژاک تکسیه کار او را در این زمینه مهم و راهگشا می‌دانند، و بر این باورند که بدون توجه به آثار او نظریه‌ی سیاسی جدید و سیاست مدرن بازشناخته نمی‌شوند،[1] در مقابل، متفکرانی چون ژان ـ لوک نانسی و فیلیپ لاکولابارت بر این باورند که امر سیاسی بخش فکرناشده‌ی کار مارکس است. آن‌ها در نخستین مجلد کتاب *بازی مجدد* سیاست نوشته‌اند که در اندیشه‌ی مارکس «یک فضای خالی سیاسی» وجود دارد، زیرا او به طور عمده از پژوهش‌های فلسفی خود به این نتیجه رسیده بود که باید

[1] در این مورد بنگرید به دوره‌ی *Actuel Marx* (CNRS) و:

J. Bidet, *Théorie général*, Paris, 1999.

J. Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, 1998.

نظریه‌ای اجتماعی و انتقادی براساس اقتصاد سیاسی (که امکان شناخت جامعه‌ی مدنی را فراهم می‌آورد) بنا کند، و درنتیجه: «سیاست، همچنان، امر نااندیشیده‌ای در کار او باقی ماند».[۲] شماری از پژوهشگران نیز تاکید دارند که مارکس را نمی‌توان به معنای دقیق یک فیلسوف سیاسی دانست، چرا که او هرگز فلسفه‌ی سیاسی جامع و شیوه‌داری ارائه نکرد. روشن است که دیدگاه و نظریات سیاسی فیلسوفی که حدود یک صد و شصت سال پیش کار فکری خود را آغاز کرده بود، نمی‌تواند به مسائل امروز به طور کامل پاسخ دهد. ولی پرسش‌هایی که در کتاب حاضر مطرح‌اند، این‌هایند: سهم مارکس در پدیدآمدن مسائل امروزی تا چه حد بود؟ آیا بدون او، ما به جهان، به خودمان، و به امر سیاسی، به شکلی که امروز می‌نگریم، توجه می‌کردیم؟ آیا مارکس در ساختن صورت‌بندی دانایی روزگار ما نقش داشت یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است، نقش او چه بود؟

مارکس نظریه‌ای اجتماعی و انتقادی‌ای بنا نهاد که هنوز هم برای فیلسوفان و دانشمندان علوم اجتماعی مطرح و مهم است، و از جنبه‌هایی فعلیت دارد. او نه فقط بر پیروان راست کیش خود، یعنی اندیشگرانی چون گئورگ لوکاچ، کارل کرش، آنتونیو گرامشی، لویی آلتوسر، لوچو کولتی، و نیز بر انبوهی از سیاست مداران و انقلابی‌ها، بل بر برخی از نام آوران فلسفه و علوم انسانی سده‌ی بیستم که به گرایش‌های گوناگون فکری تعلق داشته‌اند، تاثیر گذاشته است. حتی یکی از سرسخت‌ترین ناقدان مارکس، یعنی کارل پوپر در کتاب ***جامعه‌ی باز و دشمنان آن*** نوشته که بازگشت به علوم اجتماعی پیش از مارکس، دیگر قابل تصور نیست، و پژوهندگان امروزی همگی به او مدیون‌اند، ولو خود به این دین خویش آگاه نباشند.[۳] لیبرال دیگری که او نیز لحن انتقادی تندی درمورد اندیشه‌های مارکس داشت، یعنی ریمون آرن در کتاب ***تماشاگر متعهد*** به صراحت نوشته که چون به گذشته می‌نگرد و به آثار خود دقت می‌کند، متوجه می‌شود که آن‌ها «تعمقی درباره‌ی سده‌ی بیستم، در نور آثار مارکس هستند»، و تلاش کرده‌اند تا تمامی بخش‌های جامعه‌ی مدرن، یعنی اقتصاد، مناسبات اجتماعی، روابط طبقاتی، رژیم‌های سیاسی، روابط میان ملت‌ها، و مباحث ایدئولوژیک، را روشن کنند.[۴] بررسی

[2] Ph. Lacoue-Labarthe and J.-L. Nancy, *Rejouer la politique*, Paris, 1981, vol. 1, pp. 20-21.

[۳] ک. پوپر، ***جامعه باز و دشمنان آن***، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳۶۹، ج ٤، ص ۳۵۸.

[4] R. Aron, *Le spectateur engagé*, Paris, 1981, pp. 299-300.

اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی مدرن، و درگیر شدن در مباحث موقعیت پسامدرن بدون توجه به کارهای مارکس ناکامل می‌نماید. من بر این ادعا، یا پیش نهاده، پافشاری دارم که فکر مارکس به همان معنایی زنده است که اندیشه‌های بزرگترین متفکران مدرن همچون لاک، روسو، کانت، و هگل زنده‌اند. پنهان نمی‌کنم که برای اندیشه‌ی مارکس احترام فراوانی قائل‌ام، اما به هیچ رو، دنباله روی سرسپرده‌ی او نیستم. لودویگ ویتگنشتاین در اواخر زندگی‌اش نوشته بود: «فیلسوف، شهروند هیچ یک از جوامع عقاید نیست. این نکته درست همان چیزی است که از او یک فیلسوف می‌سازد».[۵] کتابی فلسفی درباره‌ی یک متفکر، کتابی که شایسته‌ی صفت فلسفی باشد، باید پیروی از هر یک از «جوامع عقاید»، یعنی قید و بندهای آیین‌ها و «ایسم‌های» رایج را رها کند، و نوشته‌ای مستقل باشد. به همین دلیل، در همین نخستین سطرهای کتابی که در دست دارید، باید به صراحت و با تاکید، بگویم که این کتاب نوشته‌ی یک مارکسیست نیست، و در آن کوشش نشده تا همه جا، و به هر قیمت، از اندیشه‌های کارل مارکس و روشی که او در آثار خود طرح ریخته بود، دفاع شود. البته همه‌ی مارکسیست‌ها هم از هرچه مارکس اندیشید و در نوشتار ثبت کرد، دفاع نکرده‌اند، اما تقریباً همه‌ی آن‌ها خود را موظف به دفاع از آنچه روش کار او شناخته‌اند، دانسته‌اند، و به قول لوکاچ راست کیشی مارکسیستی پیش از هرچیز در قلمرو روش‌شناسی نمایان می‌شود.[۶] از سوی دیگر، باید این نکته را نیز برجسته کنم که این کتاب به رغم انتقادهای تندی که از اندیشه‌های مارکس، خاصه در بحث از دمکراسی مدرن، دارد، به هیچ رو ضد مارکس نیست. در درآمد کتاب شرح داده‌ام که چرا فعالیت فکری و دستاوردهای روش‌شناسانه‌ی مارکس را مهم می‌دانم، و در عین حال، موضعی انتقادی نسبت به آن‌ها دارم. در نگارش این کتاب بسیار کوشیدم تا نصیحت اسپینوزا را فراراه خود قرار دهم: «گریه نکن، نخند، بیندیش».

مباحث کتاب به طور عمده استوار به آثار خود مارکس است. در کار نویسنده‌ای که چنین اصلی را فراراه خود قرار دهد، دشواری‌هایی پدید می‌آیند. مجلدهایی که در مجموعه‌های مشهور به MEGA یا Werke چاپ شده‌اند، همچنان کامل نیستند، و برخی از

[۵] 1. Wittgenstein, *Zettel*, trans. G.E.M. Anscombe, London, 1990, remark, 455, p. 80.

[۶] G. Lucacs, *History and Class Conciousness*, trans. R. Livingston, London, 1971, p. 1.

نوشته‌های اقتصادی، یادداشت‌های سیاسی و مردم‌شناسی، و نامه‌های مارکس را در بر نمی‌گیرند. حتی در پنجاه مجلد از ***مجموعه‌ی آثار*** مارکس و انگلس که به انگلیسی ترجمه و منتشر شده‌اند، این کمبود برطرف نشده است. مجموعه‌ی کامل آثار مارکس هنوز به طور انتقادی و دقیق، ویراسته و منتشر نشده است. در متونی که در اتحاد شوروی ترجمه و چاپ شده بودند، و همچنان به شکل گسترده‌ای در دسترس خوانندگان قرار دارند، نمونه‌هایی از اعمال نظر، حذف، و حتی تحریف، یافتنی است، و بیشتر توضیح‌ها و یادداشت‌های ویراستاران گمراه کننده‌اند. این همه البته کار پژوهش را دشوار می‌کند.

دشواری دیگر به یک ویژگی دریافت آثار و اندیشه‌های مارکس در یک صد و بیست سالی که از مرگ‌اش می‌گذرد بازمی‌گردد. کار فکری مارکس چندان دستخوش تاویل و تفسیرهای فراوان بوده، و این تاویل‌ها گاه چنان با همدیگر متفاوت و متعارض بوده‌اند که آدم به یاد گفته‌ی مشهور نیچه درمورد انقلاب فرانسه می‌افتد: دیگر بازشناختن متن از پس انبوه تاویل‌ها کاری است بسیار دشوار، انگار متن پشت تفسیرها گم شده است. ولی در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم جنبش فکری‌ای نیز به راه افتاد که بازگشت به آثار خود مارکس را تشویق می‌کرد[۷]. پژوهشگران سخت کوشی چون اگوست کورنو، ماکسیمیلین روبل، هال دریپر، دیوید مک للان، راه را گشودند. بحران استالینیسم هم به سهم خود موثر افتاد، جنبش رادیکال ضد جنگ ویتنام، جنبش دانشجویی دهه‌ی ۱۹٦۰، بحران‌های اقتصادی، رشد بیکاری در اروپای غربی، ظهور آنچه تری ایگلتون «شب تیره‌ی تاچر- ریگان» خواند، پیدایش محافظه کاری جدید، و نولیبرالیسم، سقوط کمونیسم در شوروی و اروپای شرقی، همه سبب شدند که توجه به اندیشه‌های خود مارکس، رها از تاویل‌های بعدی آن اندیشه‌ها شکل گیرد. در این میان البته ظهور «چپ نو» و مارکسیسم غربی را نیز باید از نظر دور نداشت، زیرا اندیشگران این «آیین» خواهان بازگشت به سرچشمه‌ی آثار مارکس و انگلس بودند.[۸] امروز، هم بر این نکته پافشاری می‌کنیم که به رغم همه‌ی دشواری‌ها باید به «مارکس پس از مارکسیسم» بیندیشیم،

[7] G. Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study*, London, 1978.

[8] P. Anderson, *Cosiderations on Western Marxism*, London, 1976.

و بکوشیم تا به متن نوشته‌ها و اندیشه‌های او بازگردیم، و حجاب‌هایی را که بر آن افکنده‌اند (و لنینیسم یکی از آن حجاب‌ها و درواقع بدترین آن‌هاست) کنار بزنیم.

در اصل، کار نگارش این کتاب به سال‌های دور بازمی‌گردد. در اسفند ۱۳۵۹ کار نوشتن کتابی مفصل درمورد «مارکسیسم و سیاست» را آغاز کردم. بنا به طرحی که برای کار خود تعیین کرده بودم باید در نخستین مجلد به اندیشه‌های سیاسی مارکس می‌پرداختم. در جریان کار حتی برای مجلد دوم که موضوع‌اش بین‌الملل دوم بود، بیش از دویست صفحه یادداشت تهیه کرده بودم. نگارش مجلد نخست در دی ۱۳۶۲ به پایان رسید. متن نهایی شامل ۷۲۳ صفحه‌ی بزرگ بود. با وجودی که این بخش اصلی و دشوار کار از نظر خودم، در آن زمان، به پایان رسیده بود، فکر انتشار آن را از سر دور کردم. در آن روزگار نامساعد، به فرض که امکان نشر کتاب فراهم می‌شد، فرصت پیشبرد بحث انتقادی درباره‌ی مطالب‌اش وجود نداشت. نمی‌خواستم کتابی را منتشر کنم که مخالفان و ناقدان آن نتوانند به طور علنی مخالفت خود را با آن ابراز و منتشر کنند. ولی، در سطحی گسترده‌تر، یعنی در قلمرو سیاست جهانی، آن روزها سخت هیجان‌انگیز بود. جنبش همبستگی در لهستان پیش می‌رفت، و جنبش اعتراضی در اروپای شرقی پا می‌گرفت. برای پیدایش و رشد جنبش اصلاحات در شوروی هنوز چند سالی باید صبر می‌کردیم، اما در افق آینده می‌شد نشانه‌های توفانی را دید که وقتی سر رسید بارها سریع‌تر و رادیکال‌تر از پیش‌بینی حتی خوش‌بین‌ترین پیشگویان کار کرد. در کتاب من نیز نشانه‌ها و اشاره‌هایی برآمده از روحیه‌ای که امکان دگرگونی را می‌داد، دیده می‌شد، اما کتاب هنوز در چارچوب سخن «مارکسی» جای داشت، و مساله‌ی اصلی‌اش فهم سازوکار «بحران مارکسیسم» بود. خبر از نگاه نویسنده‌ای می‌داد دلبسته به نظریه‌ی انتقادی، به‌ویژه اندیشه‌های آدورنو، هورکهایمر، بنیامین، لوکاچ، کرش و گرامشی. کسی که از زاویه‌ی نگاه «مارکسیسم غربی»، تجربه‌ی کمونیسم شوروی‌ایی را نقد می‌کند.

از مواد اصلی آن کتاب در نگارش کتابی که در دست دارید بسیار بهره برده‌ام. اکثر نقل قول‌های مارکس و انگلس از آن کتاب آمده‌اند. شماری از مفاهیم و مباحث هم میان دو کتاب مشترک است. مهمترین آن‌ها انتقادی است به دیدگاه کلی

مارکس درمورد دمکراسی، و دولت دمکراتیک بورژوایی. اما درواقع، تفاوت دو کتاب بارها بیش از همانندی آن‌هاست. بیشتر مطالب بخش نخست کتاب حاضر تازه است، و در کتاب پیشین فقط اشاراتی پراکنده به این مباحث آمده بود. در مقابل، بخش دوم بیش و کم بر همان روال کتاب قبلی قرار دارد، هرچند از حجم مطالب آن بسیار کاسته شده است. چشم انداز کتاب حاضر به مباحث امروزی درمورد مدرنیته بازمی‌گردد. هدف‌اش پیش از این که کشف بحران مارکسیسم باشد فهم جایگاه و نقش کارل مارکس در تدوین سیاست مدرن، و کشف مرزی است که اندیشه‌ی سیاسی او را از نظریه‌ی اجتماعی‌ای که پیش می‌کشید، جدا می‌کند. در این کتاب فرض نشده که اندیشه‌ی مارکس محور معنایی محکم و استواری دارد، و او متفکری معرفی شده که با وجود اشتباه‌های گاه بزرگ، و کاستی‌های نتیجه‌گیری‌ها و تعمیم‌های نظری‌اش، همچنان به ما یاری می‌دهد تا روزگارمان را تاویل کنیم. کسی که ما را درگیر گفتگوی فلسفی‌اش با دیگر متفکران می‌کند، اندیشه و خرد انتقادی را رشد می‌دهد، در آثارش نوآوری‌های فراوان یافتنی است، و در بهترین حالت می‌تواند تصوری تازه از رابطه‌ی بسیار پیچیده‌ی عدالت با آزادی را موجب شود. کسی که پذیرای نظم موجود نبود، و می‌خواست آن را دگرگون کند، و به این دگرگونی بسیار اندیشید و کوشید تا مسیری تازه را بگشاید، یا دست‌کم از ضرورت آن خبر بدهد. شاید به خاطر همین گوهر نقادانه‌ی کارش باشد که امروز هم، نمی‌توانیم رها از کارهای او به آزادی بیاندیشیم، با این که می‌بینیم شیوه‌ی پرسش‌گری‌های ما درباره‌ی آزادی با تعریف‌هایی که او از آن به دست داده همخوانی ندارد.

نکته‌های مرکزی کتاب‌حاضر در رشته درس گفتارهایی در پاییز ۱۳۷۸ در دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران مطرح شدند. از دانشجویان رشته‌های مختلف که در این درس‌های آزاد شرکت کرده بودند، سپاس‌گزارم که مرا از راهنمایی‌ها و اشارات نقادانه‌ی خود محروم نکردند. دوستان زیادی، هم در آن سال‌های دور و هم در این سال آخر که دوباره به سراغ این کتاب آمدم، در تهیه‌ی منابع، کتاب‌ها، و مقاله‌ها به من یاری کردند. اکنون پس از گذر زمانی طولانی شاید نام برخی از قلم بیفتد، پس نامی نمی‌برم، اما از همه‌ی آنان ممنونم. همچنین از همه‌ی آن کسانی که شایسته‌ام دانستند، با

من بحث کردند، به من آموزش دادند، و نظریات خود را، و انتقادهای‌شان از باورهایم را، از من دریغ نکردند.[۹]

بهار ۱۳۷۹

[۹] در واگویه‌های آثار مارکس، و سایر نویسندگان، هرجا تأکیدی هست در متن اصلی آمده است. هرچند در متون اصلی آثار مارکس (حتی در مجموعه‌ی آثار او) تاکیدها دقیق نیستند و با دستنوشته‌های خود او خوانایی ندارند. منابع گوناگون در پانوشت‌ها به دقت آمده‌اند و همین تدوین کتاب‌شناسی در پایان کتاب را غیر ضروری کرد.

راهنمای منابع

در این کتاب هر واگویه از آثار مارکس و انگلس چه در متن کتاب و چه در پانوشت‌ها در داخل پرانتزی آمده است. در این پرانتز نخست حروف اختصاری‌ای به نشانه‌ی عنوان کتاب، سپس به‌دنبال خط تیره (در صورتی که کتاب دارای چند مجلد باشد) شماره‌ی جلد، و پس از دونقطه شماره‌ی صفحه‌ها، و درمواردی به دنبال حرف پ شماره‌ی پانوشت‌ها آمده است. با مراجعه به جدول راهنمای زیر روشن می‌شود که حروف اختصاری به کدام کتاب مربوط می‌شوند. به‌عنوان مثال، (س پ-۱: ۱٦۹پ۳۱) یعنی از پانوشت ۳۱ صفحه‌ی ۱٦۹ نخستین مجلد برگردان انگلیسی ***سرمایه*** (چاپ پلیکان) واگویه‌ای آمده است. اگر در پرانتز بیش‌از یک‌نشانه‌ی اختصاری بیابید، یعنی آن گفته از چند منبع نقل شده، به عنوان مثال (م آ-۳:۸۳-۲۸۲، ن آ: ۳۳۵، د ف: ۱٤۵) یعنی می‌توانید نقل قول مورد نظر را در *Collected Works* جلد سوم صفحات ۲۸۲ و ۲۸۳، همچنین در صفحه‌ی ۳۳۵ کتاب *Early Writings*، و جز آن‌ها در برگردان فارسی ***دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸٤٤*** نیز بیابید. مشخصات کامل هر سه کتاب را زیر حروف اختصاری مربوط به آن‌ها در فهرست زیر می‌یابید:

آ آ :

K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, *Anarchism and Anarcho-syndicalism*, Moscow, 1973.

آ پ :

K. Marx, *Oeuvres*, éd. Gallimard (Bibliotéque de la pléiade),édition établie par Maximilien Rubel, Economie 1, Paris,1965 - *Economie 2*, Paris,1968 - *Philosophie*, Paris, 1982 - *Politique (1848-1854)*, Paris,1995.

آ ن :

F. Engels, Anti-Dühring, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Progress publishers, Moscow, 1978.

ا آ :

K. Marx and F. Engels, *Critique de l'éducation et l'enseignement*, trans. Roger Dangeville, Paris, 1976.

ا ت :

K. Marx and F. Engels, *Le Syndicalisme*, trans. Roger Dangeville, 2 vols, Paris, 1978.

ا چ :

K. Marx, *The Revolution of 1848*, ed. David Fernbach, Pelican Marx Library, London, 1973.

ا س :

K. Marx and F. Engels, *On Colonialism*, Progress publishers, Moscow, 1978.

ا م :

K. Marx and F. Engels, *On the United States*, Progress publishers, Moscow, 1979.

ا ی :

K. Marx and F. Engels, *On Irland and Irish Question*, Progress publishers, Moscow, 1978.

ب آ :

K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, 3 vols. Progress publishers, Moscow, 1977..

ب ت :

K. Marx, *Surveys from Exiles*, ed. David Fernbach, Pelican Marx Library, London, 1977.

ب ن :

K. Marx, *The First International and After*, ed. David Fernbach, Pelican Marx Library, London, 1974.

ج د :

F. Engels,*The Peasant War in Germany*, Progress publishers, Moscow, 1977.

ج ک :

K. Marx and F. Engels, *Le mouvement ouvrier fracaise*, trans. Roger Dangeville, 2 vols, Paris, 1974.

ح ط :

K. Marx and F. Engels, *Le parti de classe*, trans. Roger Dangeville, 4 vols, Paris, 1973-74.

د ب :

K. Marx and F. Engels, *Articles on Britain*, Progress publishers, Moscow, 1978.

د ط :

F. Engels, *Dialectics of Nature*, Progress publishers, Moscow, 1976

د ف :

ک. مـارکس، *دستنوشته‌هـای اقتصادی و فلسفی ۱۸٤٤*، ترجمه‌ی ح. مرتضوی، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۷.

د ن :

K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Progress publishers, Moscow, 1978.

د ه :

K. Marx, *Manuscripts de 1861-1863*, éd. Jean-Pierre Lefebvre, Edition Social, Paris, 1979.

س پ :

K. Marx, Capital, *A Critique of Political Economy*, vol. 1 trans. Ben Fowkes, vols. 2 and 3 trans. David Fernbach, Pelican Marx Library, London, 1976,1978, 1981

س ر :

K. Marx, Capital, *A Critique of Political Economy*, 3 vols, Progress publishers, Moscow, 1978

س م:

F. Engels, *On Marx's Capital*, Progress publishers, Moscow, 1979.

ف ل :

K. Marx, *Philosophie*, éd. M. Rubel, Gallimard, Folio-Essais, Paris,1994.

ک پ :

K. Marx and F. Engels, *On Paris Commune*, Progress publishers, Moscow, 1976.

گ ر :

K. Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus, Pelican Marx Library, London, 1977.

گ ف :

ک. مارکس، *گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی*، ترجمه‌ی ب. پرهام و ا. تدین، ۲ جلد، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۷

م آ :

K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, 50 vols. Progress publishers, Moscow, 1974-1994 .

م آ آ :

K. Marx and F. Engels, *Werke*, Berlin, 1956-1968, 39 vols, 2 vols supplements, 1967-1969.

م ب :

K. Marx and F. Engels, *Selected Corresponence*, Progress publishers, Moscow, 1975.

م د :

F. Engels, *The Peasant Question in France and Germany*, Progress publishers, Moscow, 1976.

ن آ :

K. Marx, *Early Writings*, tra. Rodney Livingston and Gregor Benton, Introduced by Lucio Colletti, Pelican Marx Library, London, 1975.

ن د :

F. Engels, The Wages System, Progress publishers, Moscow, 1977.

ن ر :

K. Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, trans, Roger Dangeville, Paris,1971.

ن س :

K. Marx et F. Engels, *Lettres sur "Le Capital"*, Paris, 1974.

ن ط :

ک. مارکس، *نبردهای طبقاتی در فرانسه از ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰*، ترجمه‌ی ب. پرهام، تهران، ۱۳۷۹

ن ف :

K, marx, *Theories of Surplus-Value*, trans, Emile Burns, 3 vols, Progress publishers, Moscow, 1978.

ن ک :

K. Marx, F. Engels, *Writings on Paris Commune*, ed. Hall Draper, New York, 1972.

ن ن : K. marx and F. Engels, *Ecrits militaires*, Paris, 1971.

ه ب : ک. مارکس، *هیجدهم برومر لویی بناپارت*، ترجمه‌ی ب. پرهام، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۷.

ه ج : ل. استپلویچ ویراستار، *هگلیهای جوان: گزیده آثار*، ترجمه‌ی ف. فاطمی، تهران، ۱۳۷۳.

زندگی و آثار کارل مارکس

۱. کارها و نوشته‌های مارکس

کارل هینریش مارکس در پنجم مه ۱۸۱۸ در شهر تریر، منطقه‌ی موسل در راین لند پروس به دنیا آمد.[۱] او دومین فرزند از هشت فرزند هینریش مارکس و هنریت پرسبورگ بود. مادر و پدر، هردو یهودی بودند، و تبارشان به مومنان و خاخام‌های مشهور می‌رسید. پدرش حقوق دانی بود، که به خاطر مسائل حرفه‌ای یک سال پیش از تولد او، به آیین پروتستان‌های مسیحی درآمده بود. مارکس در محیط طبقه‌ی متوسط، و با شیوه‌ی تربیت لیبرالی، رشد یافت. تا سه سال پیش از تولدش، تریر در دست فرانسویان بود (آنان هنوز هم این شهر را Trèves می‌خوانند)، و اندیشه‌های جمهوری‌طلبانه، نوآورانه و متاثر از روشنگری، و حتی باورهای رادیکال سیاسی آنجا رواج داشت. پدر مارکس نیز با این لیبرالیسم همراه بود، وطن پرستی شیفته‌ی ولتر بود، هرچند رگه‌هایی از محافظه کاری در نامه‌های او به چشم می‌آید. او آرزو داشت که پسرش در رشته‌ی حقوق تحصیل کند، و حرفه‌ی او را ادامه دهد، اما کارل جوان شیفته‌ی فلسفه بود. مارکس در فضای فرهنگی‌ای که آثار کانت، گوته، روسو، و نیز ادبیات رمانتیک در آن رواج داشت، تحصیل کرد. دوست خانوادگی‌شان بارون فون وستفالن که هوادار سوسیالیست‌های آرمانشهری بود، تاثیر زیادی بر او گذاشت. بعدها در سال ۱۸۳۵ مارکس مخفیانه با ینی دختر بارون نامزد شد، و در سال ۱۸۴۳ با هم ازدواج کردند، و تا پایان، با احترام و محبت با یکدیگر زندگی کردند. هرچند در دهه‌ی ۱۹۷۰ پژوهش‌گرانی به این نتیجه رسیدند که هلنه دموت دایه‌ی کودکان خانواده‌ی مارکس، در ۱۸۵۱ از مارکس باردار شد و پسری به نام فردریک در لندن به دنیا آورد

[1] H. Draper, *Marx-Engels Chronicle: A Day-by-Day Chronology of Marx and Engels' Life and Activity*, New York, 1985.

(که دیوید مک للان نیز در کتاب معتبرش ***کارل مارکس: زندگی و اندیشه‌های او*** (۱۹۷۳) در این مورد نوشت[۲])، اما امروز پژوهشگران اطمینان بیشتری پیدا کرده‌اند که این نکته درست نیست.[۳] به هرحال، به نظر می‌رسد که بنا به اسناد فراوانی که درمورد زندگی خانوادگی مارکس به قلم نزدیک‌ترین دوستان و آشنایان او و ینی نوشته شده‌اند، جدا از بیماری عصبی دیرپای ینی، او و شوهرش زندگی عاشقانه‌ای را سپری کرده بودند.[۴] آنان دارای شش کودک شدند که از آن میان فقط سه دختر زنده ماندند.

کارل مارکس پس از گذراندن دوران دبیرستان، نخست در سال ۱۸۳۵ در دانشگاه بن نام‌نویسی کرد، اما سال بعد به برلین رفت تا رشته‌ی حقوق را ادامه دهد. او آنجا، با وجود نارضایتی پدرش، رشته‌ی فلسفه را برگزید (پدر در سال ۱۸۳۸ درگذشت) و تحصیل خود را تا اخذ درجه‌ی دکترا در سال ۱۸۴۱ ادامه داد. موضوع رساله‌ی پایان‌نامه‌ی او بحران اندیشه‌ی فلسفی پس از ارسطو، و به طور خاص تفاوت بینش ماتریالیستی دمکریتوس با بینش ماتریالیستی اپیکور در مورد طبیعت، بود. این رساله در نخستین مجلد مجموعه‌ی آثار مارکس منتشر شده است. مارکس در دوران دانشجویی، از سال ۱۸۳۷، به «باشگاه دکترها»ی برلین رفت و آمد داشت، و آنجا با هگلی‌های جوان آشنا شد، و به طور خاص با برونو بوئر، موسس هس، و آرنولد روگه دوستی نزدیکی ایجاد کرد. هگلی‌های جوان لیبرال‌های نواندیشی بودند که دیدگاهی نقادانه درمورد مسیحیت داشتند، و مارکس نیز در این مورد با آنان همراه بود. او در همین سال‌ها به خوانش انتقادی فلسفه‌ی هگل، و به‌ویژه اندیشه‌های سیاسی او، پرداخت. مهمترین متن مارکس در این مورد «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» (۱۸۴۳) است، که به رغم اهمیت زیادش، او آن را چاپ نکرد، و باقی ماند تا سرانجام حدود یک سده پس از نگارش، منتشر شد. با وجود انتقادهای تند مارکس به هگل، باید گفت که او در سراسر زندگی‌اش از هیچ اندیشمندی چنان تاثیرنگرفت که از هگل. دیالکتیک هگل، و حتی شماری از درونمایه‌های ***پدیدارشناسی روح او*** همواره در

[2] D. McLellan, *Karl Marx, His Life and Thought*, New York, 1973, pp. 271-277.

[3] Wood, "Marx", in: T. Hoderich ed, *The Philosophers*, Oxford University Press, 1999, p. 167. A.

A. Wood, *Karl Marx*, London, 1981.

A. Briggs, *Marx in London*, London, 1982.

[4] *Marx and Engels Through the Eyes of Their Contemporaries*, Moscow, 1978.

نوشته‌های مارکس به کار رفتند (در سال ۱۸۵۸ مارکس کار پژوهش‌های اقتصادی خود را متوقف کرد تا برای چندمین بار، به مطالعه‌ی دقیق *منطق* هگل بپردازد). انتقادهای مارکس جوان از هگل بیش از همه، متاثر از خواندن آثار فویرباخ بود، هرچند دو سال بعد، اندیشه‌ها و روش خود فویرباخ را نیز به شدت مورد انتقاد قرار داد. مارکس که پیش از آشنایی با فویرباخ خود را ماتریالیست می‌خواند، پس از مطالعه‌ی نوشته‌های این فیلسوف در باورهای خود راسخ‌تر شد، اما سرانجام به این نتیجه رسید که ماتریالیسم خشک اندیش و جزمی فویرباخ به دلیل زندانی ماندن‌اش در طبیعت‌گرایی، و بی‌توجهی‌اش به انسان راستین، فعال و اجتماعی، در پیشبرد اندیشه و عمل رادیکال ثمربخش نیست.

نظریات جسورانه‌ی ضد دینی، و به ویژه عقاید لیبرالی و رادیکال مارکس او را مشهور کرد. به همین دلیل به او اجازه‌ی تدریس در دانشگاه داده نشد. او هم از این مساله چندان ناراحت یا مایوس نشد، زیرا روزنامه نگاری را به هر کار دیگری در جهان ترجیح می‌داد. در اکتبر ۱۸٤۲ او در کلن نشریه‌ی Rheinische zeitung را با مواضع تند لیبرالی و ضد سلطنت استبدادی منتشر کرد. مقاله‌های تند او و دوستانش سبب شد که حکومت نشریه را تعطیل کند، و مارکس در اکتبر ۱۸٤۳ راهی مهاجرت شود، و به پاریس برود.[٥] پاریس در آن زمان مرکز اندیشه‌های انقلابی و سوسیالیستی بود. مارکس آن جا با گروه‌های سیاسی فعال مهاجران آلمانی همکاری کرد، و مهمتر، با جنبش رادیکال کارگری فرانسه از نزدیک آشنا شد. برای مدتی کوتاه نیز نشریه‌ی Deutsch-französische Jahrbücher را همراه با آرنولد روگه، و به سودای ایجاد پلی میان سوسیالیسم رادیکال فرانسوی با تاویل‌های تازه از هگل گرایی منتشر کرد. در این نشریه بود که «مساله‌ی یهود» را در پاسخ به برونو بوئر چاپ کرد. مقاله‌ای که در آن دلایل مارکس درمورد ناباوری‌اش به برابری سیاسی و صوری، و تاکیدش بر نابرابری اقتصادی و اجتماعی در نظام سرمایه‌داری مطرح شده است. در ماه مه ۱۸٤٤ نخستین دخترش، به دنیا آمد، و نام او را همچون مادرش ینی گذاشتند. در سپتامبر همین سال، در پاریس بود که مارکس با فریدریش انگلس آشنا شد. مرد جوان آلمانی‌ای که دو سال از

[٥] دو نمونه از مشهورترین زندگی نامه‌های سیاسی مارکس کتاب‌های زیر هستند:

B. Nicolaievsky and O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx, Man and Fighter*, London, 1976

A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 4 vols, Paris, 1958-70

او جوان‌تر بود. انگلس که در ۲۸ نوامبر ۱۸۲۰ در بارمن به دنیا آمده بود، فرزند سرمایه‌داری بود که در منچستر انگلستان کارخانه‌ی پارچه بافی داشت. همین نکته سبب شده بود که او با وضعیت پرولتاریای انگلستان آشنا و نسبت به آن حساس شود. کتابی که انگلس یک سال بعد منتشر کرد یعنی ***موقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان*** یکی از مهم‌ترین اسنادی است که درباره‌ی پرولتاریای انگلیس در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم نوشته شده است. به تشویق انگلس بود که مارکس به مطالعه‌ی جدی اقتصاد سیاسی پرداخت. دوستی آنان که از ۱۸٤٤ آغاز شد، تا مرگ مارکس ادامه یافت. آن دو با یکدیگر چند اثر مشترک نوشتند، که تمام‌شان آثار مهمی در کارنامه‌ی نوشته‌های مارکس محسوب می‌شوند. اما یکی از آن‌ها، بیشتر مشهور شده، و آن ***مانیفست حزب کمونیست*** است. رساله‌ای کوتاه که از جمله مهم‌ترین متون سیاسی و برنامه‌ای تاریخ سوسیالیسم به حساب می‌آید.

در همان نخستین ماه‌های اقامت در فرانسه، مارکس پیشگفتاری به «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» را نوشت، و این تنها بخش انتقاد او به هگل است که در همان زمان منتشر شد. این متن که از نظر سبک و روش بیان بسیار زیباست، یکی از مهم‌ترین نوشته‌های سیاسی مارکس است، و در آن برای نخستین بار از پرولتاریا و انقلاب کارگری سخن به میان آمده است. همان ایام او به نگارش یادداشت‌هایی پرداخت که تا زنده بود آن‌ها را منتشر نکرد. این یادداشت‌ها برای نخستین‌بار در ۱۹۳۲ در مسکو و برلین چاپ شدند. ما امروز این یادداشت‌ها را به نام Ökonomisch-philosophische Manuskripte یعنی ***دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی***، یا ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤***، و گاه با نام ***دستنوشته‌های پاریس*** می‌شناسیم. در این یادداشت‌ها مفهومی انسان گرایانه از کمونیسم مطرح شده است، و تاثیر فویرباخ آشکار است، و محور بحث تضادی است میان سرشت بیگانه‌ی کار در سرمایه‌داری با کار همبسته‌ی تولیدکنندگان در کمونیسم. در این اثر برای نخستین‌بار وحدتی میان آنچه بعدها انگلس سه سرچشمه‌ی اندیشه‌ی مارکسی نامید، یعنی سوسیالیسم و اندیشه‌های سیاسی رادیکال فرانسوی، اقتصاد سیاسی انگلیسی، و فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی، ایجاد شد. انتشار ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤***، به ویژه انتشار برگردان‌های آن‌ها به زبان‌های اروپایی در دهه‌ی ۱۹٦۰، راستایی تازه از فهم و تاویل اندیشه‌های مارکس را پدید آورد. مارکسی انسان‌گرا، متفکری که به هستی انسان، و

ازخودبیگانگی او در جامعه‌ی مدرن می‌اندیشد، جای مارکس دانشمند را گرفت که هواداران راست کیش و حزبی او تصویر کرده بودند.

در اواخر سال ۱۸٤٤، مارکس همراه با انگلس کتابی علیه هگلی‌های جوان با عنوان Die Heilige Familie یا ***خانواده‌ی مقدس***، نوشت. همان ایام با پرودون و باکونین آشنا شد. قراردادی هم با ناشری آلمانی بست که کتابی در دو مجلد با عنوان «نقادی سیاست و اقتصاد سیاسی» بنویسد. کتابی که هرگز نوشته نشد. در آغاز ۱۸٤٥ مارکس را به دلیل فعالیت‌های سیاسی‌اش از فرانسه اخراج کردند. او در ماه فوریه به بروکسل رفت، و سه سال بعد را در این شهر به سر برد. در ۱۸٤٥ «نهاده‌هایی در انتقاد به فویرباخ» ("Thesen über Feuerbach") را نوشت که سرآغاز تحولی در اندیشه‌های فلسفی و نظری او محسوب می‌شود. با این نهاده‌ها او نه فقط با منش تعیین‌کننده‌ی اندیشه‌ی فلسفی، بل با خرد سیاسی مادام که مدعی پاسخ گویی به مسائل اجتماعی مدرن باشد، وداع کرد. درواقع این سرآغاز پیدایش نظریه‌ی اجتماعی انتقادی مارکس است. در ژوئن همان سال او با انگلس سفر کوتاهی به انگلستان رفت که آن زمان پیشرفته‌ترین کشور سرمایه‌داری بود. آنجا با فعالان «اتحادیه‌ی عدالت» و چارتیست‌ها و جرج هارنی آشنا شد. چون به بروکسل برگشت، دختر دوم‌اش لورا متولد شده بود. در این شهر مارکس پژوهش‌های گسترده‌ی تاریخی خود را پیش برد. براساس این کندوکاوها، رهیافتی ماتریالیستی به تاریخ را پیشنهاد کرد، و همراه با انگلس این نتایج را به صورت انتقادهای تندی به هگلی‌های جوان و فویرباخ نوشت. کتابی حجیم فراهم آمد که می‌خواستند آن را منتشر کنند، اما انقلاب ۱۸٤۸ از راه رسید و کار را به تاخیر انداخت. پس از انقلاب مارکس متوجه شد که باید مطالعه‌ی اقتصادی‌اش را کامل کند، تا بهتر بتواند از حکم‌های اصلی آن کتاب، و درواقع از رهیافت ماتریالیستی به تاریخ دفاع کند. درنتیجه، از انتشار کتاب منصرف شد، آن را به قول خودش به «انتقاد بی‌امان دندان موش‌ها» سپرد. خوشبختانه موش‌ها ناقدان خوبی نبودند. این کتاب نیز در سال ۱۹۳۲ در مسکو و برلین با نام *Deutschen Ideologie* یا ***ایدئولوژی آلمانی*** منتشر شد. فصل نخست این کتاب، امروز راهنمای فهم بسیاری از نکته‌های پیچیده‌ی اندیشه‌ی مارکس دانسته می‌شود. هم زمان با این اثر نظری (که زبان سخره‌گر و طنزهای تلخ و گزنده‌ی آن مانع از درک اهمیت نظری‌اش می‌شوند)، مارکس جدل‌هایی سیاسی و نظری نیز با سوسیالیست‌های دوران خود پیش برد. مهمترین آن‌ها بحثی به شیوه‌ی همیشگی مارکس

پر از نیش و کنایه بود علیه یکی از برجسته‌ترین اندیشگران سوسیالیست سده‌ی نوزدهم، یعنی پیر ژوزف پرودون، که در کتابی به زبان فرانسوی، با عنوان Misère de la philosophie ***فقر فلسفه*** به سال ۱۸٤۷ چاپ شد.

در فوریه‌ی ۱۸٤۷ مارکس و انگلس به گروه سوسیالیستی کوچکی به نام «اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» پیوستند، و به عضویت در کمیته‌ی مرکزی آن انتخاب شدند.[۶] این گروه از کارگران و اندیشگران آلمانی معدودی تشکیل شده بود، و دفتر مرکزی آن در آن روزها در لندن بود، و اساس برنامه و مرام‌اش کمونیستی بود. مارکس و انگلس در دومین کنگره‌ی اتحادیه در لندن شرکت کردند. در کنفرانسی در پاییز ۱۸٤۷ اتحادیه‌ی کمونیست‌ها به مارکس و انگلس ماموریت نگارش اصول برنامه‌ی اتحادیه را داد. آن‌ها متن را با عنوان *Manifest der Kommunistischen Partei* یا *مانیفست حزب کمونیست* در پایان سال نوشتند، و چند ماه بعد به صورت رساله‌ای ارزان قیمت منتشر شد، زمانی که در اروپا شعله‌های انقلاب ۱۸٤۸ آغاز شده بود. این رساله‌ی کوتاه که نویسندگانش یکی بیست و نه سال داشت، و دیگری بیست و هفت سال، از مهمترین اسناد تاریخ نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی محسوب می‌شود. از نظر سبک شاهکاری است در ایجاز، شیوه‌ی بیان تکان دهنده، تحریک آمیز و در عین حال از دیدگاه نظری پربار و نو. بررسی کوتاهی است از پیدایش سرمایه‌داری، رویارویی آن با طبقه‌ی کارگر، پیدایش گرایش‌های سیاسی در میان کارگران، خواست‌های آنان، و بیان این که چرا نمی‌توانند چارچوب جامعه‌ی بورژوایی را بپذیرند یا اصلاح کنند، و به چه دلیل انقلاب اجتماعی پیش روی آن‌هاست، و چرا، چگونه، و از چه مسیری، این انقلاب به بنیاد جامعه‌ی کمونیستی منجر خواهد شد. تندباد انقلاب تا حدودی مانع از فهم اهمیت ***مانیفست*** شد. این متن چندین دهه‌ی بعد، در نظر سوسیالیست‌ها دارای اهمیت و اعتبار شد. با وجود این احترام و شهرتی برای مارکس در میان پیشروان جنبش کارگری و محافل رادیکال اروپا فراهم آورد، و او هوادارانی در کشورهای اروپایی یافت، از روسیه تا ایتالیا و فرانسه، از لهستان تا زادگاه‌اش آلمان.

در آغاز انقلاب، در مارس ۱۸٤۸، مارکس به پاریس و بعد به آلمان رفت، و باز در کلن نشریه‌ای تندرو و انقلابی منتشر کرد به نام Neve Rheinische Zeitung. مطالب این

[6] F. Mehring, *Karl Marx*, The University of Michigan Press, 1973.

نشریه بیش از نشریه‌های قبلی مارکس خوانده می‌شد، و در میان تندروان احترام داشت. مارکس با حدود هشتاد مقاله، در این نشریه، گام به گام انقلاب اروپایی را دنبال کرد، از پیروزی مردم تا خیانت بورژوازی، و عقب‌نشینی‌ها و سرانجام شکست. در آوریل ۱۸٤۹ او سخنرانی سال ۱۸٤۷ خود را با عنوان «مزد، کار و سرمایه» منتشر کرد. در مه ۱۸٤۹ او به پاریس، و سه ماه بعد به لندن رفت. در حالی که ارتجاع پیروزمند او را به طور غیابی محاکمه می‌کرد. آنچه خود مارکس «شب طولانی و ظلمانی مهاجرت» خواند آغاز شد. او تا پایان زندگی‌اش در انگلستان ماند، و جز برای سفرهایی کوتاه از آن خارج نشد. همه‌ی سال‌های باقی مانده‌ی عمرش، و به ویژه نخستین دهه‌ی اقامت در لندن، را در فقر زیست. در برخی از نامه‌های او و همسرش شرح غم انگیز گرسنگی کودکان‌شان، بیماری و مرگ دخترشان فرانسیسکا و دو پسرشان گیدو و ادگار آمده است. مارکس حتی چند هفته‌ای خانه‌نشین شد چون نمی‌خواست با لباس پاره به کتاب‌خانه‌ی موزه‌ی بریتانیا برود. کتاب‌خانه‌ای که روزها در آن «کار می‌کرد». موضوع کار او پژوهش گسترده‌ی اقتصاد سیاسی، تاریخ نظریه‌های اقتصادی، و «تحلیل وجه تولید سرمایه‌داری» بود.

مارکس چند شماره‌ی ویژه‌ی اقتصاد سیاسی برای Neue Rheinische Zeitung در هامبورگ منتشر کرد، و پژوهش اقتصادی‌ای برای این نشریه نوشت. بخش اعظم کار فکری او صرف مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی می‌شد، و جز این گاه برای نشریه‌هایی در تحلیل اوضاع سیاسی می‌نوشت. یکی از آن نشریه‌ها «نیویورک دیلی تریبیون» بود که در ایالات متحد منتشر می‌شد. مارکس حتی یک بار به این فکر افتاد که با خانواده‌اش به آمریکا مهاجرت کند، اما شنید که وضع مهاجران آلمانی در آمریکا حتی بدتر از وضع آن‌ها در لندن است. در ۱۸۵۱ مجموعه‌ای از مقاله‌های او در آلمان به همت هرمان بکر منتشر شد. انگلس هم ***انقلاب و ضد انقلاب در آلمان*** را نوشت، که به نام او منتشر شد. از لندن او با هم فکران سیاسی‌اش در اروپا در تماس بود، و نامه‌نگاری می‌کرد، با چارتیست‌ها که سخت زیر فشار حکومت بودند، و با اتحادیه‌های کارگری انگلستان رابطه‌ی نزدیکی داشت. کتاب‌ها و مقاله‌هایی سیاسی و تاریخی در شرح انقلاب ۱۸٤۸ خاصه در فرانسه، نوشت که از آن میان دو کتاب شهرت فراوان دارند: *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* یا ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** از ۱۸٤۸ تا ۱۸۵۰ (۱۸۵۰)، و *Der Achzehnte Brumaire des Louis Bonapart* یا ***هجدهم برومر***

لویی بناپارت (۱۸۵۲). مارکس در آغاز سال ۱۸۵۱ به این نتیجه رسیده بود کـه انقلاب ۱۸٤۸ پایان گرفته است، و انقلاب تازه فقط بر اثر بحران اقتصـادی تـازه پدیـد خواهـد آمد.

در طول نیمـه‌ی نخسـت دهه‌ی ۱۸۵۰ خـانواده‌ی مـارکس، در آپـارتمان کوچکـی در دین استریت محله‌ی سوهو زندگی می‌کردند. محله‌ای شلوغ و فقیر، که بیماری‌هـای واگیردار همچـون وبا در آن بـیداد می‌کـرد. ایـن آغـاز سـخت‌ترین سـال‌های زندگـی مارکس بود. سه فرزند مارکس در این سال‌ها درگذشتند، منـابع درآمـد او اندکـی پـول بابت مقاله‌هایش بود، و کمک مالی انگلس که کفاف مخارج خانواده‌ی پر جمعیت او را نمی‌داد. همواره زیر بار قرض بود. در سال ۱۸۵۲ «اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» منحل شد، و مارکس از زندگی فعال سیاسی برای دوازده سال آینده جـدا شـد. در سـال ۱۸۵۳ متـن مفصل دفاع از اعضای اتحادیه را کـه در کلـن محاکمـه می‌شـدند نوشـت. در ژانویـه‌ی ۱۸۵۵ الئونور کـوچکترین دختـر او متولـد شـد، نوشـت: «او مثـل فرشـته‌ای در دنیـای تاریک من ظاهر شده است». درگذشت مادر ینی در ۱۸۵٦ ارثیـه‌ای نـه چنـدان زیـاد را نصیب آن‌هـا کرد. از دین استریت به آپارتمان بهتری در «گرافتـون تریـس» نقـل مکـان کردند. در ۱۸٦۹ انگلس پس از درگذشت پدرش توانسـت هـر مـاه مبلـغ ثـابتی بـرای مارکس بفرستد، و خود او هم از ۱۸۷۰ به لنـدن نقـل مکـان کـرد. در ایـن سـال‌ها، در میانه‌ی دوزخی که انگلس چند بار کار مارکس را در آن به کار بردگان مصر کهن همانند کرده بود، او پژوهش‌های اقتصادی خود را به پیش می‌برد. در زمستان ۵۸-۱۸۵۷ حدود هشتصد صفحه مطلب تهیه کرد و این همان شاهکاری اسـت کـه در طـول زندگـی‌اش چاپ نشد، و باقـی ماند تا در ۱۹٤۱ منتشر شـود. ما این کتاب را با عنوان *Grundrisse* یا ***گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی*** مـی‌شناسیـم. به سال ۱۸۵۹ مارکس کتابی با عنوان *Zur Kritik der politischen Ökonomie* یا ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** منتشر کرد. در همیـن سـال جان استـوارت میـل رساله ***دربـاره‌ی آزادی*** و چارلـز داروین ***اصل انـواع*** را چاپ کردند. یعنی در این سال سه نمونـه‌ی برجسـته‌ی اندیشـه‌ی سـده‌ی نوزدهـم منتشر شدند. پیشگفتار ***درآمدی به نقد اقتصـاد سیاسـی*** یکـی از مهمـترین متـون روش شناسانه‌ی مارکس است کـه در پیوسـت کتـابی که در دسـت داریـد، آمـده اسـت، و در متـن کتـاب نـیز بارها به آن بازمی‌گردیم. در آغاز دهه‌ی ۱۸٦۰ مـارکس سـه مجلـد حجیم درباره‌ی تاریخ نظریه‌هـای اقتصادی و انتقاد به نظریه‌های گوناگون را نـوشت. ما

امروز آن‌ها را *Theorien Uber den Mehrwert* یا ***نظریه‌های ارزش افزونه*** (۱۸۶۱-۶۳) می‌نامیم، نامی که کارل کائوتسکی به آن‌ها بخشید، و او بود که برای نخستین بار به سال ۱۹۰۵ آن‌ها را منتشر کرد. در همین فاصله مارکس حدود چهارصد صفحه متن درباره‌ی فراشد تولید سرمایه، ارزش افزونه‌ی مطلق، ارزش افزونه‌ی نسبی نوشت که امروز با عنوان ***دستنوشته‌های ۶۳-۱۸۶۱*** منتشر شده‌اند. در آوریل ۱۸۶۱ مارکس نخست به هلند، و با نام مستعار به آلمان سفر کرد و با فردیناند لاسال از نزدیک آشنا شد. لاسال نیز سال بعد به لندن رفت، و دوستی کوتاه مدت دو رهبر جنبش کارگری آغاز شد. در نوامبر ۱۸۶۳ مادر مارکس درگذشت و او با گذرنامه‌ای جعلی به تریر سفر کرد و چند روزی را در شهر زادگاه خود گذراند.

از سال ۱۸۶۳ به بعد مارکس نخستین بخش یادداشت‌های اقتصادی خود را برای چاپ آماده کرد. آنچه در سال ۱۸۶۷ در هامبورگ در هزار نسخه منتشر شد، عنوان کلی Das Kapital یا ***سرمایه*** را داشت. عنوان دوم آن ***نقد اقتصاد سیاسی*** بود، و روی جلد آن واژگان «جلد نخست» نقش بسته بود. البته مطالب جلدهای دوم و سوم هم به ترتیب در ۱۸۶۳ و ۱۸۶۴ آماده شده بودند، اما مارکس مایل به بازنگری آن‌ها بود. انتشار آن‌ها مدام عقب می‌افتاد، تا سرانجام پس از مرگ مارکس به همت انگلس و الئونور مارکس منتشر شدند. مارکس برای انتشار ***سرمایه*** مخفیانه به هامبورگ سفر کرد و در خانه‌ی دوستش دکتر لودویگ کوگلمان اقامت کرد. شانزده سال پس از انتشار ***سرمایه***، وقتی مارکس در گذشت، کتاب او در محافل انقلابی‌های اروپایی مشهور شده، و به چند زبان ترجمه شده بود. ***سرمایه*** همواره به عنوان مهمترین کار زندگی مارکس معرفی شده است. هنگامی که این کتاب منتشر شد، صنعت سرمایه‌داری فقط در چند کشور اروپای غربی رشد یافته بود، و در جهان هنوز شکل‌های تولید پیشاسرمایه‌داری سلطه داشت. مارکس چنان با اطمینان از رشد صنعت سرمایه‌داری در جهان نوشت، و در عین حال دشواری‌های سودجویی در انباشت سرمایه را نشان داد، و از بحران‌های افزونه‌ی تولید اجتماعی بحث کرد، که به نظر می‌رسد کسی امروز این نکته‌ها را در کتابی تشریح می‌کند. جدا از محتوای روشن و صریح کتاب که معمولاً با تاویلی سیاسی و انقلابی همراه است، روش تحلیلی مارکس نیز چشمگیر است، و به ویژه در سال‌های اخیر، توجه فیلسوفان تحلیلی را به خود جلب کرده است.

در دهه‌ی ۱۸۶۰ مارکس دل مشغولی تازه‌ای هم پیدا کرده بود. او در سپتامبر ۱۸۶٤ در پایه‌گذاری بین‌الملل نخست نقش مهمی به عهده گرفت، و بار بسیاری از فعالیت‌های نظری و سیاسی این سازمان بر دوش او افتاد.[۷] او اسناد کنگره‌های سالیانه، اسناد شورای عمومی را تهیه می‌کرد، و در مباحث نظری و سیاسی داخلی به ویژه در بحث علیه آنارشیست‌ها فعال بود. برای نمونه، یکی از گزارش‌های او به صورت سخنرانی‌ای در ۱۸٦۵ تهیه و بیان شد و *ارزش، بهاء و سود* نام دارد، که متنی کوتاه اما دقیق است که چکیده‌ی نظر او درمورد سازوکار اقتصاد بورژوایی را روشن می‌کند. متن مهم دیگر گزارش مفصل او درمورد کارکرد اتحادیه‌های کارگری است. در سال ۱۸۷۲، که ارتجاع اروپایی پس از شکست کمون پاریس تهاجم مداومی به سازمان‌های کارگری را تدارک می‌دید، دفتر مرکزی بین‌الملل به نیویورک منتقل شد، و این سرآغاز زوال آن بود. مهمترین رویداد سیاسی در طول فعالیت بین‌الملل، کمون پاریس بود که مارکس از آن حمایت کرد. او سه نسخه‌ی متفاوت گزارش درباره‌ی کمون برای بین‌الملل نوشت که سومی با عنوان *گزارشی درباره‌ی جنگ داخلی در فرانسه* (۱۸۷۱) منتشر شد. این متن دفاعی پرشور از اهداف، و فعالیت‌های کمون بود.

پیش از این که بحث را به دوره‌ی پایانی زندگی مارکس بکشانم، دو نکته‌ی مهم را یادآوری می‌کنم. نخست این که در اشاره به نوشته‌های مارکس، در این یادداشت کوتاه، تنها مهمترین و تاثیرگذارترین آن‌ها را نام برده‌ام، و البته، نوشته‌های مارکس بارها بیش از این سیاهه‌ی برگزیده و مختصر است. برای نمونه، از مارکس انبوهی یادداشت‌های مردم شناسانه، تاریخی و اقتصادی باقی مانده که در کتاب‌های بالا نمی‌گنجند. همچنین کتاب‌هایی دارد در رد نظریات شخصی به نام فوگت علیه سوسیالیسم، تاریخ دیپلماسی پنهان انگلستان در سده‌ی هجدهم، و حجم زیادی نوشته و سند در دفاع از اتحادیه‌ی کمونیست‌ها در زمان محاکمه‌ی آنان در کلن پس از شکست انقلاب ۱۸٤۸، و همانند این‌ها، که امروز کمتر شناخته شده‌اند. نکته‌ی دوم این که نامه‌های مارکس نیز باید مورد توجه قرار گیرند، و دارای اهمیت زیادی هستند. مارکس همچون بسیاری از اندیشگران روزگار روشنگری و سده‌ی نوزدهم، به نامه‌نگاریْ علاقه داشت، و باید گفت که به این شیوه‌ی نگارش، به عنوان نوعی روش بیان نظریات و اندیشه‌ها دلبستگی زیادی داشت،

[7] D. Riazanov, *Karl Marx and Friedrich Engels*, New York, 1973, ch. 8.

و به راستی در این زمینه نیز چیره‌دست بود. او با دوستانش (بیش از همه با انگلس)، هم‌فکران و هم‌رزمان‌اش در جنبش کارگری اروپا، روسیه و ایالات متحد، و شماری از اندیشگران غیر سوسیالیست دوران‌اش نامه‌نگاری داشت. در این حجم عظیم نامه‌ها که حدود ده مجلد از مجموعه‌ی آثار او را در بر می‌گیرند، او نکته‌های بسیار مهم نظری‌ای را پیش کشید که برخی از آن نکته‌ها در سایر نوشته‌های او نیامده‌اند، یا چنین روشن و آشکار به بحث گذاشته نشده‌اند. به ویژه، در بررسی اندیشه‌های سیاسی مارکس، دقت به این نامه‌ها ضروری است و گاه حل‌کننده‌ی برخی از ابهام‌ها و دشواری‌ها محسوب می‌شود.

در ۱۸۷۲ مارکس متن *سرمایه* را برای ترجمه‌ی فرانسوی ویراست، و بر برگردان فرانسوی نیز نظارت داشت. متن در ۱۸۷۵ منتشر شد، و مارکس اعلام کرد که برگردان فرانسوی «دارای ارزش علمی‌ای مستقل از متن اصلی است». مارکس در طول واپسین دهه‌ی زندگی‌اش، بیشتر بیمار بود، ریه‌های ضعیفی داشت که به گفته‌ی ینی مارکس با «خروارها توتون و تنباکو که در روز دود می‌کرد دیگر جایی برای اکسیژن نداشتند»، و همواره درد روده و بواسیر داشت. در نتیجه، نمی‌توانست با دقت و تمرکز حواس کار کند. یکی از مسائل مهم برای او مبارزه‌ی نظری با آنارشیسم باکونین بود، و در ۱۸۷٤ «اشاراتی به دولت باوری و آنارشی» باکونین را نوشت. مساله‌ی دیگر، مباحث درونی حزب کارگری آلمان بود. او انتقادی به طرح و پیش‌نویس برنامه‌ی آن نوشت که مشهور است به «نقد برنامه‌ی گوتا» (۱۸۷۵). در این متن، مارکس با دقت از مرحله‌ی گذار به سوسیالیسم یاد کرد. گرایشی از هواداران او به رهبری اگوست ببل، و ویلهلم لیبکنشت با اکثریت لاسال گرایان حزب کارگری آلمان مبارزه می‌کردند. مارکس و انگلس در سال ۱۸۷۹ سندهایی داخلی برای هواداران خود در حزب نوشتند که متون سیاسی مهمی هستند. در این ایام مارکس متوجه تحول‌های روسیه نیز بود و به امکان جهش روسیه از مرحله‌ی سرمایه‌داری می‌اندیشید. نامه‌های فراوانی با هواداران روسی خود، و با برخی از متخصصان روسی (کووالفسکی، میخایلوفسکی، دانیلسون) در این مورد رد و بدل کرد. در سال ۱۸۸۰ متن کوتاهی در انتقاد به نظریات اقتصادی آدلف واگنر اقتصاددانی که نام و آثارش امروز فراموش شده نوشت، و این متن از نظر روش شناسانه مهم است، و به ویژه لویی آلتوسر توجه پژوهشگران را به اعتبار آن جلب کرد. مارکس در آن ایام، با انگلس درمورد پاسخ به دورینگ مشاوره می‌کرد، و فصلی از کتاب انگلس را خواند و

بر آن حاشیه نوشت، و از سوی دیگر، به رغم شدت گرفتن بیماری‌هایش یادداشت‌های خود در مورد مردم‌شناسی را ادامه می‌داد، و از جمله، کتاب ***جامعه‌ی ابتدایی*** هنری مورگان را بررسی کرد.

سال‌های پایانی زندگی بر مارکس آسان نگذشت. وضع مالی‌اش کمی بهتر شده بود، اما هم بیماری‌هایش شدید شده بودند، و هم مشکلات خانوادگی داشت. دخترها از زندگی خود راضی نبودند، لورا با لافارگ ازدواج کرده بود، و خوشبخت نبود. آن‌ها مدت‌ها پس از مرگ مارکس خودکشی کردند. ینی دختر بزرگش با لونگه ازدواج کرده بود و او هم زندگی سختی داشت. مارکس در ۱۸۸۱ به دیدار او در ارژانتوی فرانسه رفت، اما از مشاهده‌ی زندگی غمبار او دل شکسته به لندن بازگشت. الئونور مجرد مانده بود، و بیشتر اوقاتش را به مراقبت از پدر و مادرش می‌گذراند، او به ترجمه‌ی ***تاریخ کمون*** پاریس لیساگاری به آلمانی مشغول بود، و فعالیت‌های سیاسی داشت. ینی همسر مارکس هم بیمار شده بود، و افسردگی عصبی همیشگی‌اش شدت گرفته بود.[۱] در نتیجه، کار بازنگری یادداشت‌های اقتصادی به کندی پیش می‌رفت. مارکس به پژوهش‌هایش درمورد روسیه ادامه می‌داد، و پیشگفتار کوتاهی بر ترجمه‌ی روسی ***مانیفست*** (که کار پلخانف بود) نوشت، اما از حجم کارهایش کاسته شده بود. ینی مارکس در ۲ دسامبر ۱۸۸۱ درگذشت، و پس از آن وضع سلامتی مارکس بیشتر مختل شد. به توصیه‌ی پزشکان سفری به جنوب فرانسه و الجزایر رفت. ریه‌هایش ضعیف شده بودند، و این نتیجه‌ی برونشیت کهنه‌ای بود که سال‌های طولانی با آن سر کرده بود. در ژوئن ۱۸۸۲ به «لندن نمناک اما پر خاطره» بازگشت. در یازدهم ژانویه‌ی ۱۸۸۳ دختر بزرگ‌اش ینی که در زندگی با همسرش لونگه بسیار سختی دیده بود، درگذشت. این مصیبت دیگر مارکس را از پا انداخت. بعدازظهر آفتابی ۱۳ مارس ۱۸۸۳ پس از صرف نهار مختصری همراه با سس خردل محبوب‌اش، به عادت هرروزه، روی صندلی راحتی لم داد، کمی کتاب خواند، به خواب رفت، و از این خواب دیگر بیدار نشد. آرام و بی‌صدا از دنیا رفت، و او کسی بود که آرامش و سکوت را از سده‌ی بیستم گرفت.

۲. زمینه‌ی تاریخی انتشار آثار مارکس و انگلس

مارکس بیش از چهل سال نوشت. در قیاس با حجم عظیم نوشته‌های‌اش، بخش بسیار کوچکی از آن‌ها در زمان حیات‌اش منتشر شد. باز در قیاس با کل نوشته‌های‌اش سهم

بسیار اندکی از آن کارهای مشترک او و انگلس است، هرچند که این کارها اهمیت زیادی دارند. از مارکس کوهی از دستنوشته‌ها باقی ماند، که نامنظم و با خط ریز و ناخوانایی باقی مانده بودند، خطی که اهمیت کشف رمز آن را انگلس به طنز با کشف خط هیروگلیف برابر دانسته بود. امروز بیشتر دستنوشته‌ها و نخستین چاپ‌های آثار مارکس یا در انجمن بین‌المللی پژوهش اجتماعی در آمستردام نگهداری می‌شوند، و یا در آرشیوی که در اتحاد شوروی سابق در مسکو پایه‌گذاری شده بود و اکنون در اختیار دانشگاه مسکو است. چند جایگاه دیگر هم وجود دارند که در آن‌ها متونی از مارکس یافتنی است، از جمله کتاب‌خانه‌ی مارکس در لندن.

هنوز مجموعه‌ی کاملی که در برگیرنده‌ی تمامی نوشته‌های مارکس باشد منتشر نشده است. برای نخستین بار فرانتس مرینگ کوشید تا مجموعه‌ای از آثار مارکس، انگلس، و لاسال را با عنوان زیر منتشر کند:

Aus dem Literarichen Nachlass von K. Marx, F. Engels , F. Lassalle, Stuttgart, 1902.

سه مجلد از این مجموعه در شهر اشتوتگارت به سال ۱۹۰۲ به ترتیب در ٥۰٤ و ٤۹۰ و ٤۹۷ صفحه منتشر شدند، و شامل برخی از آثار مارکس در سال‌های ۱۸٥۰-۱۸٤۱ بودند.

کوشش‌بعدی برای انتشار مجموعه‌ای‌از آثار مارکس در۱۹۲۷ درمسکو و فرانکفورت آغاز شد، اما ناتمام ماند. داوید ریازانف پژوهشگر سرشناس نوشته‌های مارکس از زمان حیات لنین مشغول گردآوری و تدوین انتقادی نوشته‌های مارکس و انگلس شده بود و از سوی حزب کمونیست بر این کار نظارت داشت. ریازانف در دوران ترور استالینی دستگیر و اعدام شد. مجموعه‌ی او با عنوان *Marx-Engels Gesamtausgabe* به چاپ می‌رسید. این مجموعه را بعدها با حروف اختصاری MEGA نام دادند. سیزده مجلد از آن منتشر شده بود، و آثار مارکس را تا پایان سال ۱۸٤۸ در بر داشت. این مجموعه در سال ۱۹۷۰ یک بار دیگر در برلین منتشر شد. ریازانف افزون بر این مجموعه‌ی دیگری با عنوان *Marx - Engels Archiv* در پنج مجلد در فاصله سال‌های ۲۷-۱۹۲٥ به زبان‌های آلمانی و روسی در مسکو، لنینگراد (سن پترزبورگ فعلی) و فرانکفورت منتشر کرده بود. در پی اعدام ریازانف، آدوراتسکی و دیگر همکارانش توانستند پنج مجلد دیگر از «آرشیو» را منتشر کنند، و بعد کارشان متوقف شد. از سوی دیگر، ریازانف در سیزده شماره‌ی پیاپی از نشریه‌ی Letopisi Marxizsma برخی از نوشته‌های کوتاه

مارکس و انگلس را که سال‌های ۳۰-۱۹۲٦ در مسکو به چاپ رسانده بود. به شکرانه‌ی تلاش او و همکارانش، آثاری چون ***دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸٤٤***، ***ایدئولوژی آلمانی***، و ***گروندریسه*** برای چاپ آماده شدند.

تلاش بعدی برای انتشار مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس پس از جنگ دوم، در برلین شرقی و مسکو شکل گرفت. در فاصله سال‌های ۱۹۵٦ تا ۱۹۷۰ مجموعه‌ای با عنوان زیر به چاپ رسید:

K. Marx and F. Engels, *Werke*, Berlin, 1956-1968, 39 vols, 2 vols supplements, 1967-1969.

این مجموعه که بیشتر با عنوان MEW مشهور است، از ۳۹ مجلد و دو مجلد پیوست و فهرست شکل گرفته. مجموعه‌ای است ناکامل، که بخش‌هایی از دستنوشته‌های اقتصادی مارکس که در دهه‌ی ۱۸٦۰ تهیه شده‌اند در آن نیامده‌اند. همچنین، آثاری که مارکس به زبان‌های دیگر نوشته در این مجموعه به زبان آلمانی ترجمه و ثبت شده‌اند.

تلاش ناموفقی در انتشار مجموعه‌ای از آثار مارکس و انگلس در سال‌های ۱۹۲٤ تا ۱۹۵٤ در فرانسه و به زبان فرانسوی صورت گرفت. ترجمه‌های ژ. مولیتور در انتشارات Alfred Costes به مجموعه‌ای منجر شد که ۹ مجلد آثار فلسفی، ۱۳ مجلد آثار سیاسی، ۸ مجلد آثار اقتصادی، ٤ مجلد ***سرمایه***، ۸ مجلد آثار انگلس ، یک مجلد ***فقر فلسفه***، یک مجلد با عنوان ***نقد اقتصاد سیاسی*** و ۱۱ مجلد نامه‌ها را در بر می‌گرفت. در این مجموعه، ترجمه‌ها نادرست، و تدوین متون غیر انتقادی است. این مجموعه، امروز، خوشبختانه، فراموش شده است. برعکس، آنچه در انگلستان و ایالات متحد با عنوان «کتابخانه‌ی مارکس در انتشارات پلیکان» معروف شده، نمونه‌ای از کار جدی، ترجمه‌های دقیق و امین، و تدوین انتقادی است. این مجموعه‌ای هشت جلدی است: سه مجلد ***سرمایه***، یک مجلد ***گروندریسه***، سه مجلد برگزیده‌ی نوشته‌های سیاسی، و یک مجلد ***نخستین آثار*** مارکس را در بر دارند. هر یک مقدمه‌ای بسیار مهم دارند، از جمله مقدمه‌ی ***نخستین آثار*** نوشته‌ی لوچو کولتی است، و مقدمه‌ی مجلدات ***سرمایه*** نوشته‌ی ارنست مندل. تلاش ستودنی دیگر، کوشش ماکسیمیلین روبل و انتشارات گالیمار در فرانسه است. آنان آثار مارکس را در مجموعه کتاب‌های پلیاد منتشر کرده‌اند. تاکنون چهار مجلد که هریک بیش از هزار صفحه، متن، یادداشت و شرح در بر دارند، منتشر شده‌اند. در دو مجلد آثار اقتصادی مارکس، در یک مجلد آثار فلسفی او آمده‌اند. مجلد نخست از آثار سیاسی نیز چاپ شده که نوشته‌های سیاسی مارکس را از ۱۸٤۸ تا ۱۸۵٤

در بر دارد، و قرار است که دو مجلد دیگر منتشر شوند. (مشخصات این دو مجموعه در راهنمای منابع آمده است).

برگردان انگلیسی ***مجموعه‌ی آثار*** مارکس و انگلس از سال ۱۹۷۵ در برلین، مسکو، لندن و نیویورک آغاز شد، و در دهه‌ی ۱۹۹۰ در پنجاه مجلد به پایان رسید. این مجموعه چهار بخش دارد: ۱) تمامی کتاب‌ها و مقاله‌های مارکس و انگلس به جز ***سرمایه*** و یادداشت‌های اقتصادی مارکس، ۲) ***سرمایه*** و تمامی یادداشت‌های اقتصادی ۳) تمامی نامه‌های آن‌ها ٤) یادداشت‌های پراکنده و دفترهای پژوهشی آن‌ها. گاه شمار و نمایه‌ها همراه هر مجلد منتشر شدند. مشکل آزار دهنده در این مجموعه، یادداشت‌های توضیحی آن هستند که با همان تاویل جزمی و ایدئولوژیک، یعنی با نگرش لنینی- استالینی تهیه شده‌اند. پیش از این مجموعه، برگزیده‌ای در سه مجلد از مهمترین نوشته‌های مارکس و انگلس باز در مسکو به زبان‌های انگلیسی، و فرانسوی منتشر شده بود که به سهم خود راهنمای خوبی است، که البته باز با همان یادداشت‌های آزاردهنده همراه است. مشخصات این دو مجموعه زیر حروف اختصاری (م آ) و (ب آ)، در راهنمای منابع آمده‌اند.

مهمترین کتاب‌شناسی آثار مارکس را می‌توان در پژوهش زیر یافت:

M. Rubel, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, ed. Marcel Riviere, Paris, 1956.

دو فرهنگ زیر در شناخت مفاهیم و مباحث مارکسیسم کارآیند:

G. Labica and G. Bensussan, *Dictionnaire critique du marxism*, PUF, Paris, 1982(1985, 1999).

T. Bottomore ed, *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, 1983 (1991).

یکی از بهترین، نظام‌مندترین و مفصل‌ترین فرهنگ‌های مفاهیم مارکسیسم در ژاپن تهیه شده، سرپرست آن Samezo Kuruma است و دانشگاه هوسه‌ای توکیو آن را به سال ۱۹٦۸ منتشر کرده است.

درآمد: مارکس پس از مارکسیسم

«هرچه کار یک فیلسوف بزرگ‌تر باشد (که به هیچ وجـه بـا گستره و تعـداد نوشـته‌های او اندازه‌گیری نمی‌شـود) نااندیشیده‌ها در کار او بیشـتر بـاقی خواهنـد مـاند. منظـور همه‌ی آن چیزهایی اسـت کـه بـه شـکرانه‌ی کـار او بـرای نخستین بار پدید آمده‌اند، ولی هنوز شکل فکرناشده دارند».
مارتین هیدگر[1]

۱. آیا کارل مارکس زنده است؟

به سال ۱۹٦٤ یونسکو کنفرانسی در پاریس با عنوان «کیرکه گارد زنده» برپا کرد، و یکی از شرکت کنندگان در این کنفرانس ژان پل سارتر بود. او در آغاز سخنرانی خود اعـلام کرد که عنوان کنفرانس نمی‌توانست در مورد فیلسوفی به راستی زنده به کـار رود. ایـن حکم مجازی که کیرکه‌گارد زنده است، یعنی این که او بـه معنـای جسـمانی مـرده امـا اندیشه‌اش زنده است.[2] نکته‌ی مهم اما، اینجاست که ارائه‌ی چنیـن حکم‌هـایی در خـود نشان می‌دهد که کسانی درمورد زنده بودن یعنی فعلیت و کـارآیی اندیشـه‌ی فیلسـوف تردید کرده‌اند، و تاکید بر لفظ زنده در واقع پاسخی اسـت بـه آن تردیـد. نکتـه‌ی آخـر درمورد حکم «مارکس زنده است» نیز به طور کامل صدق می‌کند.

با فروپاشی کمونیسم در اتحاد شوروی و اروپای شرقی، و از میان رفتن رژیم‌های توتالیتری که خود را «حکومت زحمتکشان» ، «قدرت شوراها»، و «دمکراسی مردمی» می‌خواندند، و مدعی برپایی نظام سوسیـالیستی به راستی موجود بودند، به گمان ناقدان این رژیم‌ها چنین آمـد که نظریـه‌ی اجتمـاعـی و سیـاسی‌ای که ایـن نظـام آن را بیـانگر واقعیـت وجودی خود و علـت اصلی مشروعیت‌شان معرفی می‌کرد، بـرای همیشه از میان رفته است. سـرچشمه‌ی اصلـی ایـن نظـریه، آثار و اندیشـه‌های متفـکری آلمـانی دانسـته

[1] M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 123f.

[2] R. Maheu ed, *Kierkegaard vivant*, Paris, 1966.

می‌شد که در سده‌ی نوزدهم می‌زیست و بیشترین سال‌های کار فکری خود را در مهاجرت و در لندن سپری کرده بود، و بنا به متن آثارش می‌توان گفت که حتی تصور ظهور و بقای چنین رژیم‌هایی را هم در سر نمی‌پروراند. در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ که دیگر سقوط کمونیسم روسی در چشم‌انداز نمایان شده بود و مقاومت مردمی حتی به شکل اتحادیه‌های مستقل کارگری در برابر استبداد استالینی در روسیه و اروپای شرقی گسترش می‌یافت، بسیاری از نویسندگان و روشنفکران مرگ اندیشه‌ی کارل مارکس را اعلام کردند. از نظر آنان شکست تجربه‌ای که از نوامبر ۱۹۱۷ در روسیه آغاز شده و به یاری سرکوب خونین مخالفان ادامه یافته بود،و سازنده‌ی اردوگاه‌های کار اجباری، نظام تک‌حزبی در حکومت، و سازمان‌های پلیسی و امنیتی‌ای بود که قدرت آن‌ها همتا نداشت، و هرگونه آزادی بیان، آزادی تشکل حزبی و سندیکاییَ را ممنوع کرده بود، در حکم مرگ نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی مارکس بود. کسانی که به مرگ این اندیشه باور آورده‌اند در سایه‌ی حاکمیت نظام سیاسی و اقتصادی نو لیبرالی زندگی می‌کنند، و شاهد پیروی احزاب سوسیالیست و سوسیال دمکرات اروپایی از سیاست‌های لیبرالی هستند، و مطمئن شده‌اند که دگرگونی‌های ضروری در نظام اقتصادی و زندگی اجتماعی و سیاسی جدید، به شیوه‌ای خودکار در دل همین نظام شکل خواهد گرفت، و به هرچه نیاز باشد، قطعاً به اندیشه‌ای سرکوبگر و غیر دمکراتیک از قبیل سوسیالیسم مارکسی احتیاجی نیست. آیا حق با آن‌هاست؟ آیا اندیشه‌ی مارکس در همه‌ی ساحت‌هایش استبدادی است؟ آیا به راستی بی‌اثر شده و مرده است؟ یعنی هیچ پیامی برای سده‌ای که تازه گام در آن نهاده‌ایم، ندارد؟

همسرایانی که مرگ نظریه‌های مارکس را اعلام می‌کنند،[۳] در یک نکته‌ی مهم با حاکمان و بوروکرات‌های سرکوبگر، و نظریه‌پردازان حزبی هم نظر هستند: هرچه در طول دهه‌ها سلطه‌ی کمونیست‌ها روی داد، نتیجه‌ی منطقی یا تجلی تاریخی اندیشه‌ی مارکس بود. نظریه‌پردازی که به گمان آنان کار خود با آزادی بی‌مرز آغاز کرد و با

[۳] یکی از مشهورترین نمونه‌ها، آثار فرانسیس فوکویاما است، که در زمینه‌ی این بحث به ویژه در کشورهای انگلوساکسون شهرت فراوان دارد. به نظر او پس از فروپاشی کمونیسم در شوروی و اروپای شرقی، سوسیالیسم را باید برای همیشه مرده محسوب کرد، و لیبرالیسم از این پس یگانه فلسفه‌ی سیاسی مشروع محسوب می‌شود. بنگرید به:

F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, 1992.

استبداد بی‌مرز پایان داد، وعده‌ی بهشت می‌داد و جهنم می‌آفرید، از رهایی انسان سخن می‌گفت و سازنده‌ی جبّاریت بود، به نام برابری مردمان از پایگانی اجتماعی دفاع می‌کرد که در راس آن سرآمدان و رهبران حزبی بهره‌مند از امتیازات و رفاه اقتصادی، و در قاعده‌اش انبوه تهیدستان بی‌پناه، جای داشتند. آیا مارکس به راستی چنین می‌خواست؟ آیا نظام تک حزبی را توجیه می‌کرد؟ آیا درک او از سوسیالیسم همین دوزخ بود؟ آیا او مدافع صنعتی شدن سریع به هر قیمت، سرمایه‌گذاری‌های درازمدت در بخش تولید کالاهای سرمایه‌ای، رشد صنایع نظامی و سرکوب خواست‌های مصرفی و رفاهی توده‌ها بود؟ بسیاری معتقدند که حتی اگر مارکس این همه را نمی‌خواست، یا به طور مستقیم تبلیغ نمی‌کرد، نتیجه‌ی منطقی بحث‌ها و نظریه‌هایش چیزی جز این به بار نیاورد. آنان می‌گویند که مارکس در بهترین حالت، درست برخلاف مفیستو در اوایل *فاوست* گوته که خود را چنین معرفی کرده بود: «بخشی از آن نیرو، که همواره اهریمن را می‌خواهد و همواره نیکی می‌آفریند»، نیکی را می‌خواست، اما پیوسته بدی را می‌آفرید.

به شیوه‌ای ناسازگون اندیشه‌ی مارکس در سده‌ی بیستم هم ابزار آزادی بود و هم ابزار استبداد. افراد زیادی در این سده در زندان‌ها و شکنجه‌گاه‌ها وفادار به برداشت‌ها و تاویل‌هایی از عقاید او مرگ را استقبال کردند. بسیاری تبعید شدند، برای همه‌ی عمر از حقوق اجتماعی بی‌بهره شدند، فکر و آثارشان سانسور شد، فقط به این دلیل که بر عقاید مارکسیستی خود پافشاری داشتند. در مقابل، چه زندان‌ها، اردوگاه‌ها و شکنجه‌گاه‌ها که در همین سده برپا نشد تا مخالفان نظام‌های لنینی، استالینی، مائویی، و... به نام مخالفت با مارکسیسم از میان بروند. از یک سو ویت کنگ‌ها برای استقلال و فهم خود از آزادی به یاری تاویل‌هایی از فکر مارکس با بزرگترین نیروی نظامی و مهاجم تاریخ جنگیدند، و از سوی دیگر خمرهای سرخ به نام همان مارکس و با تعابیری از فکر او که چندان هم متفاوت از تاویل ویت کنگ‌ها نبود، میلیون‌ها انسان بیگناه را به قتل رساندند. هگل از نیرنگ خرد و ریشخند تاریخ یاد می‌کرد، کدام نیرنگ و ریشخند در کار بود که این بلا را بر سر اندیشه‌ی مارکس آورد؟

به گمانم می‌توان با بحث از سهم مارکس در شکل‌گیری مفهوم مدرن سیاست، و به ویژه بررسی کاستی‌های دیدگاه نظری او درمورد دمکراسی و دولت دمکراتیک بورژوایی، تاحدودی افق مسائلی را که از آن پرسش نتیجه می‌شوند، روشن کرد. به

هرحال همین واقعیت که هنوز به طور وسیع درمورد نقش مارکس در تکوین سیاست مدرن می‌اندیشیم، و همچنان وقت خود را صرف خواندن آثار دشوار او می‌کنیم، و بحث‌های متنوع دیگران را در مورد این آثار در نظر می‌گیریم، و از زبان برخی از نام‌آوران فلسفه و علوم انسانی که به گرایش‌های گوناگون فکری تعلق دارند، چون ماکس وبر، ارنست بلوخ، تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر، والتر بنیامین، هربرت مارکوزه، یورگن هابرماس، میخاییل باختین، کورنلیوس کاستوریادیس، کلود لفور، پیر بوردیو، میشل فوکو، ژاک دریدا، ژان- فرانسوا لیوتار، پیرو سرافا، آنتونیو نگری، هانری لوفور، ریموند ویلیامز، آنتونی گیدنز، و... می‌شنویم که هریک زمانی نسبتاً طولانی را صرف پژوهش و اندیشگری درمورد آثار مارکس کرده‌اند، یا برخی از آن‌ها در تدوین جنبه‌هایی از نظریات خود از مارکس یاری گرفته‌اند، همه نشان می‌دهند که فکر او به همان معنایی زنده است که اندیشه‌های افلاطون، ارسطو، کانت و هگل زنده‌اند.

آسان می‌توان فهمید که مارکس در تحلیل شماری از مسائل دورانش، و به ویژه در شناخت برخی از گرایش‌های اصلی حرکت و دگرگونی جامعه‌ی سرمایه‌داری اشتباه کرده بود. شماری از خوانندگان امروزی آثارش، علم باوری، رئالیسم فلسفی غیرانتقادی، جنبه‌های پوزیتیویستی، و حتی انسان‌گرایی روشنگرانه‌ی آن‌ها، و مهمتر از همه بنیاد متافیزیکی نگرش فلسفی او را نادرست می‌یابند. باورش به سرشت اجتماعی انسان، بی‌باوری‌اش به آشوب درونی و باطنی آدمی، و با وجود این تلاش او در جهت چیرگی بر آن آشوب، کهنه‌گرایانه می‌نمایند. نگرش مسیانیک او به رهایی انسان، تصوری که از رهایی و سعادت بشری در جامعه‌ای کمونیستی به دست می‌داد، جامعه‌ای که به اندازه‌ی آرمانشهرهای متفکرانی که آنان را تحقیر می‌کرد، خیالی و از جنبه‌هایی حتی مضحک بود، تصوری که ایجاد می‌کرد که می‌داند چگونه رهایی وضع طبیعی مطلوب درست و عینی مردمان را می‌آفریند، و آن جنبش رهایی بخشی را که بر این اساس پیش‌بینی می‌کرد، مشکوک می‌نمایند، و به هررو پذیرفتنی نیستند.

مارکس را مورد انتقاد قرار داده‌اند که بنیاد فکرش استوار بر تقلیل‌گرایی اقتصادی بود، و هر دگرگونی فراساختاری را به دگرگونی‌های بنیاد اقتصادی فرومی‌کاست. گفته‌اند که او علیت باور یا دترمینیست بود، و تک علت نگری را به جای چند علت نگری، برگزیده بود، و می‌توان کاستی نگرش او را آشکار دید. او انسان را در بند موقعیت‌های تاریخی می‌دید، و ارزشی برای انسان تاویل‌گر قائل نبود. گفته‌اند که

نگرش جبرباورانه‌اش او را به جایی رساند که به ضرورت برنشستن یک نظام از پی نظام دیگر اعتقاد آورد. برخلاف نظر او رشد نیروهای تولید پایه، علت و فراهم آورنده‌ی نیک بختی انسانی نیست. آن قفس آهنینی که ماکس وبر از آن یاد می‌کرد، نشان داده که مساله تا چه حد فراتر از تکیه به عامل مادی پیشرفت می‌رود. باز گفته‌اند که مارکس هرگز نتوانست درک کند که محو مالکیت خصوصی، لزوماً به معنای محو استثمار نیست. مباحث درمورد سرمایه‌داری دولتی، با توجه به تجربه‌های اتحاد شوروی و چین، حتی به شماری از یک سونگرترین پیروان مارکس نیز این واقعیت را نشان داد که دگرگونی در شکل مالکیت، اعتبار و اهمیتی افزون بر ضرورت دگرگونی در نهادهای فراساختاری و سیاسی ندارد. آنتونیوگرامشی، یکی از بزرگترین متفکران «مارکسیست»، پس از تجربه‌ی انقلاب روسیه، نوشت که مساله‌ی اصلی دگرگونی در نهادهای جامعه‌ی مدنی است، و مساله با تسخیر قدرت سیاسی حل نمی‌شود. در صورتی که مارکس «**هدف نهایی** (Endzweck) جنبش سیاسی» را همین تسخیر قدرت سیاسی می‌دانست.[٤] شماری از این اتهام‌ها به نظر وارد و درست می‌آیند، و درمورد برخی دیگر می‌توان بحث کرد و نشان داد که دست‌کم به صورت این اتهام‌های تند چندان وارد نیستند. به هررو، اما، با توجه به انتقادها می‌توان متوجه فاصله‌ی عظیمی که مارکس را از دوران ما جدا می‌کند، شد.

نگرش مارکس به مسائلی چون جنبش مستقل زنان، سخت محدود و «ویکتوریایی» می‌نماید، زبان او به ملاک امروزی، سرشار از عبارات و مجازهای ضد زن است، عبارات و سخره‌گری‌های ضد یهود در آثارش یافتنی است، شماری از عوارض ویرانگر رشد تکنولوژی را دست‌کم گرفته، و بی‌اعتقادی‌اش به امکان پیدایی و تحکیم دولت دمکراتیک بورژوایی به نظر نادرست می‌آید. روشن است که وقتی او قاعده‌ی «دیکتاتوری پرولتاریا» را به کار می‌برد، از آن دفاع می‌کند، و حتی آن را دستاورد نظری کار خود به حساب می‌آورد، چه واکنش‌های تندی را در خواننده‌ی آزاداندیش امروزی بر می‌انگیزد. حتی اگر دیکتاتوری پرولتاریا را به معنای مورد نظر او به عنوان «دیکتاتوری اکثریت افراد جامعه» بدانیم، در سخن سیاسی امروز باز امری

[٤] این نکته را مارکس با همین صراحت و روشنی در نامه‌ای به فریدریش بلت (۲۳ نوامبر ۱۸۷۱) آورده است (م ب: ٢٥٤).

ناپسند و غیر قابل دفاع خواهد بود. شماری از پیروان مارکس نپذیرفته‌اند که نظریه‌ی فقر روزافزون طبقه‌ی کارگر ساخته‌ی او باشد، اما می‌توان نادرستی نتایجی را که استوار به درونمایه‌ی دوقطبی شدن جامعه‌ی مدرن است، و در آثار او یافتنی است، به اعتبار تجربه‌ی تاریخی اثبات کرد. نباید از سر خامی و تعصب، هر خطای نظری، و هر پیش‌بینی نادرست او را توجیه کرد. اما، کدام فیلسوف و نظریه‌پردازی را سراغ دارید که هیچ اشتباهی در کارش نبوده، و هرچه گفته در تجربه‌ی عملی و تاریخی درست از کار درآمده باشد؟

مگر ما به شرط درستی تام یک نظر به آن دقت می‌کنیم؟ مگر قرار نیست که ما دامنه‌ی ارتکاب خطاها را بپذیریم؟ مگر به این دلیل که ارسطو مردسالار بود و به نظر می‌رسد که حتی در انسان بودن زنان هم شک داشت، یا به این علت که کانت سیاهان را فرودست می‌دانست، از اندیشیدن به آثار آنان بی‌نیاز می‌شویم؟ برخی از اندیشگران نامدار در برداشت‌های فلسفی و علمی، یا در باورهای اجتماعی و سیاسی خود، یا در زمینه‌ی روش، و حتی در قلمرو عمل، خطاهای بزرگی مرتکب شده‌اند، اما ما (البته نه چندان آسان) می‌پذیریم که این همه بهای خطر کردن در میدان اندیشه است، و به همین دلیل آنان را از افق دانایی و بحث خود دور نمی‌کنیم، به آن‌ها محتاج و از جنبه‌هایی خاص مدیون باقی می‌مانیم. دانسته‌ایم که آنچه در کار فکری آن‌ها درست می‌نماید و به ما یاری می‌دهد، همیشه (یا تقریباً همیشه) همراه بوده با خطاهای نظری، فکری و حتی اخلاقی. به همین دلیل، مارکس نیز برای ما زنده است، با او گفتگو می‌کنیم، از آثارش سود می‌بریم، و در عین حال، حتی لحظه‌ای لبه‌ی تیز تیغ انتقاد را از سوی او برنمی‌گردانیم.

میشل فوکو یک بار گفته بود: «مارکسیسم مثل یک ماهی است که در آب سده‌ی نوزدهم شنا می‌کند، این ماهی در آب سده‌ی بیستم می‌میرد». کتاب حاضر می‌کوشد تا صحت حکم فوکو را درباره‌ی اندیشه‌های خود مارکس و نه درمورد مارکسیسم بیازماید. تجربه‌ی واقعی و عملی که ملاک مورد قبول مارکس هم بود، درستی گفته‌ی فوکو را، چون با مبتدای مارکسیسم مطرح شود، ثابت می‌کند، اما جایی که با اندیشگر، فیلسوف یا دانشمندی روبروییم که تلاش برای درک مبانی فکری او می‌تواند موجد پرسش‌هایی تازه شود، چشم پوشی از کار فکری‌اش، آن هم با ادعای مرگ آن اندیشه، کاری نابخردانه می‌نماید. ما باید بتوانیم که اندیشه‌های آن

متفکر را به روزگار خود منتقل کنیم، و به آن‌ها رها از تاویل‌های پیشین بیاندیشیم. مهم‌تر، باید در بررسی کارهای او به این نکته نیز توجه کنم: نااندیشیده‌ها در کار او کدامند؟

۲. «پرسش تقوای اندیشه است»

با یادآوری عبارت مشهور هیدگر در پایان مقاله‌اش درمورد تکنولوژی، می‌کوشم تا به خواننده نشان دهم که چرا بنیاد کتابی که در دست دارد، پرسش‌گری است، و نه پاسخ گویی.[۵] یکی از اهداف کتاب حاضر این است که قلمرو اندیشیدن به سئوال‌ها را از آنچه هست بیشتر بگشاید. در این خوانش نوشته‌های سیاسی مارکس می‌کوشم تا پرسش‌هایی مهم را پیش بکشم: آیا مفهوم آزادی‌ای که مارکس مطرح کرده هنوز معتبر است یا نه؟ آیا در سیاست مدرن جایی هست که بدون توجه به اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی مارکس شناخته نشود؟ در پرتو این دو پرسش کلیدی می‌توان مسیر پرسش‌ها را ادامه داد، و به همان سئوالی رسید که متن حاضر با آن آغاز شده: آیا اندیشه‌ی مارکس به راستی بی‌اثر شده و دیگر هیچ پیامی برای ما ندارد؟ چون به سئوال بالا بیاندیشیم، رشته‌ای دیگر از پرسش‌ها شکل می‌گیرد: تاویل کمونیسم روسی از نظریه‌های مارکس (یعنی لنینیسم) تا چه حدّ به واقعیت اندیشه‌ی او نزدیک است؟ آیا می‌توان گفت که «مارکسیسم غربی»، تاویلی نزدیک‌تر به متن اندیشه‌های مارکس را ارائه می‌کند؟ آیا مارکسیسم غربی اصطلاح دقیقی است؟ آیا عناوینی از این دست، سبب نمی‌شوند که تفاوت‌های فکری در کار نظریه‌پردازان نادیده گرفته شوند؟ از سوی دیگر، آیا می‌توان فکر مارکس را چنان که بود، رها از تاویل‌های نسل‌های بعدی شناخت؟ آیا ارائه‌ی تاویل دیگرگونه‌ای از اندیشه‌ی او ممکن است؟ این پرسش آخر ناگهان ما را با انبوهی از سئوال‌های اساسی و دشوار روبرو می‌کند: آیا می‌توان روش کار مارکس را از محتوای حرف‌هایی که زده جدا کرد؟ آیا نوآوری مارکس به همان «مساله‌ی روش» محدود می‌شود؟ آیا اصولاً دیالکتیک مارکسی اجازه می‌دهد که به سادگی روش را از محتوای بحث‌ها جدا کنیم؟ با توجه به کارهای

[۵] M. Heidegger, "The question concerning technology", in: *The Question Concerning Technology and other Essays*, Trans. W. Lovitt, New York, 1977, p. 35.

اقتصادی مارکس چگونه می‌توانیم شیی‌وارگی مناسبات تولیدی سرمایه‌داری را به روابط بنیادین انسانی در زندگی مدرن گذر دهیم؟ چگونه می‌توانیم انتقادهای مارکس از مدرنیته را به قلمرو اندیشه‌ی پسامدرن منتقل کنیم؟ آیا مارکس اندیشگر تکنیک بود؟ آیا نظریه‌ای بدیع در فلسفه‌ی تاریخ ارائه کرده؟ اینجاست که دوباره می‌پرسیم: سهم مارکس در شکل‌گیری مفاهیم بنیادین سیاست مدرن و نظریه‌ی اجتماعی و جامعه‌شناسی چه بود؟ او چه تاویلی از بخردانگی، و چه تعبیری از نابخردی مناسبات تولیدی و اجتماعی داشت؟ واقعیت و نیز حدود رئالیسم فلسفی از نظر او چه بود؟ به چه چیز می‌گفت حقیقت؟ اساساً آیا درک او از حقیقت برای ما که پس از نیچه زندگی و فکر می‌کنیم سودی دارد؟ آیا مارکس یک انسان‌گرای سده‌ی هجدهم، یا یک علم باور سده‌ی نوزدهم بود؟ آیا ماتریالیسم او که قرار بود غیر جزمی و رها از طبیعت‌گرایی فویرباخی باشد هنوز هم کاری از پیش می‌برد؟ آیا برداشت‌های فلسفی او از دیالکتیک، شناخت، حس، ماده، و... هنوز اعتباری دارند؟ آیا دیدگاه او درباره‌ی سرشت انسان پذیرفتنی است؟

روشن است که این پرسش‌ها به سرعت پاسخ نمی‌یابند، اما هریک راهگشای انبوهی مسائل تازه و معضل‌های فکری هستند. در این کتاب فقط جنبه‌ای خاص از مسائل و رشته‌ای از پرسش‌ها مطرح شده‌اند. می‌کوشم تا به یاری نوشته‌های خود مارکس دریابم که بحث او درباره‌ی خرد سیاسی، آزادی سیاسی، برابری انسانی و مفاهیم کلیدی‌ای از این دست چیست. کتاب از این چشم انداز به تعمیق زمینه‌ی پرسش‌هایی می‌پردازد: آیا اندیشه‌ی نقادانه‌ی مارکس به کار فهم دشواری‌های مدرنیته می‌آید؟ آیا می‌تواند دست‌کم به شماری از مسائل دوران ما، یعنی روزگار نیهیلیسم تکنولوژیک، پاسخ بدهد؟ آیا می‌تواند به ساختن بدیلی در مقابل نظم نوین جهانی و نظام نولیبرالیستی یاری کند؟ آیا گفته‌ی دیوید مک للان که اندیشه‌ی مارکس را تاثیرگذارترین فکر بر کل علوم انسانی سده‌ی بیستم خوانده گزافه گویی است؟[٦] آیا شبح مارکس چنان که ژاک دریدا گفته همچون شبح پدر هملت به ما هشدار نمی‌دهد که حقیقت چیست، و راه عمل کدام است؟

[6] D. Miller and ohters eds, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, 1987, p. 322.

۳. اهمیت مارکس

گئورگ لوکاچ که یکی از مهمترین متفکرانی است که در عرصه‌ی سخن «مارکسیسم غربی» پدید آمده ، در سرآغاز فصل «شیی‌وارگی و آگاهی پرولتاریا» در کتاب ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** نوشته: «تصادفی نیست که مارکس ناگزیر شد با تحلیل کالا کار خود را آغاز کند، وقتی در دو اثر بزرگ دوران کمال فکری‌اش کوشید تا تصویری از تمامیت جامعه‌ی سرمایه‌داری ارائه، و سرشت اساسی آن را آشکار کند. چرا که در مرحله‌ی کنونی تکامل انسانی، هیچ پرسشی نیست که سرانجام به این موضوع بازنگردد، و هیچ پاسخی نیست که نتواند در راه‌حل معمای ساختار کالا پاسخ داده شود... مساله‌ی کالاها را نباید به مثابه‌ی موضوعی منزوی، یا حتی همچون مساله‌ی مرکزی اقتصاد درنظرگرفت، بل باید آن را مساله‌ی مرکزی و ساختاری جامعه‌ی سرمایه‌داری در تمام جنبه‌های آن دانست. فقط در این صورت است که ساختار مناسبات کالایی می‌تواند الگوی همه‌ی شکل‌های ابژکتیو جامعه‌ی سرمایه‌داری، همراه با تمامی شکل‌های ذهنی خوانا با آن‌ها باشد.»[۷] این اندیشه‌ی مرکزی که تولید کالایی در سازوکار و تحول‌های اقتصاد بازار آزاد مساله‌ی محوری و ساختاری مدرنیته است، و نتیجه‌ی نظری آن یعنی این نکته که با برجسته‌سازی ساختار مناسبات کالایی همچون سرنمون و الگوی کلی تمامی شکل‌ها و روابط ابژکتیو و کل دستاوردهای سوبژکتیو جامعه‌ی مدرن (آنچه فرهنگ مدرن می‌خوانیم)، راه ما به سوی کشف راز و رمز شیی‌وارگی‌گوهری مناسبات تمدن مدرن، بیگانگی انسان با محصول کارش و با دیگر انسان‌ها و با مناسبات اجتماعی، و ازخود بیگانگی انسان مدرن گشوده می‌شود، هردو دستاورد کار فکری مارکس هستند، و در بحث از بحران مدرنیته، کلیدی‌اند. فهم مارکس از شیی‌وارگی آگاهی زمانی که به پیشرفت فکر فلسفی و علمی در روزگار مدرن می‌اندیشیم، یا کار خود را متمرکز بر مساله‌ی مهم بحران دانش علمی می‌کنیم، باز نمایان می‌شود. آنچه او در مورد تولید دانایی در جامعه‌ی سرمایه‌داری بیان کرده، و سرچشمه‌ی آن به همان مفاهیم شیی‌وارگی، بیگانگی، و ازخود بیگانگی باز می‌گردد که در نخستین دوره‌ی کار فکری‌اش شرح داده، و سپس در ***گروندریسه*** و ***سرمایه*** ادامه داده (به طور خاص توجه کنیم به بخش چهارم از نخستین فصل ***سرمایه*** یعنی «بت وارگی کالاها»)، هنوز با همان

[۷] G. Lukacs, *History and Class Conciousness*, tra. R. Livingston, London, 1971, p. 83.

قدرتی که او در سده‌ی نوزدهم از آن‌هـا یـاد می‌کـرد بـاقی و معتـبر اسـت. مـارکس از نابخـردی و آشـوب تولید اقتصاد سرمایه‌داری به عنوان امر متضاد خردبـاوری مدرنیتـه بحث کرده است. هسته‌ی مرکزی این بصیرت در نوشته‌های میشل فوکـو، ژیـل دلـوز و ژان ـ فرانسوا لیوتار و در کار فکری شمـاری از ناقدان مدرنیته ادامه یافتــه، و نمی‌شـود نقش مارکس را در دامن زدن به این بحث نادیده گرفت. امروز می‌توان براساس نظـر او نشان داد که آن خردباوری ادعایی چیزی جز همـین نابـخردی که خود را در مناسبات شیـی‌واره‌ی اجتماعـی، و در دل این وجه تولید می‌نمایـاند، نبـود. (اینجـا همـانندی‌ای شگفت آور میان بحث مارکس و نوشته‌های هیدگر یافتنی است کـه از نظـر بسـیاری از اندیشگران دور مانده است).

اهمیت مارکس، و آنچه سبب می‌شود که او فراموش نشود، ناشی از تصویری اسـت که در پی تحلیلی ریزنگارانه از سرمایه‌داری ارائه کرد. تصویری که به گمـان شـماری از نظریه‌پردازان هنوز هم معتبر است. به عنوان مثال، الکس کالینیکس بر این باور است که «انقلاب ۱۹۸۹» یعنی فروپاشی نظام کمونیســتی در اروپـای شـرقی و سـپس در اتحـاد شوروی بی‌شک پیروزی سرمایه‌داری بوده است، اما پیروزی‌ای که «امروز، مارکسیسم را بیشتر مطرح نشان می‌دهد». او در کتاب ***انتقام تاریخ*** علیه دمکراسی لیبرال بحث کرده و همچـون نوربرتو بوبیو تلاش کرده تا نشان دهـد کـه لیبرال‌هـا در مـوارد مهمـی چـون مشارکت مـردم در تعیین سـرنـوشت خود و دخـالت آن‌ها در نظام و زندگـی سیاسـی، نظارت از پایین، و حتـی در آزادی مردم بــه معتــرض بـودن و اصلاح‌گـری شکسـت خورده‌اند.[۸] من به این نکته در فصل هفتم کتـاب حـاضر بـازخواهم گشـت، امـا اینجـا تاکیدم بیشتر بر بحث ایـن نظریه‌پرداز در زمینـه‌ی مطرح بـودن، و فعلیـت اندیشـه‌های مارکس است. او معتقد است که دست‌کم از سـه جنبـه مـی‌تـوان بر این اعتبار پافشاری کرد: ۱) آنچه مارکس حتی پیش از این که به طور دقیق و شیوه‌دار به مطالعات اقتصادی بپـردازد، از وجه تولـید سرمایه‌داری در ***مانیفست حزب کمونیست*** ترسـیم کـرد، و آن را وجه تولیدی انقلابی‌ای خواند که «منش جهان وطنی به تولید و مصرف داده»، و «جهانی را بنا به تصویر خودش آفریده است»، امروز حتی بیش از ۱۸۴۸ درست اسـت. درواقـع

[8] Callinicos, A, *The Revenge of History, Marxism and the East European Revolution*, Cambridge, 1991.

آن زمان گرایش‌هایی به سوی تولید جهانی وجود داشت، که امروز آن گرایش‌ها تحقق یافته‌اند. آنچه چه بسا به چشم معاصران *مانیفست* شیوه‌ی بیان مجازی می‌آمد، امروز واقعی می‌نماید. ۲) مارکس پس از مطالعات اقتصادی خود، در *گروندریسه* و دیگر یادداشت‌هایش از عدم ثبات اقتصادی یاد کرد. هنوز هم تحلیل او از گرایش اقتصاد سرمایه‌داری به سوی بحران‌های دوره‌ای اشباع تولید معتبر است. نظریه‌های اقتصادی نوکلاسیک که بحران‌ها را عوارض موقتی رشد اقتصادی می‌دانند، در برابر قاطعیت روش مارکس که از بحران‌های ساختاری یاد می‌کند، رنگ می‌بازند. کالینکس یادآور شده که فقط در دهه‌ی ۱۹۹۰ سرمایه‌داری گرفتار سه بحران اقتصادی و مالی بوده که هریک می‌توانند اطمینان به کارکرد و تصحیح خودکار این نظام اقتصادی را زیر سئوال ببرند. ۳) استدلال بنیادین مارکس از رابطه‌ی انباشت سرمایه با استثمار کارگران دستمزدی هم با توجه به عوارض سیاست‌های نومحافظه کارانه (از قبیل تاچریسم) معلوم می‌شود، و هم نتیجه‌ی اجتماعی و سیاسی‌ای که مارکس به دست می‌آورد، یعنی ظهور طبقه‌ی همبسته و «برای خود» کارگر که می‌تواند به خود سازمان دهد، و رهایی‌اش کار خود اوست همچنان درست می‌نماید. جدا از نظریه‌های متنوعی که در سال‌های اخیر محو طبقه‌ی کارگر را به دلیل انقلاب الکترونیک و رشد تکنولوژی و غیره پیش کشیده‌اند، اعتصاب‌های چند سال پیش در فرانسه نمونه‌ای است از زنده بودن درونمایه‌ی مرکزی نظر مارکس.[۹]

پیش از بحثی دقیق و ریزنگارانه درمورد اندیشه‌های مارکس، نمی‌توان با سه نکته‌ی بالا به طور کامل موافقت کرد. برای مثال، نکته‌ی دوم ما را به مباحث مفصلی که در دو دهه‌ی گذشته در رد و قبول نظریه‌های اقتصادی مارکس درمورد بحران درگرفته‌اند، می‌کشاند. به ویژه که به نظر می‌رسد مارکس تصوری کلی‌تر از «بحران سرمایه‌داری معاصر» نیز پیش می‌کشید، که بحث درباره‌ی آن خود نیازمند کتابی مستقل و مفصل است، و من به اشاره‌ای در پایان فصل پنجم کتاب حاضر آن را مطرح کرده‌ام. از سوی دیگر، نکته‌ی سومی که کالینیکس پیش کشیده، ما را به نتیجه‌ی مهمی می‌رساند: اهمیت مارکس صرفاً در تصویری یافت نمی‌شود که از او یک نظریه‌پرداز، یا تحلیل‌گر موشکاف نظام سرمایه‌داری و مناسبات تولیدی آن می‌سازد. اعتبار این همه به جای

[9] A. Callinicos, *Social Theory, A Historical Introduction*, London, 1999, pp. 316-317.

خود، اما فعلیت اندیشه‌ی مارکس در منش جانبدارانه‌ی نگرش او، در تاکیدش بر بصیرت طبقاتی و در نتیجه پافشاری‌اش بر اهمیت پیکار طبقاتی است. کورنلیوس کاستوریادیس که سال‌های طولانی زندگی‌اش را در فعالیت عملی در احزاب افراطی چپ گذراند، در واپسین سال‌های زندگی‌اش، وقتی به اندازه‌ی کافی از سیاست‌های احزاب کمونیست و برداشت‌های استالینی انتقاد کرده و با آن‌ها جنگیده بود، و به سیاست از منظری تازه می‌نگریست، در توضیح اهمیت کار مارکس نوشت که نکته‌ی یکسر تازه و اصیل در اندیشه‌ی مارکس و یکتایی مطلق فکر او در این است که او سرچشمه‌ی حقیقت را (به ویژه در زمینه‌ی سیاسی) نه در آسمان، و نه در کتاب‌ها و عقاید، بل در فعالیت‌های انسان‌های زنده و موجود در جامعه جستجو می‌کرد. طرح تازه‌ی مارکس این بود که حقیقت را می‌توان با توجه به پیکار کارگران و سرمایه‌داران فهمید.[۱۰] در این گفته نکته‌ای مهم یافتنی است. خود مارکس کارش را نه فقط بازتاب پیکار طبقاتی در آگاهی و نظریه می‌دانست بل معتقد بود که فقط از این زاویه می‌توان آن را فهمید. او نه فقط در زندگی شخصی خود کار تدریس و پژوهش در دانشگاه را طرد کرد، و زندگی خانواده‌اش در فقر و مصیبت مهاجرت را بر امکانات رفاهی و منزلت اجتماعی ناشی از تدریس ترجیح داد، بل همواره با نوعی تحقیر از «حضرات دانشگاهی» یاد کرد، و هیچ فرصتی را از دست نداد تا وابستگی نظام آموزشی کشورهای صنعتی و مفهوم مدرن علم را به منافع سرمایه‌داران، فاش کند. از این رو، همواره پافشاری داشت که آثار خود او را هم باید در افق پیکار طبقاتی جای داد، خواند، و تاویل کرد.

در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی سده‌ی بیستم، در غرب، به مارکس چندان اعتنا نداشتند. در ایالات متحد آمریکا، در مقابل مواردی استثنایی چون نوشته‌های سی رایت میلز که ارج کار مارکس را دانسته بود، انبوهی از نویسندگان و دانشگاهیان کار او را ایدئولوژیک می‌خواندند و جدی نمی‌دانستند. به عنوان مثال، تالکوت پارسونز در دو کتاب مشهورش که تاثیر زیادی بر رشد جامعه‌شناسی در ایالات متحد نهاده بودند، یعنی ***ساختار کنش اجتماعی*** (۱۹۳۷)، و ***نظام اجتماعی*** (۱۹۵۱)، چند صفحه بیشتر به مارکس اختصاص نداده بود، آن هم برای مردود دانستن اندیشه‌های او، اما همین پارسونز صدها

[10] C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, 1986, p. 74, 81.

صفحه درمورد ماکس وبر، امیل دورکیم، و ویلفردو پارتو (که در قیاس با مارکس در حاشیه جای می‌گیرد) نوشته بود. پس از دهه‌ی ۱۹۶۰، با رادیکالیسم ناشی از جنبش ضد جنگ ویتنام، و رشد جنبش دانشجویی در ایالات متحد و اروپا، توجه به مارکس آغاز شد. از سوی دیگر، انتقاد قدیمی‌ای که پایه‌ی مباحث نظری او را «ایدئولوژیک» می‌خواند، سست شد. رشد نظریات تازه‌ای در فلسفه‌ی علم (چون اندیشه‌های تامس کوهن و پل فایرابند)، گسترش سخن هرمنوتیکی در علوم انسانی، افزایش توجه به نظریه‌ی انتقادی آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه، حتی گسترش خردباوری انتقادی کارل پوپر و هم فکران‌اش، و سرانجام پیدایش سخن پسامدرن و نسبی نگری‌ای که به همراه آورد، همه سبب شدند که دیگر بیشتر متفکران و دانشگاهی‌ها بپذیرند که جامعه‌شناسی رها از ارزش اساساً وجود ندارد. این نیز روشن شد که آثار و اندیشه‌های وبر و دورکیم کمتر از نوشته‌های مارکس «ایدئولوژیک» نیستند. تازه، مارکس از یک نظر برجسته دانسته شد، این که آشکارا ایدئولوژی خود را بیان می‌کرد، و آن را در حجاب سخن علمی نمی‌پوشاند.

٤. کدام مارکس؟

به گمان مارکس علم جانبدار است. هدف من در کتاب حاضر این نیست که مارکس را به بهای فراموش کردن این که او یک نظریه‌پرداز ضد سرمایه‌داری، و مبارز راه رهایی پرولتاریا بود، تا حدّ یک دانشمند و اندیشگر فرهنگستانی و دانشگاهی «بالا ببرم»، (و با اطمینان می‌نویسم که چنین کاری از نظر خود او در حکم «تنزل» بود). برعکس، مایلم بر این نکته تاکید کنم که مارکس برای این می‌نوشت که نظام موجود را دگرگون کند. این به ظاهر انتظاری بزرگ از کار فکری و نویسندگی است. اما از یاد نبریم که سخن فلسفی در بنیاد خود با دگرگونی سروکار دارد. همه‌ی فیلسوفان به قصد دگرگون کردن ذهن مخاطب بحث می‌کنند، و می‌نویسند. فلسفه، و چنان که موریس بلانشو نشان داده زبان و نوشتار، با دگرگونی پیوسته‌اند. حتی محافظه کارترین اندیشگران هم که وظیفه‌ی خود را دفاع از نظم مستقر و شیوه‌های رایج زندگی و کار می‌دانند، با بحث کردن و نوشتن می‌خواهند نظر کسی دیگر را به سود دیدگاه خود عوض کنند. آنان بازی‌ای را آغاز می‌کنند که خود از نتیجه‌ی آن بنا به منطق بی‌خبرند، افق انتظارهای مخاطب خود را دگرگون می‌کنند، و با این دگرگونی راه را بر تاویل‌های تازه و شاید تازه شدن

مناسبات انسانی می‌گشایند. به همین شکل، متفکری رادیکال که آگاهانه آن تازگی را می‌خواسته، و دگرگونی را سرلوحه‌ی کار فکری‌اش قرار می‌داده، نمی‌تواند ما را در افق انتظارهای خودش محدود کند. مارکس باید نه فقط در سطح بیان یعنی در متن گفته‌هایش، بل در ژرفای زبان چیزها را دگرگون می‌کرد. از این رو، ما ناگزیر از محتوای حرف‌های او فراتر می‌رویم، و او را جایی دیگر در کار ویران‌گری و بازسازی می‌یابیم. ناچاریم که افق انتظاری بارها فراخ‌تر از آنچه او خود پیشنهاد می‌کرد بیافرینیم.

هرچه هم بکوشیم تا اندیشه‌ی مارکس را در همان جایگاهی که خود او برای خود فراهم آورد (یا خواهان آن بود) یعنی جایگاه یک مبارز پرولتری بررسی کنیم، اما نمی‌توانیم پنهان کنیم که از همان آغاز بررسی، او را در مقامی دیگر نیز می‌یابیم. فراتر از نیّت و مقصود او به عنوان یک مولف، تا جایی که ما با آثارش به عنوان متون روبرو می‌شویم، این پیش فرض که همه را باید به عنوان نوشته‌های یک مبارز پرولتری مطالعه کنیم تنها یکی از عناصر «افق‌های انتظار»ی است که می‌توان آثار را در آن جای داد و خواند. بنا به حکم اصلی هرمنوتیک ادبی مدرن و آیین زیبایی‌شناسی دریافت، نیّت مولف در فهم معناهای متون ارزش و اعتباری ندارد، و خواننده آزاد است که هر متن را در افق انتظارهایی تازه جای دهد، و خوانش خود را با پیش‌نهاده‌هایی جدید آغاز و درنتیجه به تجربه‌ی ساختن معناها اقدام کند. هیچ خوانش متنی نمی‌تواند از منش تاویلی و ابداع معناهای تازه رها شود، و دامنه‌اش فقط به کشف معناهای مورد نظر مولف محدود شود، یا در افق پیشنهادی مولف جای گیرد. به همین دلیل تمامی نوشته‌های مارکس رها از راهنماهایی که خود او پیشنهاد می‌کرد (یا دیگران به نام او پیشنهاد می‌کنند) خوانده می‌شوند، و فهم آن‌ها جز به معنای بنیان نهادن تاویل‌هایی تازه نیست.

پرسش «کدام مارکس؟» ما را در آستانه‌ی بحثی دیگر نیز قرار می‌دهد. ما درمورد مارکس همچون هر متفکر اصیل دیگری نمی‌توانیم ادعا کنیم که «فقط با یک نفر روبروییم». در عمل، همواره در جریان خواندن آثار مارکس با چند مارکس روبرو می‌شویم. با انکار وحدت بنیادین هویت سوژه‌ی مدرن، هر ادعایی را در مورد وجود یک مارکس نهایی رد می‌کنیم. برای ما وجود کسی که همواره یک‌سان بماند ممکن و قابل تصور نیست. فرض وجود آثاری که در طول چندین دهه براساس نیّت، هدف و نقشه‌ی واحدی نوشته شوند، و بعدها به یاری آن همه شناخته و توجیه شوند قابل

اثبات نیست. مارکسی که از آغاز بلوغ جسمانی و فکری تا دم مرگ وفادار به یک اصل یا یک آرمان مقدس مانده باشد ارزانی لنینیست‌ها. این که مارکس «چه در سر داشته» و «چه می‌خواسته بگوید» برای من مهم نیست. فهم بازی زبان، شیوه‌ی بیان، صورت‌بندی آگاهی و دانایی دوران با مارکس مهم است. از این رو، باور نمی‌کنم متونی که او پدید آورده صرفاً شکل خارجی اندیشه‌هایی هستند که او می‌خواست آن‌ها را بیان کند. نمی‌پذیرم که فقط یک امضاء تمامی آن متون را به همدیگر پیوند دهد، و به وحدتی موضوعی و درونی بکشاند. چنین موضعی بیش از آن که استدلالی در راستای اثبات همخوانی و به سامانی متون باشد، اثبات ساده‌ی کارکرد نگرشی متافیزیکی است.

مارکس مثل هر آدم دیگری هزاران بار زندگی کرد. آن همه رویدادهای زندگی شخصی، تاریخی و سیاسی، آن همه دگرگونی، تاثیرپذیری‌ها و تاثیرگذاری‌های متفاوت، آن همه نفوذ آشکار در سخن‌های گوناگون نشان می‌دهد که ما با یک نفر، یک سوژه‌ی واحد که همواره بر یک روش و به یک سان زیسته، اندیشیده و عمل کرده، روبرو نیستیم. شیوه‌های گوناگون بیان او، سبک‌های متفاوتی که به کار گرفت، غنا و تنوع روش مطایبه آمیز نثرش، آموزه‌های متفاوت‌اش، هرگز تن به یک سرچشمه‌ی واحد نمی‌دهند. محور نهایی شکست‌ناپذیری در آثارش وجود نداشت. حتی اگر بگوییم که عمری به پیکار طبقاتی از زاویه‌ی نگاه طبقه‌ی محروم کارگر نگریسته، باز باید اعتراف کنیم که دو نگاه از یک زاویه هرگز نمی‌توانند به یک نگاه فروکاسته شوند. عظمت کار یک انقلابی در این است که هرگز به یک سرچشمه‌ی واحد کاهش نیابد.

۵. سیاست مدرن و سهم مارکس

مارکس هرگز اثر مستقل، نظام‌مند و کاملی درباره‌ی نظریه‌ی سیاسی ننوشت. چنین می‌نماید که در بخش اعظم دوران کار فکری‌اش نظریات سیاسی‌ای بنا به نیازها و ضروریات پیکار هرروزه ارائه کرد. از او حتی یادداشتی هم در مورد آنچه می‌خواست به عنوان مجلد چهارم *سرمایه* «درباره‌ی دولت» بنویسد، باقی نماند. «آثار سیاسی» او به سودای ارائه‌ی نظریه‌ی منسجم و جهانشمولی در قلمرو فلسفه‌ی سیاست نوشته نشده‌اند، در اصول و مبانی آنچه حتی در روزگار او «علم سیاست» خوانده می‌شد، بحثی ندارند، و صرفاً بنا به ضرورت دخالت در پیکار کارگران و جهت روشن‌گری رویدادهای روز نوشته شده‌اند. یادآوری مارکس در پیشگفتار به دومین چاپ هجدهم

برومر لویی بناپارت که این اثر «زیر فشار مستقیم رویدادها» نوشته شده (ه ب:۳، ب آ-۱: ۳۹٤) به راستی درمورد تمامی آثار سیاسی‌اش صادق است. در جستجوی بنیاد نظری برخی از اندیشه‌ها و مواضع سیاسی او گاه ناچار می‌شویم که به موشکافی در نوشته‌های اقتصادی او متوسل شویم. آثار سیاسی او منش تجربی دارند و حتی در برخی از مهمترین آن‌ها حکم‌هایی متناقض آمده‌اند. زیرا نظر او در جریان نگارش آن‌ها عوض می‌شد. برای نمونه، در حالی که سلسله مقاله‌های مشهور به ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** با قطعی دانستن رویداد انقلاب اروپایی در آینده‌ی نزدیک آغاز می‌شوند، با انکار همین نکته پایان می‌گیرند. از سوی دیگر، مارکس بنا به ملاحظات سیاسی و رعایت اصل پنهانکاری گاه مسائلی را به زبانی رمزی می‌نوشت، به گوشه و کنایه متوسل می‌شد، یا منابع اطلاعی خود را ذکر نمی‌کرد. این همه امکان نتیجه‌گیری از نوشته‌های سیاسی او را که بیشتر در حد مقاله‌ها، جزوه‌ها، بیانیه‌ها، پیام‌ها، یادداشت‌ها و نامه‌ها هستند، دشوار می‌کند.

مارکس را نمی‌توان به معنای دقیق یک فیلسوف سیاسی دانست. او هرگز فلسفه‌ای سیاسی که جامع و شیوه‌دار باشد ارائه نکرد. فیلیپ لاکولابارت و ژان لوک نانسی در نخستین مجلد کتاب ***بازی مجدد سیاست*** نوشته‌اند که در اندیشه‌ی مارکس «یک فضای خالی سیاسی» وجود دارد. به نظر آن‌ها مارکس به طور عمده از پژوهش‌های فلسفی خود به این نتیجه رسید که باید نظریه‌ای اجتماعی بنا کند، و اساس آن را هم بر پایه‌ی اقتصاد سیاسی بگذارد که امکان فهم جامعه‌ی مدنی را می‌دهد. از این رو «سیاست همچنان امر نااندیشیده‌ای در کار او باقی ماند».[11] این نکته با توجه به گفته‌ی مارکس جوان که خرد سیاسی درست به این دلیل که صرفاً سیاسی است، در فهم دشواری‌ها و تضادهای اجتماعی نابسنده و ناکاراست (م آ-۳:۱۹۹)، بهتر فهمیده می‌شود. برای طرح نکته‌ای کلی که نشان دهد مارکس به کدام جنبه‌ی زندگی سیاسی بی‌اعتنا بود، و نا اندیشیده‌های او در این زمینه کدام‌اند، از عبارتی یاری می‌گیرم که لویی آلتوسر درباره‌ی اقتصاددانان کلاسیک نوشته، و به گمان من به طور کامل شامل حال مارکس هم می‌شود. آلتوسر در کتاب ***خوانش سرمایه*** نوشته: «آنچه اقتصاد سیاسی نمی‌بیند چیزی از پیش موجود نیست که می‌تواند دیده شود، اما به چشم نمی‌آید. آنچه نمی‌بیند،

[11] Ph. Lacoue-Labarthe and J.-L. Nancy, *Rejouer la politique*, Paris, 1981, vol. 1, pp. 20-21.

چیزی است که خودش در جریان دستیابی‌اش به دانایی آن را تولید می‌کند، و پیش از این جریان وجود نداشته است. به دقت، همین تولید دانایی است که مساله‌ی ازنظر دور مانده‌ی آن است. آنچه اقتصاد سیاسی نمی‌بیند چیزی است که خودش می‌سازد، تولید پاسخی جدید بدون این که پرسشی در میان بوده باشد، و در همان زمان تولید پرسش‌های بعدی‌ای که از درون آن پاسخ جدید شکل می‌گیرند».[۱۲]

مارکس هم در جریان تولید دانایی، یعنی پیشبرد تحلیل جامعه‌ی سرمایه‌داری معاصر، نکته‌های نظری مهمی را پیش می‌کشید که نمی‌توانست تکامل آن‌ها را در جریان تحول بعدی سرمایه‌داری به طور کامل دنبال کند، و پیش‌بینی دقیقی از مسیر این تکامل به دست دهد. از مهمترین این موارد که در کتاب حاضر بر آن انگشت نهاده‌ام، فهم سازوکار فعالیت دولت دمکراتیک مدرن یا بوروژوایی است. مفاهیم و مسائلی در سیاست مدرن مطرح‌اند که از دیدگاه تکوین تاریخی خود به جنبه‌هایی از نظریات مارکس نیز مربوط می‌شوند، اما مارکس آن‌ها را مطرح نکرده بود: دولت رفاه، دولت حداقل (به عنوان راه حلی نظری بر تقابل دمکراسی محدود و استوار بر نمایندگی با دمکراسی مستقیم)، توضیح نظری و نقادانه‌ی مفاهیم مشروعیت، توافق، قرارداد، رواداری، گستره‌ی همگانی، فهم بوم‌شناسی به منزله‌ی نیرویی سیاسی، جنبش مستقل زنان، جنبش‌های آزادیخواهانه‌ی اقلیت‌های جنسی و... در مقابل مفاهیم و مسائلی هم هستند که در سیاست مدرن، و آنچه ما امروز امر سیاسی می‌خوانیم کلیدی‌اند و در نوشته‌های مارکس به آن‌ها توجه شده، و برخی در مرکز کار او قرار گرفته‌اند: برابری، عدالت، قدرت، اقتدار، رابطه‌ی مالکیت با حقوق، مساله‌ی ملی، موقعیت خاص جنگ، و البته منش طبقاتی دولت.

با توجه به نکته‌های بالا نمی‌توان با راجر تریگ نویسنده‌ی کتاب بسیار خوانده شده‌ی ***نظریاتی درباره‌ی سرشت انسانی*** (۱۹۸۸) موافق بود که نوشته: « هیچ اندیشگری به اندازه‌ی کارل مارکس بر ساختار سیاسی جهان مدرن تاثیری چنین ژرف نگذاشت. عقاید او تخم‌ریزی این همه انقلاب در سده‌ی بیستم بود. هرچند که این انقلاب‌ها برخلاف نظر او، در پیشرفته‌ترین کشورهای صنعتی روی ندادند».[۱۳] البته تریگ هم در

[12] L. Althusser and others, *Lire "le Capital"*, Paris, 1965, vol. 1, pp. 25-26.

[13] R. Trigg, *Ideas of Human Nature, An Historical Introduction*, Oxford, 1988 (1999), p. 136.

پیشگفتار ویراست دوم کتابش به سال ۱۹۹۹، با توجه به فروپاشی کمونیسم شوروییایی، تا حدودی گفته‌ی خود را تعدیل کرده است.[14] مساله، اما چنان که پیش‌تر نشان دادم، بر سر این نکته نیست. مساله‌ی اصلی در گزافه‌گویی تریگ درک او از «ساختار سیاسی جهان مدرن» است. این ساختار مفهومی بسیار گسترده است. درست است که از یک سو با انقلاب‌ها پیوند یافته است، اما قلمروی وسیع آن به هیچ رو محدود به انقلاب‌ها نمی‌شود. چگونه می‌توان نقش عظیم نظریه‌پردازان لیبرالی چون جان استوارت میل و الکسی دوتوکویل را در شکل‌گیری ساختار کنونی سیاست جهان از یاد برد، یا تاثیر ژرف ماکس وبر را بر فهم ما از منش بخردانه‌ی کنش‌سیاسی و سامان‌یابی زندگی سیاسی یا به قول تریگ ساختار سیاسی جهان مدرن بی‌اهمیت انگاشت؟ به دلایلی قدرتمند می‌توان ثابت کرد که این متفکران در آنچه ما امروز «سیاست» می‌خوانیم تاثیری عمیق‌تر، ماندگارتر و به معنای دقیق واژه سازنده‌تر از تاثیر مارکس داشته‌اند.

٦. دو معنای «مارکسیسم»

می‌توان برای لفظ مارکسیسم دو معنا متصور شد. معنای نخست نظریات شخص کارل مارکس است. چنان که برتل اولمن کتاب ***از خودبیگانگی، برداشت مارکس از انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری*** را با چنین معنایی از واژه‌ی مارکسیسم آغاز کرده است: «مارکسیسم به طور اساسی تاویل مارکس از سرمایه‌داری است، نتایج پایان ناگرفته‌ی پژوهش اوست درمورد این که چگونه جامعه‌ی ما کار می‌کند، چگونه تکامل می‌یابد، و گرایش به کدام سو دارد».[15] این تعریف نادرست نیست، اما باید به نکته‌ی مهمی توجه داشت. تاکید اولمن بر جنبه‌ی «پایان ناگرفته» تاویل مارکس اشاره‌ای است به این واقعیت که نباید نتایج بحث او را بنیان‌گذاری یک نظام نهایی و کامل بیان واقعیت بدانیم. درواقع نه فقط تاویل مارکس از سرمایه‌داری ناتمام مانده بود، بل دارای محور معنایی ثابت و همیشگی نیز نبود. فقط آنجا که اندیشه‌ی مارکس به آیینی جزمی تبدیل و همچون کیشی مذهبی معرفی شد، یعنی در اتحاد شوروی (که سرچشمه‌ی آن به مباحث داخلی بین‌الملل دوم سال‌ها پیش از انقلاب روسیه می‌رسید) «مارکسیسم» بار

[14] *ibid*, p. vii.

[15] B. Ollman, *Alienation, Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, 1977, p. xi.

معنایی اسطوره‌ای یافت، و «بیان کامل حقیقت پیکار طبقاتی» و «راهنمای عمل زحمتکشان» و از این نوع برچسب‌های مبالغه آمیز خوانده شد.

معنای دوم «مارکسیسم» آن را آیینی معرفی می‌کند که هرچند با مارکس آغاز شد، اما تاریخ‌اش فراتر از محدوده‌ی زندگی و فعالیت فکری او می‌رود، و تحلیل‌هایی را که دیگران، پس از او درمورد تکامل و گرایش‌های درونی سرمایه‌داری ارائه کردند (و می‌گفتند که سرچشمه‌ی نظری کارشان نوشته‌های او بوده) در بر می‌گیرد. درست به همین دلیل ما با یک مارکسیسم روبرو نیستیم. درواقع دریافت هر مجموعه‌ای از افراد از آموزه‌های مارکس (افرادی که هم نظر و در بیشتر موارد هم مسلک و هم حزب هستند) به اضافه‌ی آنچه خودشان از تکامل بعدی واقعیت و تاریخ دانسته و تاویل کرده‌اند، یکی از انواع «مارکسیسم» به شمار می‌آید. هانری لوفور در مقاله‌ای درباره‌ی نیچه به ضرورت بحث نوشته: «یک مارکسیسم وجود ندارد. برعکس گرایش‌ها، آیین‌ها، راه‌ها، و طرح‌های تحقیقی مارکسیست فراوان وجود دارند»[16] کمتر اندیشگری که خود را «مارکسیست» دانسته، حاضر شده مسوولیت اعمال و نظریات گرایش‌های دیگری را که خود مارکسیست می‌دانند، بپذیرد. همه تاکید می‌کنند که یک مارکسیسم وجود ندارد، بل انواع مارکسیسم وجود دارند. در این صورت چه ضرورتی دارد، و اساساً چگونه ممکن است که از آیینی کلی به عنوان مارکسیسم حرف بزنیم؟ کارل کرش در آوریل ۱۹۳۵ در سرآغاز مقاله‌ای با عنوان «چرا من یک مارکسیست هستم؟» نوشته که به نظرش کلیتی به نام «مارکسیسم» همچون یاد از دمکراسی به معنای کلی، استبداد به معنای کلی، دولت به معنای کلی ناروشن می‌آید. هر یک از این‌ها را باید در موقعیت تاریخی مشخص، مرتبط با عوامل اقتصادی، جغرافیایی، سنتی شناخت. انواع مارکسیسم نیز «با تفاوت‌های شناخته شده، و همچون کیش‌ها و گرایش‌ها» مطرح‌اند. هم به صورت ملی و هم در شکل بین‌المللی، نظام‌های متفاوت نظری و جنبش‌های عملی گوناگونی وجود دارند که خود را مارکسیست می‌خوانند. کرش می‌گوید که به جای بحث از مارکسیسم که ناگزیر اصولی کلی را پیش می‌کشد، شاید بهتر باشد که از موارد مشخص و عملی در جنبش پرولتری آغاز کنیم. ولی در ادامه‌ی بحث، خود او مواردی کلی را به عنوان مهمترین موارد اندیشه‌ی مارکس برشمرده. این موارد عبارت‌اند از:

[16] H. Lefebvre, “Nietzsche”, in: R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, London, 1999, p. 38.

۱) تمامی احکام مارکسیسم حتی آن‌ها که به نظر کلی می‌آیند، احکامی خاص هستند. [خود این حکم چطور؟] ۲) مارکسیسم نه امری اثباتی، بل امری انتقادی است. ۳) موضوع مارکسیسم نمی‌تواند جوامع موجود سرمایه‌داری در شکل اثباتی و برقرار باشد، بل جوامع سرمایه‌داری در حال زوال و از هم پاشی است. ٤) مساله‌ی اساسی مارکسیسم نه فهم‌تعمقی جهان، بل دگرگون‌سازی فعال (Prakische Umwaelzung) آن است.[۱۷] هر یک از این موارد سرچشمه‌ی بحث‌های متفاوت می‌تواند باشد. به عنوان مثال مورد آخر که یادآور نهاده‌ی یازدهم از «نهاده‌های انتقاد به فویرباخ» نوشته‌ی مارکس‌است، به‌گمان من می‌تواند نادرست، یا دست‌کم ناکامل و از نظر فلسفی گیج‌کننده، ارزیابی شود. پیشنهاد کرش بر این که ما از این فصل مشترک‌ها آغاز کنیم، خود سرچشمه‌ی بحث‌های بی‌پایان خواهد بود. درواقع، کرش بنا به فهمی خاص از دیدگاه مارکس این فصل مشترک‌ها را عنوان کرده، و نمی‌توانست بسیاری از «مارکسیست‌ها»ی دیگر را درمورد حقانیت و اصالت کار خود متقاعد کند. بهتر بود که او به همان آغازگاه بحث خود بازمی‌گشت و اعلام می‌کرد که فصل مشترکی برای «مارکسیسم‌ها» یافتنی نیست.

به نظر می‌رسد که برای معرفی اندیشه‌ی مارکس و محورهای معنایی متفاوتی که او پیش می‌کشید، بهتر است که اصطلاح «مارکسی» (Marxian) را به کار ببریم، و از کاربرد مارکسیسم به دلیل بار معنایی خاصی که در بالا به صورت دومین معنای آن تشریح شد، پرهیز کنیم.

۷. مارکس یا مارکسیسم؟

مشهور است که مارکس به لاسال گفته بود: «این نکته قطعی است که من مارکسیست نیستم».[۱۸] سرچشمه‌ی پیدایی اصطلاح «مارکسیسم» یک جدل سیاسی و نظری بود. در آغاز دهه‌ی ۱۸۵۰ اصطلاح «مارکسی» (Marxianer) از سوی هواداران گروه وایتلینگ علیه

[17] K. Korsch, *Three Essays on Marxism*, New York, 1072, p. 60.

[۱۸] انگلس چند بار این عبارت را از قول مارکس نقل کرده بود. مثلاً در نامه‌هایی به برنشتین در ۳-۲ نوامبر ۱۸۸۲، و اشمیت در ٥ اوت ۱۸۹۰ (م ب: ۳۹۲)، و شورای سردبیری نشریه‌ی آلمانی زبان «سوسیال دمکرات» در ۷ سپتامبر ۱۸۹۰. نقل از:
Dictionnaire critique du marxisme, eds. G. Labica and G. Bensussan, Paris, 1985, p. 713.

هواداران مارکس به کار می‌رفت. آن‌ها می‌خواستند دشمنی پیروان مارکس را با هواداران لاسال برجسته کنند. در داخل بین‌الملل کارگری هم گروهی را به طعنه «مارکسیست» و گاه «مارکس زده» یا Marxides می‌خواندند، تا دوری آن‌ها از پیروان باکونین را نمایش دهند. در سال ۱۸۸۲، یعنی یک سال پیش از مرگ مارکس، جزوه‌ای با عنوان «مارکسیسم و بین‌الملل» به زبان فرانسوی و به قلم پل بروس منتشر شد. شاید این نخستین نمونه‌ی طرح این لفظ به معنایی مثبت باشد. انگلس چند سال بعد در نوشته‌های خود واژه‌ی مارکسیسم را به‌کار برد. نمونه‌هایی‌هم وجود دارد که هواداران مارکس در نامه‌های خود به او از این اصطلاح استفاده کرده باشند، مثلاً ورا زاسولیچ در نامه‌ای به خود مارکس، در تاریخ ۱۶ فوریه‌ی ۱۸۸۱ این لفظ را به کار برده بود. مارکس اما، از رواج این اصطلاح راضی نبود و چنان که نوشتم خود را مارکسیست نمی‌دانست. او میان نیّت همیشگی خود که باید به سوسیالیسم یک منش علمی بخشید با این لفظ ذهن‌گرایانه و از نظر سیاسی فردگرایانه تضاد می‌یافت، و می‌ترسید که این واژه بر وجود یک فرقه درون کل جنبش کارگری دلالت کند. به همین دلیل او از «دو دسته موجودات» در کنگره‌های سن- اتین و روان حزب کارگری فرانسه که یکی از آن‌ها خود را «مارکسیست» می‌خواند با بیزاری یاد کرده (نامه به انگلس، ۳۰ سپتامبر ۱۸۸۲)، و انگلس نیز در نامه به لافارگ از «این به اصطلاح مارکسیست‌ها» با تحقیر نام برده است.[19] ولی به هررو باید گفت که استفاده‌ی فراوان انگلس از این واژه در دهه‌ی آخر زندگی‌اش به آن رسمیت و مشروعیت بخشید. به تدریج، لفظ مارکسیسم از کفر ابلیس هم مشهورتر شد، و محتوای آموزه‌های مارکس، و انبوهی از تاویل و تفسیرهای پیروان گوناگون او، را در برگرفت، از جمله واژه‌ی لنینیسم به دنبال آن آمد که نمی‌توانست چندان افتخاری برای مارکس باشد، و حتی برای تکمیل سرشکستگی، اندیشه‌های مارکس با «اندیشه‌های» افرادی چون مائو، انور خوجه، کیم ایل سونگ، و پل پت «کامل شدند!»

«این نکته قطعی است که من مارکسیست نیستم». بعدها مارکسیست‌های گوناگون کوشیدند تا این عبارت را بی‌اهمیت جلوه دهند، و آن را محصول رنجش مقطعی مارکس از هواداران فرانسوی‌اش بخوانند، و همچون انگلس به اسطوره سازی از مارکس

[19] *ibid*, p. 713.

بپردازند. ولی اینجا، لحن تند و گزنده‌ی مارکس و خشونت عبارت (که از ویژگی‌های آشنای شیوه‌ی بیان اوست) به یاری من می‌آید. مارکس با بیان صریح عبارت بالا نشان داده که حاضر نیست خود را مسوول کنش‌ها و باورهای سیاسی دیگران بداند. او کار خود را مستقل، و بارها برتر از کار کسانی می‌دانست که خود را شاگرد و هوادار او می‌خواندند. کتابی که در دست دارید، درباره‌ی مارکس است و نه مارکسیسم، می‌کوشد تا مارکس را از پیرایه‌ی آن همه تفسیرهای پیروان رنگارنگ او پاک کند. در این کتاب نه از تاویل‌های نخستین نسل پیروان او یعنی لافارگ، برنشتین، ببل، مرینگ، کائوتسکی، پلخانف، لابریولا و دیگران نشانی می‌یابید، و نه از آن همه تاویل‌های مارکسیست‌های روسی، چینی و غیره. کوشیدم تا مارکس را مستقل از کار کسانی که هر یک به گونه‌ای راه فکری و نظری او را ادامه دادند، معرفی کنم، مارکسی رها از مارکسیسم، و اکنون دیگر می‌توان نوشت مارکسی پس از مارکسیسم. مارکسی آزاد از تاریخی که با نام او آغاز کردند، خواه در قدرت‌ها و عظمت‌هایش، خواه در کاستی‌ها و زشتی‌هایش. کوشیدم کاری دشوار را به پیش ببرم: متنی جدا از تاویل‌های فراوانی که آن را پنهان می‌کنند، ارائه کنم. البته، می‌دانم که این نیز یکی از تاویل‌هاست و از این بازی هرمنوتیکی گریزی ندارم. همچنین می‌دانم که هرچه هم کارم را محدود به آثار خود مارکس کنم، باز واقعیت تلخی خود را به من و به خواننده تحمیل می‌کند: چندین نسل از مارکسیست‌ها به درجه‌های مختلف گرفتار درکی مکانیکی از «دگرگونی پدیدارهای فراساختاری به دلیل تغییرهای بنیاد اقتصادی» بودند. آنان براساس تاویل‌هایی جزم‌گرایانه آثار مارکس را می‌خواندند، تبلیغ می‌کردند، به عرصه‌ی پیکار طبقاتی می‌کشاندند، و همچون نیرویی مادی تحقق می‌دادند. کار ساده‌ای نیست که از این «شکل ظهور» بگذریم و به آثار خود مارکس بازگردیم، اما باید چنین کنیم.

نکته‌ی مهم به نظر من، فراتر از مارکسیسم می‌رود. در سخن فلسفی، تاکید بیش از حدّ بر اهمیت مکتب‌های فلسفی نادرست است، و موجب خطاهای نظری می‌شود. با برجسته کردن تعلق فیلسوفان به آیین خاصی همواره بر فصل مشترک‌ها و شباهت‌های صوری تاکید می‌شود و انفراد و خلوص اندیشه، منش یکتای خردورزی، که مهمترین نکته‌ها در کار فیلسوف است از یاد می‌رود. به نظر می‌رسد که برجستگی فصل مشترک‌ها بیشتر درمورد «مکتب»هایی صادق است که در پی رویداد اندیشه‌ی یک فیلسوف بزرگ ظاهر شده‌اند، به عنوان مثال نوافلاطونی‌ها و نوکانتی‌ها. در حالی ما

شماری از متفکران را در یک رده جای می‌دهیم که اندیشگر اصلی‌ای که کارش سرآغاز محسوب می‌شود، بارها برتر و فراتر از هر مکتب و آیینی کار کرده بود. فیلسوف بزرگ به گفته‌ی هیدگر نه به آیینی تعلق دارد و نه به معنای دقیق واژه می‌تواند سازنده‌ی یک مکتب باشد. معمولاً تاویل‌های بعدی است که پندار همانندی اندیشه‌ها را موجب می‌شود. اما با دقت به ویژگی‌های تاویلی نیز می‌توان متوجه شد که تفاوت‌ها بارها بیش از همانندی‌ها نقش دارند. اگر نکته‌ی بالا را بپذیریم، آنگاه حکم ما درمورد نسبت مارکس با مارکسیسم با قاطعیت بیشتری نمایان می‌شود. با قرار دادن مارکس در رده‌ی سوسیالیست‌ها، هگلی‌های جوان، رئالیست‌ها، ماتریالیست‌ها و... ویژگی‌ها و بزرگی کار فکری او کم رنگ می‌شود. از نظر تاریخی نیز این نکته قابل اثبات است که قائل شدن به مارکسیسم، هرچند نقش ویژه‌های مختلف داشت اما بیش از هرچیز به کار شکل‌گیری ایدئولوژی احزاب کمونیست آمد. با شکست آن احزاب، مارکس پیامبر و پیشگو، مارکس پیشاهنگ، از میان رفت و چه بهتر. آنچه ماند، سرانجام، نوشته‌ها و اندیشه‌های مارکس بود، رها از بهره‌های عملی فوری، به صورت بخشی از فرهنگ اروپایی، که نقادی مدرنیته را ناگزیر می‌بیند.

۸. درمورد انگلس

برداشت سنتی از مناسبت فکری مارکس و انگلس، تا حدودی زاده‌ی فعالیت هواداران آن‌ها در بین‌الملل دوم و حزب سوسیال دمکرات آلمان در واپسین سال‌های زندگی انگلس است. تاکید خود انگلس بر دوستی نزدیک و هم فکری‌اش با مارکس و همکاری‌شان در نگارش سه اثر از یک سو، و واقعیت پشتیبانی آن‌ها از یکدیگر در برابر مخالفان‌شان درون جنبش‌کارگری، کسانی چون لاسال، باکونین، پرودون از سوی دیگر، و سرانجام نقش انگلس در انتشار یادداشت‌هایی که به مجلدهای دوم و سوم ***سرمایه*** مشهورند، سبب شده که اختلاف‌های فکری آن‌ها از نظر دور بماند.[۲۰] با انتشار آثاری چون ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** لوکاچ، و ***مارکسیسم و فلسفه*** کارل کرش در دهه‌ی ۱۹۲۰،

[۲۰] در مورد رابطه‌ی فکری مارکس و انگلس، و نیز زندگی‌نامه‌های انگلس بنگرید به:

T. Carver, *Marx and Engels, The Intellectual Relationship*, Brighton, 1983.

T. Carver, *Friedrich Engels, His Life and Thought*, London, 1989.

D. Hunley, *The Life and Thought of Frierdrich Engels: A Reinterpretation*, Yale University Press, 1991.

این امکان پدید آمد که نظریه‌پردازان به طور جدی در مورد دامنه‌ی اندیشه‌ی فلسفی مارکس و در نتیجه تفاوت دیدگاه او با نظرگاه انگلس بحث کنند.[۲۱] مارکس تا حدّ انگلس گرفتار بینش مکانیکی و روش‌شناسی «علمی» به معنای همراهی با سرمشق علمی دوران یعنی علوم طبیعی نبود، و هرگز دیالکتیک را به چند قانون جاودانه که از دانش طبیعی روزگار الگوبرداری شده باشد، کاهش نداده بود. همانندی‌هایی که مارکس میان روش کار خود با روش علوم طبیعی قائل شده، و صرفاً در برخی اشارات پراکنده آمده‌اند، هنوز جز نتیجه‌گیری‌های جبرگرایانه و سرنوشت باورانه، راه را بر تاویل‌هایی دیگر نیز می‌گشاید. در صورتی که انگلس به تفصیل از قوانین دیالکتیک، قوانین قطعی و محکم تکامل جوامع، و کاربرد شماری از نتایج مباحث علوم طبیعی در تحلیل تاریخی و اجتماعی دفاع کرده بود. حتی اصطلاح‌های ماتریالیسم دیالکتیک، ماتریالیسم تاریخی که در تحول ایدئولوژیک لنینیسم نقش اساسی یافتند، ساخته و پرداخته‌ی انگلس هستند و مارکس آن‌ها را به کار نبرده بود. انگلس درواقع، ماتریالیسم تاریخی را تا حدّ یک جهان بینی یا Weltanschauung بالا برده بود. علم‌گرایی انگلس در تلاش او برای ایجاد هماهنگی میان دیدگاه مارکس و نظریه‌ی تکاملی داروین به خوبی آشکار می‌شود. کوششی که هیچ جا بهتر از نوشته‌ی «نقش کار در تکامل میمون به انسان» روشن نمی‌شود، که انگلس در زمان حیات مارکس یعنی در ۱۸۷۶ نوشت و حدود بیست سال بعد منتشر شد (ب آ-۳: ۷۸-۶۶). به هرحال، خود مارکس بهتر از هرکس گستره‌ی تفاوت‌های کار خود و انگلس را می‌شناخت، و به عنوان مثال در نامه‌ای به انگلس (اول اوت ۱۸۵۶) درمورد یکی از مفسران اندیشه‌ی خود نوشته بود: «نکته‌ی عجیب این است که او ما دو نفر را در حکم یک فرد واحد مطرح می‌کند، و می‌نویسد که مارکس و انگلس می‌گویند که...» (م آ آ-۲۹: ۶۸).

از سوی دیگر، با توجه به اختلاف‌های دو اندیشگر، باید به تاکید گفت که انگلس در میان پیشروان جنبش کارگری هم روزگار مارکس، بیشترین تاثیر را بر او گذاشته بود، و آن‌ها در موارد سیاسی فراوانی با یکدیگر هم‌نظر بودند. هرچه هم که تفاوت‌های آنان را در گستره‌ی مباحث نظری و روش‌شناسی برجسته کنیم، باز ناچار می‌شویم که

[۲۱] در این مورد بنگرید به مقاله‌ی زیر:
P. Thomas, "Critical reception: Marx then and now" in: T. Carver ed, *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, 1995, pp. 23-55.

در قلمرو اندیشه‌های سیاسی، و فعالیت حزبی هم نظری آنان را پیش بکشیم. مثالی از وحدت فکری آنان در این زمینه‌ی خاص، رشته مقاله‌هایی درباره‌ی انقلاب آلمان به سال ۱۸۴۸ است، که انگلس آن‌ها را نوشت اما به نام مارکس منتشر شدند، و امروز با عنوان ***انقلاب و ضد انقلاب در آلمان*** مشهورند. اینجا بد نیست یادآوری کنم که نوشته‌های مشترک مارکس و انگلس فقط بخش بسیار کوچکی از مجموعه‌ی آثار مارکس را تشکیل می‌دهند. از سه اثری که آنان با هم نوشتند، یکی ***خانواده مقدس*** است که در آن تقسیم کار فکری بسیار دقیق است و هر بخش از کتاب نوشته‌ی یکی از آن‌هاست، و مسوولیت آن با همان یکی است و نه هردو نفر. کتاب دیگر ***ایدئولوژی آلمانی*** هرگز در زمان حیات آن‌ها منتشر نشد، و به نظر می‌رسد که براساس همفکری و کار مشترک نوشته شده، اما بخش‌های مهمی از آن نوشته‌ی شخص مارکس است. سومین متن ***مانیفست حزب کمونیست*** است که با اطمینان بیشتری می‌توان گفت که استوار به بحث‌ها و همکاری و همفکری مشترک نوشته شده است، و سهم انگلس در آن برجسته است، و نباید از یاد برد که یکی از منابع اصلی این رساله‌ی مهم نوشته‌ی کوتاه انگلس یعنی ***اصول کمونیسم*** است، که در اکتبر ۱۸۴۷ نوشته، و برای نخستین بار در ۱۹۱۴ منتشر شد (م آ-۶: ۳۵۸-۳۴۱).

همراهی مارکس و انگلس در کار سیاسی اگر از گزافه‌گویی‌های مارکسیست‌های بعد از آنان بگذریم، استوار به مواضع مشترک ایشان در حیاتی‌ترین لحظات کار سیاسی است. آنان در مورد سرنوشت انقلاب ۱۸۴۸، موقعیت اتحادیه‌ی کمونیست‌ها، ضرورت بین‌الملل کارگری، مهمترین مسائل داخلی بین‌الملل، مبارزه با لاسال، پرودون، آنارشیست‌ها و باکونین، به طور کلی متحد و هم نظر بودند، و در مباحث درونی سوسیال دمکراسی آلمان نیز بارها مواضع یکسانی اعلام کرده بودند. انگلس بود که نخستین بیان «انقلاب مداوم» را در سال ۱۸۴۷ مطرح کرد، و در تغییراتی که در سال بعد در این نظریه پدید آمد، سهم او کم از مارکس نبود. این نکته را هم نباید فراموش کرد که کتاب درخشان انگلس یعنی ***وضعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان*** (مهمترین سندی که ازموقعیت و زندگی کارگران در انگلستان دوره‌ی ویکتوریا به جا مانده) تاثیری عظیم بر مارکس نهاد، و به گمان بسیاری از ناقدان مارکس متاثر از مباحث انگلس به سوی مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی کشیده شد. به هررو، تا آنجا که به پژوهش حاضر مربوط می‌شود باید اعتراف کنم که مدام بیشتر قانع شده‌ام که در کتابی که به آثار و اندیشه‌های

سیاسی مارکس اختصاص یافته، بحث از اندیشه‌های سیاسی انگلس تکلیفی است گریزناپذیر، و دلیل اشارات فراوان به انگلس در کتاب حاضر همین است. اما مایلم خواننده به یاد آورد که برخلاف خواست و نیّت انگلس سالخورده، ما اینجا با «انگلس مارکسیست» روبرو نیستیم. من او را در این کتاب «یار وفادار» و «نخستین پیرو و دنباله روی مارکس» نمی‌شناسانم، بل می‌کوشم تا شخصیت فکری‌اش را برجسته کنم، و او را به عنوان متفکر مستقلی که بر تکامل کار فکری مارکس تاثیر فراوانی داشت، و خود نیز از مارکس بسیار تاثیر گرفت، مطرح کنم، بی‌آن که مخالفت خود را با «دیالکتیک طبیعت» (که انگلس در کتابی به همین نام و نیز در *آنتی دورینگ* پیش کشیده) پنهان کنم. در این کتاب بارها در اشاره به نوشته‌های مشترک مارکس و انگلس می‌خوانید «مارکس نوشته است که...». به تاکید باید بگویم که این شیوه‌ی یادآوری به قصد کوچک نشان دادن کار فکری انگلس و کاهش سهم او نیست، فقط موضوع کتاب حاضر اندیشه‌های مارکس است، و هدف پرهیز از تکرار بوده و بس.

۹. چرا مارکس را می‌خوانیم؟

ترل کارور در نخستین سطر پیشگفتارش بر مجموعه‌ی مقاله‌هایی درباره‌ی مارکس، پرسیده: «اصلاً چرا باید [آثار] مارکس را بخوانیم؟».[22] او به درستی یادآوری می‌کند که جستجوی معنا در متون گذشته، آشکارا تجربه‌ای ناسازگون است. رویدادها و باورهای گذشته، برای مثال همه‌ی آن چیزها که ظهور اندیشه‌ها و نوشته‌های مارکس را ممکن می‌کردند، امروز دیگر وجود ندارند. ما نمی‌توانیم در گذشته، مثلاً در سده‌ی نوزدهم، زندگی کنیم. حتی ارتجاعی‌ترین شکل‌های خواست زندگی در گذشته و آرزوهای مبنی بر بازگشت به گذشته، خبر از اهداف، خواست‌ها و دلیل‌هایی امروزی می‌دهند، و می‌توان دید که استوار به این‌ها هستند. با همین منطق، درموردی یکسر متفاوت می‌شود گفت که اندیشیدن به زمانه‌ای که در آن *سرمایه* و *گروندریسه* نوشته شدند، به این معناست که زمانه‌ی ما هنوز با دشواری‌هایی روبروست که ما (درواقع، برخی از ما) توانسته‌ایم خبری از آن دشواری‌ها در آن کتاب‌ها بیابیم. راست است که ما دیگر نمی‌توانیم به گذشته بازگردیم، اما، از سویی دیگر نمی‌توانیم منکر گذشته بشویم. بارها

[22] T. Carver ed, *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, 1995, p. 1.

متوجه شده‌ایم که بدون توجه به پیشینه‌ی پدیدارها نمی‌توانیم آن‌ها را بشناسیم. حتی در علم زبان‌شناسی امروزی هم روش‌های تحلیلی و همزمانی، که به شمار زیادی از مسائل پاسخ‌های قابل توجه می‌دهند، نمی‌توانند مدعی حل تمامی مسائل باشند. برای پاسخ گفتن به بسیاری از نکته‌های مهم باید به زبان‌شناسی تاریخی و روش درزمانی، روی آوریم. اندکی دقت به فلسفه‌های گوناگون زبان که امروز مطرح‌اند، به خوبی نشان می‌دهد که در آن‌ها تاریخ تکامل زبان‌ها تا چه حد مهم دانسته شده است. بدون ریشه‌شناسی واژگان، فلسفه‌ی هیدگر قابل تصور نیست. بدون طرح مفهوم سنت، هرمنوتیک گادامر مطرح نمی‌شود. حتی تاویل به آن معنا که دیویدسون پیش می‌کشد، همراه با سویه‌ی تاریخی است.

تاریخ به شکل دیگری نیز خود را به ما تحمیل می‌کند. «اکنون» لحظه‌ی تاریخی‌تر و تازه‌ای نیست. نمی‌توان آن را جز تداوم تاریخی دانست. ما برای قبول منش تاریخی خاصی در مورد پدیداری به چه چیز جز اسناد دسترسی داریم؟ این اسناد خود زاده‌ی تاویل گذشته‌اند. دلیلی در دست نداریم که این اسناد را به طور کامل و مطلق منطبق با واقعیت بدانیم. به گفته‌ی والتر بنیامین گذشته چنان که امروز دانسته می‌شود، از خلال اسنادی که فاتحان برجای گذاشته‌اند، پایه‌ی فهم ما می‌شود. در نهاده‌ی هفتم از «نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ» او می‌خوانیم: «پیروان تاریخ‌گرایی به راستی با چه کسی هم دل‌اند؟ پاسخ گریزناپذیر چنین است: با فاتح. و تمامی حاکمان وارثان آنان‌اند که پیش از ایشان فاتح بوده‌اند. این گونه، هم فکری با فاتح بی‌بروبرگرد به سود حاکمان است. ماتریالیست تاریخی خوب می‌داند که این حرف یعنی چه. هر آن کس که فاتح شده، تا امروز، در رژه‌ی پیروزمندانه‌ای شرکت کرده که در آن حاکمان کنونی پای بر پشت شکست خوردگان نهاده‌اند. بنا به آیینی کهن غنیمت‌ها را نیز در رژه‌ی پیروزی نمایش می‌دهند. باری، غنیمت‌ها را گنجینه‌های فرهنگی می‌خوانند، و یک ماتریالیست تاریخی به این همه با بی‌طرفی محتاطانه‌ای می‌نگرد. چرا که بی‌استثناء آن گنجینه‌های فرهنگی مورد بررسی او دارای چنان سرچشمه‌هایی هستند که او بدون ترس نمی‌تواند بدان‌ها بیاندیشد. آن گنجینه‌ها هستی خود را صرفاً مدیون تلاش‌های متفکران و آفرینندگان بزرگی که خلق‌شان کرده‌اند، نیستند، بل مدیون تلاش از یاد رفته و بی‌نام ونشان معاصران خود نیز هستند. هیچ سند تمدنی وجود ندارد که درعین حال سند بربریت نباشد. درست همان‌طور که این اسناد رها از بربریت نیستند، شیوه‌ی انتقال آن‌ها از

حاکمی به حاکم دیگر نیز وحشیانه است. از این رو، ماتریالیست تاریخی تا آنجا که ممکن باشد می‌کوشد تا حساب خود را از این همه جدا کند. او بررسی تاریخ را در مسیر خلاف جریان پی می‌گیرد.»[۲۳]

این‌سان، ما براساس تاویل‌هایی که در اسناد متجسد شده‌اند با تاریخ روبرو می‌شویم. پس از آن، خود تاویل‌هایی تازه را براساس همان تاویل‌های گذشته سامان می‌دهیم. می‌پذیریم که از این دور هرمنوتیکی راه گریزی نداریم. پیش فهم‌های ما تاویلی هستند، و بدون آن‌ها توانایی ارائه‌ی تاویل‌هایی تازه را نداریم. به قول کارور وقتی می‌پرسیم: «این لحظه چیست؟» یا بیان دقیق‌تر: «مساله‌ی ما در این لحظه‌ی خاص چیست؟»، سئوالی را که در بنیاد خود تاریخی است، پیش می‌کشیم. این پرسش از روایت‌های گذشته و برداشت‌های تاویلی ما از رویدادها و اندیشه‌های پیشین، جداشدنی نیست. پژوهش گذشته، لزوماً فهم امروز نیست، اما برای فهم امروز، ما راهی جز توجه به گذشته و تجربه‌ی هرمنوتیکی نداریم. نظام مجازی زبان، و شیوه‌های بیان مسلط روزگارمان، از قاعده‌های اندیشگری و خردورزی که منش تاریخی دارند، جدا نیستند. این نکته را نمی‌شود انکار یا کتمان کرد. ارتباط‌های زندگی هرروزه‌ی ما، «شکل زندگی»، تاریخی است. از این رو، هر بررسی و آزمون باورهای امروزی، بررسی و آزمون تاویل‌هایی از باورهای دیروز هستند. امروز نمایانگر تحقق رشته‌ای از امکانات دیروز است، و دیروز بازشناختنی نیست مگر از راه تاویل‌های امروزی. از این گفته دو نتیجه می‌گیریم، یکی این که شناخت ناب رویدادهای گذشته اساساً ممکن نیست. آزمون گذشته نمی‌تواند کاملاً درست یا غلط باشد، و علم تاریخ وجود ندارد. آزمون گذشته براساس ملاک‌ها و استانده‌های امروز درست یا غلط خوانده می‌شود. نتیجه‌ی دوم این که توجه ما به گذشته، ابداع گذشته برای حل مسائل امروز ماست. ملاک کارآیی تاویلی از گذشته، خارج از وضعیت و شرایط امروز قرار نمی‌گیرد. پژوهش امروزی با توجه به زمینه و شرایط ملاک را می‌آفریند.[۲۴]

[23] W. Benjamin, *Illuminations*, trans. H. Zohn, London, 1973, pp. 258-259.

[۲۴] در شناخت مسائل هرمنوتیک تاریخ بنگرید به:

P. Ricoeure, *Histoire* et Vérité Paris, 1964.

M. Stanford, *An Introduction to the Philosophy of History*, Oxford, 1998, pp. 183-206.

B. Fay, P. Pomper and R. T. Vann, *History and Theory*, Oxford, 1998.

خواندن نوشته‌های مارکس، خوانشی که امروز روی می‌دهد، پیش‌از آن که کوششی برای شناخت دیروز باشد، یعنی بخواهد زمانه‌ی مارکس را، یا آنچه را که مارکس به راستی گفته بود، دریابد، کوششی برای حل دشواری‌های امروز است، امروزی که فراهم آمده از روایت‌ها، و انباشت روایت‌هایی از تجربه‌هاست. مابا این روایت‌ها سروکار می‌یابیم، و نمی‌توانیم از آن‌ها بگریزیم.

به شکل دیگری هم خوانش آثار مارکس در موقعیتی تاریخی قرار می‌گیرد. ما این آثار را می‌خوانیم چون بدون مطالعه، بررسی و انتقاد از آن‌ها نمی‌توانیم اندیشه‌هایی را دریابیم که متفکرانی متاثر از نظریه‌های او پیش کشیده‌اند، و نظریه‌های اجتماعی و انتقادی‌ای را بشناسیم که برخی از ریشه‌های خود را در نوشته‌های او یافته‌اند. یک فیلسوف می‌تواند به دلایل زیاد و از راه‌های متفاوتی بر متفکران پس از خود تاثیر بگذارد. یکی از این راه‌ها قدرت یا اصالت یا حقیقت مندرج در بینش یا استدلال‌های فیلسوف است. نام‌هایی که در این مورد فوراً به یاد می‌آیند افلاطون و ارسطو هستند. راه دوم، این است که شاید فیلسوف توانسته باشد موضوع‌های بنیادین بحث فلسفی دوران را عوض کند، در این مورد نام‌هایی که به یاد می‌آیند هیدگر، کانت و ویتگنشتاین هستند. راه سوم می‌تواند وابسته به عقاید فیلسوف نباشد، عقایدی که به دقت معلوم نیست چگونه نسل‌های بعد آن‌ها را تاویل و دگرگون کرده و سپس پذیرفته‌اند. اینجا چه بسا عامل اصلی شیوه‌ی بیان و روش تازه‌ای باشد که فیلسوف در رویکرد به مسائل و موضوع‌ها در پیش گرفته است. نام‌های آشنا در این مورد دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتس و هیوم هستند. راه چهارم شاید شگفت آورتر از همه باشد: فیلسوفی نه فقط به دلیل پذیرش وسیع و بحث‌های موافق مفصلی که پس از خود به راه انداخته است، و نه فقط به خاطر ارج راه و روش و بحث‌های تازه‌اش، بل به خاطر مخالف خوانی‌های بعدی، و انتقادهایی از فلسفه‌اش که دیگران را به حرکت فکری و اندیشه‌ی جدلی واداشته، همچنان مطرح و حتی تاثیرگذار باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد که اندیشه‌ی مارکس بنا به هریک از دلایل بالا هنوز زنده است.

مارکسیسم به معنای تکامل (یا تنزل) تاریخی اندیشه‌ی مارکس که فراتر از زمان زندگی خود او می‌رود، بنا به قول مشهور لیوتار یک «ابر- روایت» است. نظریه‌ی نظریه‌ها، حقیقت نهایی، حرف آخر. ما با کنار گذاشتن این طرح یکتا و این سخن اقتدارگرا، به شیوه‌ای آزاداندیشانه، به آثار یک متفکر، یعنی کارل مارکس برمی‌گردیم و

به کار فکری خود او دقت می‌کنیم. به همین شکل هر ابر- روایت و ابر- نظریه‌ی دیگری را هم کنار می‌گذاریم. فقط بر پایه‌ی باور به ابر- روایت‌هاست که می‌توانیم مارکس را از میان رفته تلقی کنیم. خارج از چنان سخن‌های اقتدارگرایانه‌ای آوای مارکس همچنان به گوش ما خواهد رسید. وقتی روایت‌های نهایی درباره‌ی مدرنیته را کنار بگذاریم، و بخواهیم بدانیم که اندیشگران مختلف درباره‌ی مصیبت‌های جهان مدرن، و دشواری‌های زندگی هرروزه‌ی ما چه می‌گویند آوای مارکس را می‌شنویم، و متوجه می‌شویم که سهم او در پر و بال دادن به سخن انتقادی قابل چشم پوشی نیست. مهمتر این که در شرایط جدید، و در افق دریافت امروزی، آوای او مدام فعلیت می‌یابد، یعنی دگرگون و تازه می‌شود. خوانش‌های جدید در بیشتر موارد زاینده‌ی فکرها و معناهای تازه می‌شوند. هرگاه گوش بر کلامی انتقادی ببندیم، محکوم به زندگی در شرایطی می‌شویم که ناقد آن را رد کرده است. شاید حق با مارکس باشد و زندگی در این شرایط ناپسند و ناخواستنی باشد. آوای او به ما یاری می‌دهد تا تناقض‌ها و تضادهای زندگی واقعی‌مان را دریابیم. نظریه‌ی انتقادی او می‌تواند نیرویی در راه رهایی باشد. درمورد فلسفه و علوم اجتماعی که کتاب حاضر به هررو، در قلمرو سخن آن‌ها قرار دارد، توجه به نوشته‌ها و نظریه‌های مارکس راهگشای نکته‌ی مهمی است: مارکس نشان داده که بحران علوم اجتماعی را نباید به سادگی یکی از بحران‌های ناشی از جهت‌گیری روشنفکرانه و اندیشگون دانست. این بحران به دلیل ریشه‌ای که در نظام‌های تولیدی و ایدئولوژیک جامعه‌ی سرمایه‌داری دارد، پدید می‌آید. از این رو، راه حل این بحران نیز نمی‌تواند صرفاً نظری، تعمقی و شناختی باشد، بل از ریشه‌های نظریه در عمل برمی‌خیزد، و این عمل رهایی بخش باید هم در گستره‌ی نهادهای فرهنگی و دانشگاهی، و هم در قلمرو نظم و کارکرد تولید مادی پیش برود. آیا می‌توان در شرایط بحرانی امروز از این بحث گریخت و درمورد آن نیاندیشید؟ آیا بحث مارکس درباره‌ی تفاوت کار فکری و کار یدی در جامعه‌ی مدرن، به ویژه امروز که ما در آستانه‌ی تحول تازه‌ای در مسیر دگرگونی‌های تکنولوژیک قرار گرفته‌ایم، ارزش تعمق جدی ندارد؟

ژاک دریدا فیلسوف مستقلی که نوشته‌هایش در انتقاد از آیین‌ها و محورهای معنایی و دل سپردگی‌اش به نسبی نگری‌ای که ریشه در آثار نیچه دارد، سهمی قابل توجه در دل کندن نسلی از روشنفکران اروپایی از مارکسیسم ارتدکس، و از نسخه‌های انقلابی،

در حل بیماری‌ها و بحران‌های اجتماعی داشت، در یکی از کتاب‌های خود به نام ***شبح‌های مارکس*** می‌نویسد: «تمامی زنان و مردان در سراسر جهان، خواه بدانند و بخواهند یا نه، امروز تا حدّ معیّنی میراث بران مارکس و مارکسیسم‌اند. آنان میراث بران یک پروژه‌ی مطلقاً یکه (یا یک وعده‌ی یکه) هستند که صورتی فلسفی و علمی دارد. این شکل اساساً غیر- دینی است، به معنای دینی اثباتی، این شکل اسطوره‌ای نیست، درنتیجه ملی هم نیست... شکل این وعده یا این پروژه به طور مطلق یکه است»[۲۵] دریدا می‌افزاید که این نخستین بار در تاریخ است که رویدادی در شکل سخنی فلسفی و علمی یکسر از اسطوره، دین و ملیت، و از هرچیز عارفانه و رمزآمیز ملی می‌گسلد. حق با دریداست، این‌ها در کار مارکس غایب بودند، اما همه‌شان از ملیت و اسطوره، تا عرفان و ایقان، با پیدایش «مارکسیسم» بازگشتند.

اندیشه‌ی مارکس مهم است چون می‌تواند در گفتگویی فرهنگی میان متفکران و فیلسوفان نقشی مهم به عهده گیرد. چون مارکس حرف‌های تازه‌ای داشت، و این حرف‌ها راهگشای پرسش‌های جدیدی شدند، پرسش‌هایی که خبر از نااندیشیده‌ها در کار او نیز می‌دهند. ستایش من از مارکس، ستایش از استادی نیست که حرف آخر را زده باشد. من به وجود چنین کسی باور ندارم. حقیقت نزد مارکس هم نیست، اما خوانش آثار او (بدون آن که خودش بخواهد یا بکوشد) به ما یاری می‌دهد تا در مسیر کشف حقیقت، به جای ایمان به حقیقتی ابژکتیو و بیرونی دریابیم که خودمان با نیروی زبان آوری‌مان، و با اقتدار سخن‌مان، در حال ابداع حقیقت هستیم. مارکس نوشداروی نجات بخش را به ما نمی‌دهد، اما یادآور می‌شود که بیماریم، و بهتر است که در پی معالجه برآییم. او داروهایی را هم پیشنهاد می‌کند. با ماست که در مورد میزان کارآیی این داروها تحقیق کنیم.

فلسفه، مکالمه‌ای است که میان فیلسوفان در می‌گیرد. در این میان هیچ متفکری حرف آخر را نمی‌زند، هیچ‌کس خیلی، و به گونه‌ای رقابت‌ناپذیر، از دیگران جلو نمی‌افتد، کسی به حقیقت دست نمی‌یابد، کسی نمی‌تواند از کمند سخن اندیشگون روزگار یا به قول فوکو از بند «صورت بندی دانایی» بگریزد. فیلسوفی نیست که خیلی جلوتر از دوران خود را ببیند. گاه تاریخ آزمایشگاهی می‌سازد برای تجربه‌ی اندیشه‌ها

[25] J. Derrida, *Specteres de Marx*, Paris, 1993, pp. 149-150.

و پیش‌بینی‌های فیلسوفانی ژرف اندیش. چنان که برای مارکس، در طول یک سده پس از مرگش چنین آزمایشگاهی را در سراسر سیاره‌ی زمین برپا کرد. درسی که داد ساده بود: چیزی برتر از محتوای کار، ژرفنای پیام فلسفی، و روش کار او وجود داشت. آن چیز نسبتی بود که میان آثار او و فکر فلسفی کسانی برقرار شد که اندکی پس از او نوشتند، و آثار او به ظاهر با نوشته‌های آنان فاصله‌ی زیادی داشت، کسانی چون نیچه، وبر، و فروید. رابطه‌ی میان اندیشه‌ها، نزدیکی و دوری‌ها، شدت‌ها و تمایزها، و نیز روش بحث فلسفی، مهم است. ما باید این روش را با توجه به محتوای مباحث و چندگانگی انکارناپذیر اندیشه‌ها بشناسیم. میان ما بسیاری مدعی هستند که با این روش آشنایند. پس این عدم تحمل نظر یا انتقاد دیگری از کجا آمده؟ این ردکردن جسورانه‌ی اندیشه‌های فلسفی که محصول عمر فیلسوف، و مهمتر درگرو سنت خردورزی فلسفی است، از کجا آمده؟ این ردکردن بنیان فکر فلسفی از کجا آمده؟

فوکو زمانی نوشته بود: «فلسفه چیست؟ جز راهی برای اندیشیدن، نه فقط به این که چه چیز درست است و چه چیز نادرست، بل به نسبت ما با حقیقت؟... فلسفه وجود دارد، و حرکتی که همپای آن ـ البته نه چندان بدون سخت کوشی، نااطمینانی، رویاپردازی و پنداربافی ـ می‌توان از آنچه همچون حقیقت پذیرفته شده، جدا شد، و قاعده‌هایی دیگر را جستجو کرد. فلسفه وجود دارد، و جابه جا کردن و تبدیل‌کردن قالب‌های اندیشیدنی، و دگرگون کردن ارزش‌های پذیرفته شده، و کارهایی که باید انجام گیرد تا بتوانیم به گونه‌ای دیگر بیاندیشیم، و کاری دیگر انجام دهیم، و به آدم دیگری غیر از آن که هستیم تبدیل شویم».[۲۶] اگر رسالت فلسفه را چنین بدانیم، پس کارمان باید این بشود که فکر کنیم، بخوانیم، بحث کنیم، زود نپذیریم، دیر مطمئن شویم، کمتر یقین کنیم، و با تردید به گزاره‌ها و سخن‌ها دقت کنیم. همین که بنیاد باورهای خود را بر سخن فلسفی و مکالمه بگذاریم به جایی می‌رسیم. بگذارید پیش از هرچیز از آیین‌های فلسفی روش درست بحث کردن را بیاموزیم، درستی و نادرستی محتواها پس از آن مطرح می‌شود. ما در زمانه‌ی دگرگونی‌های عظیم و پیدایی وانموده‌ها

[۲۶] م. فوکو، گفتگو با «لوموند»، آوریل ۱۹۸۰، ترجمه‌ی ب. احمدی، *کلک*، ش ۶۸-۷۰، آبان تا دی ۱۳۷۴.

زندگی کرده‌ایم. آیا بهتر نیست که به جای پیروی جزم اندیشانه و متعصبانه از این فیلسوف و آن آیینِ فلسفی، به‌طور مستقل فکر کنیم؟ از یاد نبریم که هیچ فیلسوفی خارج از «جهان مکالمه» مطرح نیست.

در پاسخ به پرسش‌های بنیادین اجتماعی و سیاسی‌ای که در جریان فعالیت یا مبارزه برای ما مطرح می‌شوند، نام بردن از اندیشه‌های این یا آن فیلسوف به‌عنوان پاسخ و راه‌حل نهایی، گونه‌ای باور به رسالت مسیانیک فیلسوف و روشنفکر است. من چنین اعتقادی ندارم. آموختن روش کار فیلسوفان، باور به تعهد اندیشگری است، وظیفه‌ای را درست انجام دادن است، وظیفه‌ای که انگار هرگز به پایان نمی‌رسد.

بخش نخست

نظریه انتقادی مارکس و امر سیاسی

فصل اول: دیالکتیک مدرنیته

«مدرنیته نمی‌تواند معنایی یکه داشته باشد، چرا که خودش جستجویی است در پی معنا».

هانری مشونیک[1]

واژه‌ی «مدرنیته» در هیچ یک از آثار مارکس به کار نرفته، ولی او از لفظ مدرن بسیار استفاده کرده، و به عنوان مثال «صنعت مدرن»، «جامعه‌ی مدرن»، «بورژوازی مدرن»، «طبقه‌ی کارگر مدرن»، «قدرت سیاسی مدرن»، «نیروهای تولیدی مدرن»، «مناسبات تولیدی مدرن»، «علوم مدرن»، «اندیشه‌ی مدرن»، «شیوه‌های مدرن زندگی» و حتی «خواست‌ها و نیازهای مدرن» را بارها در آثارش تکرار کرده است. به نظر می‌رسد که در اندیشه‌ی او معنا و مفهوم مدرنیته چنان که ما امروز به کار می‌بریم، تا حدودی با همین روشنایی‌ها و ابهام‌ها، مطرح بود.

در این فصل، نخست، چهارده نهاده درمورد فهم مارکس از مدرنیته و رابطه‌ی پیچیده‌ی اندیشه‌اش با مسائل مرکزی آن می‌آیند. سپس شرح و توضیح کلی این نهاده‌ها ارائه می‌شود. البته بحث تفصیلی این نهاده‌ها در فصل‌های بعدی نیز ادامه خواهد یافت، و نمی‌توان آن را محدود و منحصر به این فصل دانست. این نکته به ویژه درمورد آن دسته از نهاده‌هایی که به معضل‌های مفهوم دانایی در جامعه‌ی مدرن، طبیعت انسان، خرد سیاسی، و کمونیسم مرتبط‌اند، صادق است، زیرا برای فهم آن‌ها نیازمند مباحثی مقدماتی و تا حدودی تفصیلی هستیم، و به همین دلیل ناگزیر در فصل‌های بعد شرح داده خواهند شد.

[1] H. Meschonnic, *Modernité Modernité*, Lagrasse, 1988.

۱. نهاده‌ها

نهاده‌ی ۱

مدرنیته، به دو معنا مطرح است: ۱) به مثابه‌ی دورانی تاریخی، ۲) به مثابه‌ی رویکرد یا حالتی اجتماعی ـ فرهنگی به گسترده‌ترین معنای این واژه‌ها. در مباحث امروزی، به تدریج، توجه بیشتری به برداشت از مدرنیته همچون رویکرد یا حالتی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، فکری و نظری به شیوه‌ی زیستن انسان، در مقابل برداشت از آن به عنوان امری تاریخی یا شکل و ساختاری اجتماعی فرهنگی، شده است.

نهاده‌ی ۲

در بحث مارکس از محتوای آنچه ما امروز با لفظ مدرنیته مشخص می‌کنیم، هر دو برداشت از مدرنیته به منزله‌ی «امر تاریخی» و به عنوان «رویکرد» به یک اندازه مرکزی و مهم هستند. می‌توان گفت که به نظر او این دو از یکدیگر جداناشدنی بودند. «دوران مدرن» از نگاه او به معنای روزگار پیدایش و گسترش یا برنشستن وجه تولید کالایی بود. از این رو، محور کار فکری او شناخت تاریخی پیش نهاده‌ها و پیدایش سرمایه‌داری، فهم تکامل و قوانین ویژه‌ی پیشرفت آن، درک تضادهای درونی‌اش، تحلیل جامعه‌ی مدرن بورژوایی، و از یک نظر پیش کشیدن مفاهیم و نکته‌های تازه‌ای در مورد پدیدارهای مدرن اقتصادی و اجتماعی بود.

نهاده‌ی ۳

یکی از مهمترین دلایلی که مارکس همراهی خود را با اهداف مدرنیته (به معنای روزگار مدرن، و رویکرد تازه‌ای به هستی اجتماعی انسان) اعلام کرده بود، اعتقاد او به مفهوم مدرن پیشرفت و توسعه بود. این نکته برای او در پیکر رشد نیروهای تولید جلوه می‌کرد. قبول مفهوم جدید پیشرفت، خود نتیجه‌ی همراهی مارکس با مبانی متافیزیکی خردباوری مدرن بود. مارکس سوژه‌ی استعلایی مدرن، دوگانگی سوژه و ابژه، خرد ابزاری و بسیاری از درونمایه‌های متافیزیک مدرن و نیهیلیسم تکنولوژیک را (هرچند تاحدودی به گونه‌ای انتقادی) پذیرفته بود.

نهاده‌ی ٤

باور مارکس به مفهوم مدرن پیشرفت، که هم از همراهی او با اندیشه‌ی روشنگری و هم از توجه او به فلسفه‌ی تاریخ هگل نتیجه می‌شد، سرچشمه‌ی همراهی‌اش با نگرشی اروپا محور شد. جدا از این کاستی اندیشه که نتیجه‌ی سرمشق‌های علمی دوران بود،

نباید از یاد ببریم که مارکس از جمله نخستین اندیشگرانی بود که مفهوم «دوران سیاره‌ای» را پیش کشیده بودند.

نهاده‌ی ٥

مارکس در طرح نظریه‌ی اجتماعی خود به طور کلی با مفهوم مدرن علم، همراه بود. او دیالکتیک را تحقق کامل دستاوردهای نظری خردباوری مدرن و علم جدید می‌دانست. با وجود این، باید گفت که مارکس از جنبه‌هایی مفهوم مدرن دانایی را مورد انتقاد قرار می‌داد. سرچشمه‌ی این فاصله‌ی نظری با تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم، «نقادی ایدئولوژی» بود. اساساً می‌توان گفت که مهمترین رهاورد خردورزی مدرن برای مارکس «اندیشه‌ی انتقادی» بود.

نهاده‌ی ٦

چهار مساله که مفهوم مدرن دانایی پیش می‌کشد، بخردانگی، فرا- سخن، چند پاره‌شدن سخن، و فرو بسته شدن راه ارتباط‌های انسانی هستند. جنبه‌ی مدرنیست اندیشه‌ی مارکس از توجه انتقادی او به مورد آخر آغاز می‌شود. همچنین، بحث او از جنبه‌ی نابخردانه‌ی تولید سرمایه‌داری (که از جنبه‌هایی به مساله‌ی نخست مربوط می‌شود) راهگشای مباحث تازه‌ای هم در جامعه‌شناسی دانایی و هم در فلسفه‌ی علم بوده است.

نهاده‌ی ٧

پیش‌بینی‌های مارکس در مورد آینده‌ی سرمایه‌داری، ناشی از روش علم باورانه‌ی کار او بود که در این مورد با مهمترین متفکران روزگار خود شریک بود. احتیاط او برای پرهیز از خیال‌پردازی در مورد آینده، از یک‌سو، نتیجه‌ی علم باوري او بود که از صورت‌بندی دانایی مدرن برمی‌خاست، و از سوی دیگر نمایانگر ژرفای اندیشه‌ی انتقادی او بود.

نهاده‌ی ٨

مهمترین مواردی از اندیشه‌ی مدرن که مورد ستایش مارکس بودند، ضدیت با سنت‌ها، پیدایش مفاهیم نظری تازه (از جمله مفاهیم آزادی‌خواهانه) در سخن اجتماعی و سیاسی، انسان‌گرایی، و ضدیت با موقعیت موجود همچون فعلیت اندیشه‌ی انتقادی بود.

نهاده‌ی ٩

با توجه به بنیادهای متافیزیک مدرن، می‌توان گفت که نگاه مارکس به مدرنیته جز در یک مورد مهم، تفاوت بنیادینی با نگرش روشنگران نداشت. آن مورد مهم، بحث او

درباره‌ی پرولتاریای صنعتی همچون عامل اجرای پروژه‌ی مدرنیته بود. از اینجا رشته‌ای از انتقادهای اصلی او به روزگار مدرن قابل فهم می‌شوند.

نهاده‌ی ۱۰

به گمان مارکس، عامل اجرای پروژه‌ی مدرنیته انسان خردورز یا سوژه‌ی استعلایی دکارتی و کانتی نیست. این عامل، برخلاف نظر هگل، دولت به منزله‌ی تحقق ایده‌ی خرد، نیز نیست. همچنین، نمی‌توان این عامل را به شیوه‌ی تجربه‌گرایان و لیبرال‌ها طبقه‌ی سوداگر یا طبقه‌ی متوسط یا بورژوازی، یا به شیوه‌ی روشنگران توده‌های مردم که در نهایت در پیروی از برنامه‌ی بورژوازی عمل می‌کنند، دانست. تا زمانی که پرولتاریای صنعتی عامل اصلی پروژه‌ی مدرنیته شناخته نشود، و در صحنه‌ی عمل و پیکار طبقاتی برنامه‌ی مستقل خود را ارائه نکند، هدف‌های اصلی مدرنیته باز شناخته نخواهند شد، و در نتیجه به دست نخواهند آمد.

نهاده‌ی ۱۱

انتقاد مارکس از برنامه‌ی سیاسی بورژوازی و این که او نکته‌های مرکزی آن از جمله آزادی به معنای لیبرالی را نمی‌پذیرفت، نتیجه‌ی انتقاد او از بنیاد متافیزیکی انسان‌شناسی لیبرال بود. یکی از دلایل مهم رویارویی مارکس با برنامه‌ی سیاسی و اجتماعی بورژوازی، ادراک متفاوت او از گوهر انسان بود. پس می‌توان گفت که سخن فلسفی، شاید بدون خواست خود مارکس در این بحث او نقش مهم و کلیدی می‌یافت.

نهاده‌ی ۱۲

نکته‌ی محوری در بحث مارکس از آزادی، شکوفایی کامل نیروهای تولیدی، محو تقسیم کار یعنی محو تقسیم جامعه به طبقات، از میان رفتن شکاف میان توده‌ها با نیروی اجرایی، و به معنای دیگر محو دولت بود. به گمان مارکس کمونیسم دستاورد نظری و عملی سخن و عمل مدرن است. از این رو: ۱) اشارات تاریخی به هسته‌های اندیشه‌ی کمونیستی در وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری راهگشای مسائل عملی امروز نیست، ۲) تحلیل نقادانه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری ناگزیر ما را با ضرورت پذیرش کمونیسم روبرو می‌کند.

نهاده‌ی ۱۳

بایسته‌ی سخن پسامدرن انتقاد رادیکال از مدرنیته است. این نقادی باید مبانی متافیزیکی مدرنیته را به طور کامل، و بی‌قید و شرط، زیر سئوال ببرد. درنتیجه، به نظر اندیشگران

پسامدرن انتقادهای مارکس از مدرنیته هرچند از جنبه‌هایی پیشرو و مهم هستند، اما نقادی رادیکالی محسوب نمی‌شوند. شماری از اندیشگران معاصر که به تاویل‌هایی از اندیشه‌ی مارکس نزدیک‌اند، به همین دلیل با سخن پسامدرن مخالف‌اند.

نهاده‌ی ١٤

آنچه از انتقاد مارکس به مدرنیته باقی است، و به کار ناقدان پسامدرن هم می‌آید عبارت است از: تحلیل تضادهای بنیادین مدرنیته، درک تضادهای درونی و آنتاگونیستی یا حل‌ناشدنی نظام اجتماعی مدرن به منظور نمایش علل ناکامی‌های آن در دسترسی به اهداف اعلام شده‌اش، نمایش نابخردی ذاتی شیوه‌ی تولید بورژوایی که به بحران‌های دوره‌ای اقتصادی یعنی بحران‌های اشباع تولید منجر می‌شود، روشن کردن نابسندگی برنامه‌های سیاسی و اجتماعی بورژوازی در حل مسائل ناشی از تضادهای ژرف اجتماعی و طبقاتی، تاکید بر پیکار طبقاتی همچون رانه‌ی اصلی تکامل تاریخی، نمایان کردن منش ناکامل مفهوم مدرن آزادی انسانی، طرح بیگانگی انسان از محصول کارش، مناسبات اجتماعی، دیگر انسان‌ها و طرح از خود بیگانگی، آشکار کردن علل مادی کاستی‌های فرهنگی، علمی، هنری و فکری دوران مدرن، رد دیدگاهی که قوانین تکامل مدرنیته را به مثابه‌ی قوانینی طبیعی و ذاتی می‌شناسد. این همه جنبه‌های پیشرو و مدرن نقادی مارکس را نمایان می‌کنند که مورد قبول نظریه‌پردازان پسامدرن هم هست. هرچند به گفته‌ی بیشتر آنان مارکس هنوز راه به نقادی رادیکال از مبانی متافیزیکی مدرنیته نبرده و در نقش ناقد خردباوری مدرن نیز ظاهر نشده است. می‌توان گفت که مارکس ناقد و منفی باف مورد ستایش آنان است، و در نتیجه، با حفظ موضع انتقادی خود، از منش سالبه‌ی کار او دفاع می‌کنند، اما پیام اثباتی کار مارکس، یعنی راه حل‌هایی که او پیش می‌کشید، مورد قبول آنان نیست.

٢. دو برداشت از مدرنیته (نهاده‌ی ١)

در بخش مهمی از مجموعه‌ی کار فکری‌ای که در طول دو دهه‌ی گذشته به موضوع مدرنیته اختصاص یافته‌اند، دو رهیافت اصلی یافتنی است. گویی از دو زاویه‌ی مختلف به پدیدار یا چشم اندازی نگریسته، و به همین دلیل سرانجام پذیرفته باشند که این دو

نگاه و دو بینش مکمل یکدیگرند.[۲] هرچند رهیافت‌های مورد نظر ما از دو رشته پیش نهاده‌های متفاوت آغاز شده‌اند، و به دو روش‌شناسی مختلف وابسته‌اند، اما دست آخر شباهت‌هایی انکارناپذیر با یکدیگر می‌یابند. رهیافت نخست مدرنیته را همچون شکل یا ساختاری اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، و در نتیجه به منزله‌ی واقعیت یا دورانی تاریخی مطرح می‌کند، در حالی که رهیافت دوم آن را به مثابه‌ی حالت و رویکردی فلسفی، یا «جهان بینی» تازه‌ای پیش می‌کشد. آنچه در نوشته‌های نظری سال‌های اخیر به چشم می‌آید، توجه نویسندگان و نظریه‌پردازان به رهیافت دوم است، اما بسیاری از آنان بر شباهت‌های ناگزیر و همانندی نتیجه‌های دو رهیافت انگشت نهاده‌اند.

رهیافت نخست: اینجا مسیر کار فکری تلاش در جهت فهم مدرنیته و ارائه‌ی تعریفی از آن یا شرح مشخصه‌های اصلی‌اش از طریق بررسی تاریخی، و درنظرگرفتن آن به عنوان پدیداری زمان‌مند و در حال تحول و تکامل است. پدیداری که نخست در دوره‌ی خاصی از تاریخ، یعنی چند سده‌ی اخیر، در مکان خاصی از سیاره‌ی ما، یعنی اروپای غربی و مرکزی پدید آمد و در طول زمان تبدیل به نظام نمادین یکسر تازه‌ای از زندگی هرروزه، یعنی شیوه‌ای از زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی شد، و رویکردهای مدرن فکری و فرهنگی را سبب شد. این نظام امروز «سیاره‌ای» شده است. البته، این نکته که پدیدار مورد نظر ما، چه زمانی و در کجا زاده شده، چگونه، کجا و در چه مدتی رشد کرده، چه شکل یا شکل‌هایی یافته، انواع آن کدام‌اند، چگونه سیاره‌ای شده، و پرسش‌هایی همانند این‌ها همچنان موضوع بحث تاریخ نگاران و نظریه‌پردازان علوم اجتماعی است.

رهیافت دوم: اینجا مسیر کار فکری تلاش در جهت فهم مدرنیته و ارائه‌ی تعریفی از آن یا شرح مشخصه‌های اصلی آن از طریق ارزیابی محتوای فکری و فلسفی آن است. درواقع، نظریه‌پردازانی که این چنین به مدرنیته می‌نگرند، آن را به صورت «حالتی» (حالت در برابر اصطلاح آلمانی Stimmung که هیدگر به کار می‌برد) یا «رویکرد»ی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، فکری و نظری به شیوه‌ی زیستن انسان مطرح

[۲] برای شرح این دو رهیافت بنگرید به مقاله‌ی «معمای مدرنیته» در: ب. احمدی، *معمای مدرنیته*، تهران، ۱۳۷۷، صص ۳۵-۳.

N. J. Rengger, *Political Theory, Modernity and Postmodernity*, Oxford, 1995, pp. 39-77.

می‌کنند.[۳] در این رهیافت، مدرنیته بیشتر همچون یک Weltanschauung یا جهان‌بینی مطرح می‌شود. یکی از متفکرانی که در زمینه‌ی این رهیافت کوشید میشل فوکو بود که با کاربرد واژه‌ی یونانی ethos بیشتر بر رویکرد اخلاقی به گسترده‌ترین معنای آن، یعنی توجه به شیوه‌ی انتخابی زیستن انسان تاکید داشت.[۴]

اولین نکته‌ی مهم در رهیافت نخست، روشن کردن زمان پیدایش مدرنیته است. شماری از نظریه‌پردازان نخستین جوانه‌های پیدایش آن را به «رنسانس سده‌ی دوازدهم» می‌رسانند. آنان برخی از دگرگونی‌ها در فلسفه و کلام مسیحی و تاکید بر خرد انسانی را در نوشته‌های نظری آن روزگار برجسته می‌کنند. نظریه‌پردازان دیگری ظهور انسان‌گرایی و خردباوری و اندیشه‌ی علمی و نقادانه در رنسانس سده‌ی پانزدهم را نخستین جلوه‌ی مدرنیته می‌دانند. شماری از رویدادهای تاریخی که منجر به تکوین مدرنیته شده‌اند عبارت‌اند از انباشت آغازین سرمایه، پیدایش بورژوازی و شهرنشینی، رشد مناسبات تولیدی سرمایه‌داری، کشف دنیای جدید یا قاره‌ی آمریکا، جنبش فرهنگی و فکری رنسانس در سده‌ی پانزدهم، جنبش اصلاح دینی و پیدایش مذهب پروتستان، شکل‌گیری روشنگری، جنگ استقلال آمریکا و انقلاب‌های دمکراتیک مدرن در اروپا. از نظر متفکرانی چون هانا آرنت و آنتونی گیدنز پیدایش مدرنیته به سده‌ی هفدهم یعنی روزگار شکوفایی اندیشه‌ی علمی و فلسفی، و از نظر یورگن هابرماس، الیسدر مک اینتایر، و چارلز تیلور به سده‌ی هجدهم یعنی دوران روشنگری باز می‌گردد.[۵] آرنولد توین بی در این مورد از مسیری پیچیده‌تر راه سپرده بود. او سه دوران مختلف را در تاریخ مدرنیته از هم جدا کرد، و برای هر یک از آن‌ها نقش متفاوتی نیز قائل شد. از نظر او این دوره‌ها به‌ترتیب روزگار رنسانس، از رنسانس تا سده‌ی هفدهم، و از سده‌ی هفدهم تا سده‌ی نوزدهم بوده‌اند. جدا از این، توین‌بی دوره‌ی دیگری را نیز پیش کشید، و آن را «دوره‌ی پسامدرنیته» خواند، و مقصودش نخستین نیمه‌ی سده‌ی بیستم بود. در میان کسانی که در دهه‌ی اخیر درباره‌ی ریشه‌های تاریخی، شکل‌گیری

[3] R. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizon of Modernity / postmodernity*, Cambridge, 1991.

[4] بنگرید به فصل ششم کتاب: ب. احمدی، ***مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی***، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۷، صص ۲۵۵-۲۰۷.

[5] A. Nouss, *La modenité*, Paris, 1995.

فکری و فرهنگی، و روزگار و شرایط پیدایش مدرنیته نوشته‌اند، بحث استیفن تولمین از بقیه متمایز و جامع‌تر است. او دو سرچشمه‌ی متفاوت برای مدرنیته قائل شده، و در کتاب جهان- شهر: دستور عمل پنهان مدرنیته آغاز شکلی از مدرنیته را در سده‌ی شانزدهم، و پیدایش شکلی دیگر را در سده‌ی هفدهم دانسته است.[6] به گمان او اسناد فرهنگی مرحله‌ی نخست بیشتر در زمینه‌ی سخن ادبی و هنری، و نمونه‌ی عالی آن نوشته‌های انسان‌گرایان بود، در حالی که مرحله‌ی دوم با سلطه‌ی مفهوم خردباوری فلسفی و علمی، و رشد شناخت‌شناسی و روش‌شناسی علمی همراه بود.

نظریه‌هایی که در زمینه‌ی نخستین رهیافت به مدرنیته مطرح شده‌اند، پیدایش مدرنیته را با ظهور «جوامع مدرن» یکی فرض کرده، و از آن‌ها یک تعریف به دست داده‌اند. می‌توان گفت که رهیافت نخست بیشتر در گستره‌ی سخن جامعه‌شناسی جای گرفته و بنا به ضرورت بحث از سخن فلسفی یاری گرفته است. کاربرد مباحث فلسفی آنجا آشکار می‌شود که بخواهیم منش اصلی فرهنگی و فکری روزگار مدرن را مشخص کنیم، و از این راه روشن کنیم که اساساً چه ضرورتی موجب پیدایش آن شد، و چگونه با باورها، سنت‌ها و شیوه‌های زندگی و اندیشه‌ی روزگار کهن درافتاد. اینجاست که بحث از خردباوری برجسته می‌شود. بزرگترین وجه تمایز فرهنگی مدرنیته از سده‌های میانه، این است که تکیه بر خرد آدمی را پیش کشید، و به جای باورهای کهن مذهبی، آیینی و اسطوره‌ای، بر دستاوردهای خرد انسان، و بینش علمی و منطقی او تاکید کرد، و براساس الگوی ریاضیات برای پیشرفت کار علمی و نظری طرح ریخت. البته خردباوری نمی‌توانست مستقل از مبانی متافیزیکی‌ای شکل گیرد که سوژه‌ی دکارتی را در برابر ابژه یا جهان قرار می‌داد، به دوگانگی جسم و روح آدمی باور داشت، ذهن انسان را به قول مشهور جان لاک لوح سفید نانوشته‌ای می‌شناخت، که به تدریج بر پایه‌ی تجربه و ارزیابی علمی دانایی‌های بشری بر آن دانسته‌هایی حک می‌شود. خردباوری و تجربه‌گرایی در مهمترین مبانی متافیزیکی مدرنیته با هم شریک بودند. اوج همراهی آنان در فلسفه‌ی روزگار روشنگری به چشم می‌خورد. فلسفه‌ی نقادانه‌ی کانت باید پدید می‌آمد تا جایگاه راستین هریک از آن‌ها و نیز کاستی‌هایشان را بشناسیم.

[6] S. Toulmin, *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, 1990.

رهیافت دوم، برخلاف رهیافت نخست‌که تکیه بر نظریه‌ی‌اجتماعی، و جامعه‌شناسی داشت و بنا به ضرورت به فلسفه متوسل می‌شد، بیشتر در قلمرو سخن فلسفی پیش رفت، و هر جا که ضرورت ایجاب می‌کرد از نظریه‌های اجتماعی و سیاسی یاری گرفت.[۷] تعریف‌های فراوان و متنوعی از مدرنیته زیر عنوان «مدرنیته چونان حالت یا رویکرد» گرد می‌آیند. فصل مشترک این تعریف‌ها، تاکید بر حالت یا شیوه‌ی مدرن در مقابل حالت یا نحوه‌ی زیستن پیشامدرن است. در این دسته‌ی کلی از تعریف‌های مدرنیته، نکته‌ی اصلی پیش از آن که منش اثباتی مدرنیته باشد، منش سلبی و نفی‌کننده‌ی آن است. تاکید چندان بر وجوه تعیین‌کننده و شکل‌دهنده‌ی مدرنیته (به عنوان مثال خردباوری) نیست، بل نکته اینجاست که برای پیشبرد زندگی مدرن چه چیزهایی را باید نفی کرد و کنار گذاشت. اینجا، مدام بر منش نقادانه، و نوآورانه‌ی دوران مدرن تاکید می‌شود. این رویارویی انتقادی با جهان و جهان‌بینی پیشین، و فراهم آوردن موقعیت‌های تازه بیان «حالت» خاصی است که هر شکل مدرنیته، در هر جامعه‌ای که رشد یافته باشد، و موجب هر فرهنگ و موقعیتی که شده باشد، آن را پیش می‌کشد.

اکنون، با توجه به دستاوردهای بحث نظری هر دو رهیافت به مدرنیته می‌توانیم ادعا کنیم که تعریفی یکه، نهایی، کامل، قطعی و ذات باور از «مدرنیته» یافتنی و ممکن نیست. نکته‌ی مرکزی امر مدرن «مطابق با زمان حاضر زیستن» است. مدرنیته شیوه‌ی زیستن، ارزش‌ها و باورهای امروزی در مقابل شیوه‌های قدیمی زندگی است. امروزگی در خود بیان تقابل ارزش‌های نو و کهنه است. مشروعیت «مدرن بودن» یا «مدرنیته» پیکارش با گذشته‌ها و سنت‌هاست. شاتوبریان در ۱۸۴۹ در ***خاطرات آن سوی گور*** شاید برای نخستین بار از واژه‌ی مدرنیته به معنای «تازگی مسائل اجتماعی‌ای که با آن‌ها رویاروییم» استفاده کرد. در پایان سال ۱۸۶۳، شارل بودلر در نقدهای هنری خود معنایی دقیق‌تر از «مدرنیته» را پیش کشید، معنایی که دیگر به پیکار با سنت‌ها و گذشته‌ها، و تاکید بر امروزگی، خلاصه نمی‌شد. مدرن بودن به گمان بودلر یعنی درک این واقعیت که چیزهایی از زندگی کهنه در زندگی نو باقی مانده‌اند، و ما باید با آن‌ها بجنگیم. مدرنیته موقعیت آرامی نیست که در آن تمامی سنت‌ها و باورهای قدیمی از میان رفته باشند. برعکس،موقعیت بسیار ناآرامی است که در آن برخی از آدم‌ها ناچار می‌شوند تا

[7] R. B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford, 1991.

هم با سنت‌ها و باورهای کهنه بجنگند و هم با آنچه به نظر اکثریت مردم شیوه‌ی تازه‌ی زیستن می‌نماید. از سوی دیگر، بودلر نشان داد که در روزگار مدرن، نه فقط آدم‌ها باید با عناصر بازمانده از زندگی پیشامدرن در موقعیت کنونی بجنگند، بل خود نیز می‌دانند که این جنگ، پیکاری قهرمانانه نیست، بل گونه‌ای قهرمان‌نمایی است که در عمل شکلی خنده‌آور می‌یابد. عناصر نو و کهنه چندان ظریف در هم بافته شده‌اند که تشخیص نو از کهنه در همه‌ی موارد ممکن نیست. به همین دلیل، برای آدمی «که به راستی مدرن باشد» به گونه‌ای ناسازگون راهی جز زیستن در حاشیه‌ی جامعه‌ی مدرن باقی نمی‌ماند، همچون ولگردی خارج از محدوده‌ی اجتماعی زندگی بورژوایی.

می‌توان نگاهی مثبت به مدرنیته داشت: مدرنیته دشمن سنت‌های جزمی گذشته است، چون دشمن موقعیت امروز است. مدرن بودن یعنی علیه امروز بودن چون امروز از دیروز بسیار نشان دارد. مدرنیته جنگی است هم با گذشته‌ها و هم با امروز، پیکاری دائمی است با بقایای سنت‌ها و جزم‌های گذشته در امروز. انسان مدرن نباید «آرمان‌های امروز» را بپذیرد چون در آن‌ها بازگشت به گذشته، و پایداری و سلطه‌ی گذشته را بازمی‌یابد. از سویی دیگر اما، می‌توان نگاهی منفی به مدرنیته داشت: مدرنیته موقعیتی دیالکتیکی دارد، هم سپاس‌گزار سنت‌هاست، هم مدعی مخالفت با آن‌ها. آن‌ها را نمی‌پذیرد مگر به شکل منحرفی که خود می‌سازد و حفظ می‌کند. نیچه نوشته بود: «هرچه می‌گذرد بر من بیشتر چنین می‌نماید که فیلسوف در مقام انسانی که ناگزیر از آن فردا و پس فرداست، خود را همواره با امروز خویش در ستیز یافته است، و می‌باید که بیابد: دشمن او همواره آرمان امروز بوده است».[۸] این گفته روشنگر گوهر اندیشه‌ی انتقادی مدرن است: مدرن بودن یعنی امروز و وضعیت حاضر را رد کردن، و کشف آن بازمانده‌های منحرف سنت که خوانا با شرایط مدرن به سرکوب غریزه‌ها، خواست‌ها و امیدهای انسان مدرن می‌پردازند. شرح نکته‌ی بالا در قلب آثار میشل فوکو جای گرفت. او با بررسی تبارشناسانه‌ی نهادهای جامعه‌ی مدرن نشان داد که هسته‌ی اصلی سرکوبگرانه‌ی روابط انسانی در شرایط کنونی حتی گسترده‌تر و ژرف‌تر از گذشته کاراست. این‌سان برای فهم بقاء آن هسته و شیوه‌ی کار آن باید در جایگاهی

[۸] ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی د. آشوری، تهران، ۱۳۷۳، قطعه‌ی ۲۱۲، ص ۱۷۹.

فراتر از موقعیت مدرن قرار بگیریم. به قول رولان بارت: «مدرن بودن یعنی این که بدانیم چه چیزهایی دیگر ممکن نیستند». دیالکتیک مدرنیته این است: تاکید بر امروزگی یعنی نفی امروز. نقد رادیکال انتقادی است از تمام آن اموری که موجودند اما به شکلی دگرگون یا پنهان شده‌اند. مارکس دانسته بود که مدرنیته این نگرش را همراه با خود به جهان آورده است که انتقاد بی‌رحمانه و رادیکال باید دائمی باشد، و شامل ذهن یا خرد ناقد نیز بشود. پس نقادی مورد نظر او به کار فیلسوفی وابسته می‌شد که کشف مرزهای دانایی و خرد انسانی را در دستور کار خود قرار داده بود. این نکته بیانگر تاثیری است که مارکس از فلسفه‌ی سنجش‌گرانه‌ی کانت گرفته بود، و هرچند خودش از آن کم یاد کرد، اما مارکسیست‌های اتریشی پس از نخستین جنگ جهانی، و لوچو کولتی فیلسوف ایتالیایی، آن را روشن کرده‌اند.[۹]

این‌سان، می‌توان دید که تبارشناسی رابطه‌ی مدرنیته با اندیشه‌ی انتقادی بسی دورتر از مارکس می‌رود. یکی از نخستین نمونه‌های آن مقاله‌ی مشهور کانت است به نام «روشنگری چیست؟». کانت در آن متن ساده و درخشان نوشت که رهنمود و پیام اصلی روشنگری یا اندیشه‌ی مدرن، بلوغ فکری است و خروج از حالت کودکی. آموزش درک مسوولیت، و تکیه بر نیروی خرد، خواهان آزادی شدن، هواداری از آزادی دیگری و ازادی انتقاد و آزادی بیان، رویارویی و پیکار با سنت‌ها و باورهای جزمی‌ای که در زندگی اجتماعی و نیز در کار فکری و علمی و فلسفی بدون تامل و تعمق انتقادی پذیرفته شده‌اند.[۱۰] انسان مدرن از چشم اندازی جدید که بنیاد آن خرد انسانی است، به جهان می‌نگرد. این تکیه به خرد، اطمینان به دستاوردهای علمی، و گسست قاطع از قانون‌هایی که نه از زندگی هرروزه بل از سنت‌ها، آیین‌ها و اسطوره‌ها نتیجه شده باشند، بنیان دنیوی شدن و جدایی دین از حکومت نیز هست. تکیه‌ی کانت به اندیشه‌ی انتقادی یادآور یکی از مهمترین مبانی کار فلسفی اوست. کانت در آثارش بارها نقادی را حرکتی علیه جزم‌گرایی و تاریک‌فکری دانسته است. بنیان بحث کانت تاویلی لیبرالیستی از انقلاب فرانسه است. در رساله‌ی «روشنگری چیست؟» و نیز در رساله‌ی «کشاکش

[9] L. Colletti, *Marxism and Hegel*, trans. L. Garner, London, 1979.

[۱۰] ا. کانت، «روشنگری چیست؟»، ترجمه‌ی ه. فولادپور، در: *کلک*، ش ۲۲، دی ۱۳۷۰. برگردان دیگر در: کانت و بقیه، *روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها*، ترجمه‌ی س. آرین‌پور، تهران، ۱۳۷۶.

دانشکده‌ها»ی کانت اشاراتی به این نکته آمده، و از انقلاب فرانسه ستایش شده، چرا که به گمان او انقلاب آگاهی مردمان را، حتی آگاهی کسانی را که در آن شرکت مستقیم نداشتند، دگرگون کرد، به آن‌ها شجاعت بخشید که نه فقط به نظام و رژیم کهن، بل به نظام جدید نیز با نگاهی انتقادی بنگرند، مدافع هرچیزی نباشند، و فقط تابع اموری شوند که خرد و دامنه‌ی تجربه‌شان (و نیچه بعدها یادآور شد منافع‌شان) اجازه‌ی ظهورشان را می‌دهند. خردی که از خود و از همه چیز انتقاد می‌کند، ازنظر کانت به شهروندی آزاد همانند است که شهامت آن را دارد که بگوید: من نمی‌پذیرم، مخالفم، رای نمی‌دهم، این وضعیت را درست نمی‌دانم، به گونه‌ای دیگر می‌اندیشم. اعتباری که کانت، و پس از او مارکس، برای مدرنیته قائل بودند از منش «انتقاد مداوم» برمی‌خاست، و از این که مدرنیته با اندیشه‌ی انتقادی نزدیکی دارد. مدرن شدن در عین حال که تکیه به خرد است، ارزیابی، سنجش یا نقد همین خرد نیز محسوب می‌شود. آدم مدرن، جامعه‌ی مدرن و اندیشه‌ی مدرن، نه فقط انکار سنت‌های جزمی‌اند، بل خردی را هم که ابزار کار خود آن‌هاست، به نقد می‌کشند، و می‌کوشند تا حدود کارآیی آن را بشناسند. نقادی یعنی ارزیابی و سنجیدن، برپایه‌ی ملاکی دقیق پذیرفتن، و درعین‌حال، امکان دادن به کنش و اندیشه‌ی ابطال کننده‌ای که پذیرا، رام و سر به راه نیست.

این‌سان مدرنیته از عنوان «اندیشه‌ی انتقادی» جداشدنی نیست. نقادی از مدرنیته همواره متوجه نقادی از خردباوری بوده است. واکنش فکری و فرهنگی‌ای که بلافاصله پس از روشنگری به خرد مدرن نشان داده شد، و رمانتیک‌های آلمانی، هگل جوان، مارکس جوان، و برخی از آنارشیست‌ها در مورد آن با یکدیگر هم نظر بودند، و به یک معنا در نوشته‌های تئودور آدورنو در سده‌ی بیستم تکرار شد، درواقع همراه بود به انتقادی از جامعه‌ی مدرن، و پیشنهادهایی تازه برای اداره‌ی امور و پیگیری پروژه‌ی مدرنیته. به نظر می‌رسید که اگر این پروژه‌ی مدرن آن هم‌خوانی و به سامانی مورد نظر و ادعایی را به دست نیاورده، به این دلیل است که بخشی است از واقعیتی در حال گذر، و شکل‌گیری و در نتیجه موقتی، که خصلت نمای اقتصاد سرمایه‌داری است، و قلمرو، زمینه، و شکل عمل این پروژه و کنش این واقعیت هنوز باید شناخته شود. این تجربه‌ی اجتماعی که در کار جهانی شدن بود، در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم، وابسته دانسته شد به مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه‌ی تولید و فضای سیاسی حقوقی متحول.

مدرنیته تجربه‌ی هرروزه، و منطق زندگی هرروزه انگاشته شد و با «نظام اقتصادی» همبسته شناخته شد.[۱۱]

۳. جامعه‌ی مدرن یا جامعه‌ی بورژوایی (نهاده‌ی ۲)

در جامعه‌ی صنعتی غربی، همان که جامعه‌ی مدرن خوانده می‌شود، چنان که مارکس، دورکیم و وبر تحلیل و اعلام کرده‌اند، بنیاد زندگی اجتماعی گرد فعالیت‌های تولیدی (تولید مادی و اقتصادی) انسان‌ها شکل گرفته است. تقسیم کار گسترده، بخردانگی فراشدهای اقتصادی و تولیدی، تنش‌های شدید ناشی از شهرنشینی و پیدایی جامعه‌ی غیرارگانیک یا Gesellschaft در برابر مقاومت شکل‌های سنتی زندگی در جامعه‌ی سنتی و ارگانیک یا Gemeinschaft، از جمله مشخصه‌های این زندگی مدرن است.

از نظر مارکس زندگی مدرن از موقعیت آشکار ولی پیچیده‌ی پیکار طبقاتی می‌گذرد. به گمان او در پیکار طبقاتی تمامی شکل‌های تضاد، تقابل و تخاصم اجتماعی از جمله مبارزه میان فردگرایی و زندگی جمعی، بخردانگی ابزاری و بخردانگی ارتباطی، رویارویی حقوق زنان و استثمار جنسی، ستم نژادی، ستم به اقلیت‌های قومی، جنسی و... نمایان می‌شوند. این نکته‌ای است که امروز مورد انتقاد فمینیست‌ها، بوم‌شناسان و مبارزان ضد اسلحه‌های هسته‌ای است. هر شکل تقابل و هر پیکار رهایی بخشی را تابع سازوکار پیکار طبقاتی دیدن سبب می‌شود که ما نتوانیم اهمیت جنبش‌های مستقل را دریابیم. هنگامی که الئونور مارکس در دهه‌ی ۱۸۹۰ اعلام می‌کرد که پیش از آن که یک زن باشد، یک مبارز پرولتری است، نگاه کلی سوسیال دمکراسی دوران را به امر حساس ازادی زن بیان می‌کرد: همه چیز در خدمت برنامه و منافع جنبش کارگری.[۱۲] از سوی دیگر، مارکس باور داشت که با توجه به جریان پیکار طبقاتی روشن می‌شود که چگونه براساس منافع طبقاتی (در اندیشه‌ی امروزی باید بخردانگی ابزاری را نیز درنظر گرفت)، برداشت‌هایی جزمی و قطعی (باز به تاویل امروزی ما ابر- روایت‌هایی) وحدت بخش

[11] A, Wellmer, *In Defence of Modernity*, Cambridge, 1990.

A. Wellmer, *The Persistence of Modernity, Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernity*, Cambridge, 1991.

[12] B. Taylor, "Socialist feminism; utopian or scientifec"; in: R. Samuel ed, *Peole's History and Socialist Theory*, London, 1981, p. 242.

معناهای گوناگون و چندگانه‌ی اجتماعی، رفتارهای متفاوت جمعی، و برداشت‌های گوناگون از همنوایی‌ها می‌شوند. این برداشت‌های ایدئولوژیک فعالیت‌ها، خواست‌ها و ارزش‌های مدرنیته را از نگاه طبقه‌ی حاکم بیان می‌کنند، و به آن‌ها در طول زمان جهت می‌دهند. درنتیجه، انتقاد از آن‌ها ضروری است. مارکس از این نکته با عنوان «نقادی ایدئولوژی» یاد می‌کرد.

مارکس همه‌ی آن چیزهایی که ما تا اینجا با لفظ مدرنیته مشخص کرده‌ایم در پیکر یک عبارت بیان می‌کرد: جامعه‌ی مدرن بورژوایی. مفهومی که می‌تواند نو شدن مناسبات تولید بر اثر شکل پیشرفت و رشد نیروهای تولید را روشن کند، و درست به همین دلیل، هم از پیدایش و بالندگی خود خبر می‌دهد و هم از زوال و نابودی خود. جامعه‌ای که از نظر تاریخی از تضادهای درونی وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری پدید می‌آید، شکل‌هایی تازه از ارتباط‌های انسانی و تولیدی را نمایان می‌کند، و به دلیل همین تازگی، موجب گرایش‌هایی جدید در زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی می‌شود، و انسان را در شرایط بی‌سابقه‌ای در برابر طبیعت، محصولات مادی و معنوی کار تولیدی‌اش قرار می‌دهد. جوامع سرمایه‌داری همه جا یک شکل نیستند، و هرجا بنا به ترکیبی از شرایط ضروری بقاء خود با شرایط دگرگون شده‌ی وجوه تولیدی و اجتماعی پیشین شکل می‌گیرند. ولی همه جا خصلتی بنیادین به چشم می‌خورد. همه چیز چنان پیش می‌رود که راه گشوده شود برای تعمیم وجه تولید کالایی، رشد بازار ملی، رشد شهرنشینی، آزاد شدن بخش عظیم جمعیت از بندهای زندگی و تولید پیشاسرمایه‌داری تا آمادگی فروش نیروی کار خود را بیابند، پیدایش شکل‌های اقتصادی بیش و کم همانندی برای فراهم شدن انباشت آغازین سرمایه، شکل‌گیری حقوقی و قانونی اموری که به کار رشد سرمایه می‌آیند و... به همین دلیل مارکس و انگلس در ***مانیفست حزب کمونیست*** می‌نویسند: «دوران ما، یعنی دوره‌ی بورژوازی...» (م آ ٦: ٤٨٥)، و تاکید می‌کنند که این دوران با آشکار شدن رویارویی‌های طبقاتی مشخص شده است. هرگز پیکار طبقاتی چنین روشن و آشکار نبوده که در وجه تولید سرمایه‌داری. دشمنی و پیکار آشکار طبقاتی میان «طبقه‌هایی نو» در گرفته و «شرایط تازه‌ی ستمگری و شکل‌های جدید مبارزه به وجود آمده‌اند». جامعه میان دو طبقه‌ی متخاصم تقسیم شده است (م آ-٦: ٤٨٥). مارکس موضعی جانب دار در این مهلکه‌ی جنگ طبقات اتخاذ کرده بود، اما در عین حال می‌توانست شماری از مشخصه‌های انقلابی شیوه‌ی تولید

سرمایه‌داری را در برابر شیوه‌های پیشاسرمایه‌داری ببیند و بستاید. او نو شدن مداوم ابزار و مناسبات تولید، و منش انقلابی دگرگونی مناسبات اجتماعی را ارزشمند می‌یافت، و با زبانی ستایش آمیز از آن‌ها یاد می‌کرد.

دانشجویان علوم سیاسی در انگلستان به خوبی با مفهوم «مخالفان وفادار علیاحضرت» آشنایند. نمایندگان احزاب اقلیت در مجلس معمولاً گفتار خود را با این عبارت آغاز می‌کنند تا ضمن اعلام وفاداری به اساس سلطنت مشروطه، مخالفت خود را با برنامه‌های دولت نشان دهند. مارکس را به همین شکل می‌توان «مخالف وفادار علیاحضرت مدرنیته» دانست. با این که نسبت به نیروها و عوامل اجرایی، رژیم‌های مدرن، کارکردها و فعالیت‌های عملی در محدوده‌ی مرزهای مدرنیته انتقاد داشت، و نمی‌توانست چشم بر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی ببندد، اما دامنه‌ی این نقادی او هرگز متوجه اساس، علت وجودی و مشروعیت اهداف تاریخی مدرنیته نمی‌شد، و هر جا که لازم می‌دید از آن‌ها دفاع هم می‌کرد.[۱۳] اندیشه و نظریه‌ی اجتماعی و انتقادی مارکس، هم به معنای نظری و هم در شکل تاریخی و اجتماعی‌اش بیان عالی دیالکتیک مدرنیته بود. در حالی که از اساس آن دفاع می‌کرد، به مامور و شیوه‌های اجرایی، و برنامه‌های آن انتقاد داشت. او از سال‌های جوانی‌اش به این نکته بسیار اندیشیده بود، و نتیجه‌ای را به دست آورده بود که یک سده‌ی بعد یورگن هابرماس در قاعده‌ی مشهور «پروژه‌ی ناتمام مدرنیته» بیان کرد. به گمان مارکس، مدرنیته در دسترسی به اهداف والای خود به این دلیل ناکام مانده که عامل اجرایی آن طبقه‌ی بورژواست. هرگاه عامل اجرایی عوض شود، و اکثریت مردم که زحمتکشان و پرولتاریا محسوب می‌شوند به قدرت برسند، مساله حل خواهد شد. مشکل مارکس مبانی متافیزیکی روزگار و اندیشه‌ی مدرن نیست، صرفاً اجراکننده‌ی پروژه‌ی مدرنیته است.

در نخستین هشت صفحه‌ی متن آلمانی *مانیفست* (م آ آ-٤: ٦٩-٤٦٢) بحث از «صنعت مدرن» (سه بار)، «جامعه‌ی بورژایی مدرن» (دو بار)، «بورژوازی مدرن» (دو بار)، «کارگران مدرن» (دو بار)، و «قدرت سیاسی مدرن»، «نیروهای تولیدی مدرن» و

[13] G.Therborn, "Critical theory and the legacy of Twentieth-century Marxism", in: B. S. Turner ed, *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford, 1996, p. 53-55.

«مناسبـات تولیدی مـدرن» هـرکدام یـک بار مطـرح شده است (م آ-٦: ٤٩٦-٤٨٤). در پیشگفتار نخستین چاپ ***سرمایه*** مـارکس نوشت که هدف نهـایی (Letzte endzweck) او از نگـارش این کتـاب «آشـکار کردن قانون اقتصـادی حرکت جامعه‌ی مـدرن» بوده است (س ر-۱: ۲۰). او در همیـن متن یـادآور شد که آلمـان نیـز همچون تمـامی کشـورهای اروپـای قاره‌ای نـه فقـط از تکامـل اقتصاد سرمایـه‌داری بـل از ناکاملی این تکامل آزار مـی‌بیند، و همراه با شرهـای مدرن رشته‌ای از مصیبت‌ها و شرهای کهن که آزاردهنده و سرکوبگرند همچنان وجود دارنـد. اشـاره‌ی مـارکس کـه در سـرمایه‌داری مردگـان بـر زندگان حکومت می‌کنند، سال‌ها بعد در کتاب ***انباشت سرمایه*** رزا لوکزامبـورگ تدقیـق شد: «سرمایه‌داری نخستین وجه تولید و نظام اقتصادی و اجتماعی است که نمی‌تواند در خود زندگی کند، و به دیگر نظام‌های اقتصادی همچون ابزار و زمینه‌ی خود نیـاز دارد... وجود و تکامل سرمایه‌داری نیازمند محیطی است از شکل‌های غیرسرمایه‌داری تولید».[۱٤]

آشکارا برای مارکس شهرنشینی یکی از مهمترین عوامل پیدایی این وجه تولید تـازه بود، در ***مانیفست*** می‌خوانیم: «از رعیت‌های سده‌های میانـه، بورگرهـا یـا شهرنشـینان در شهرهای اولیه به وجود آمدند، و اینان بنیان نخستین عناصر طبقه‌ی بورژوا بودند» (م آ-٦: ٤٨٥). در عبارت بعدی او به رویدادهایی تاریخی هم اشاره می‌کند، برای نمونه به فتح بـازارهـای هند شرقـی و چین، کشـف آمریکا و مستعمره شدن آن قـاره، تـجارت بـا مستعمـرات، امکان دور زدن دمـاغه‌ی امید. رشد روزافزون مبادلات و بازرگانی جهانی، چندگانگی ابزارهای تولید، و به طور کلی کالاها، که همه «اسباب رشد عناصر انقلابـی» را فراهم آورده‌اند. آیا در زبان مارکس، انقلابی نامیدن نخستین سـرمایه‌داران در حکـم بزرگترین ستایش نبود؟

صنعتی شدن و رشد تکنولوژی (***مانیفست*** بر نقش نیروی بخار در تولیـد صنعتـی و پیدایش ماشین در چرخه‌ی تولید تاکید دارد)، بنا به تعبیر نظامی‌ای که مـارکس بـه کـار برده به رشد «سرکردگان یکسر مجهز سپاه صنعت، یعنی بورژوازی مـدرن» منجـر شـد. این طبقه محصول «رشته انقلاب‌هایی در روش‌هـای تولیـد و ابـزار مبادلـه» بـود (م آ-٦: ٤٨٦). نکته‌ی مهمتر این که این طبقه خود «از نظر تاریخی، بیشترین نقـش انقلابـی را ایفـاء کرده است». از اینجا ستایـش مارکس از بورژوازی آغاز می‌شود: بورژوازی تمامی

[14] R. Luxembourg, *The Accumulation of Capital*, London, 1963, p. 368.

ارتباط‌های فئودالی، پدرسالارانه و آرمانی را از میان برده، مناسبات سنتی را در هم شکسته، جز شکل برهنه‌ی منفعت خصوصی رانه‌ی دیگری را باقی نگذاشته، مفاهیم اخلاقی و مذهبی کهن را کنار زده و از شور پرهیزکاری، اشتیاق به جوانمردی، بی‌فرهنگی احساساتی اثری باقی نگذاشته است، «بزرگواری شخصی را در حد ارزش مبادله کاهش داده»، و آزادی داد و ستد را به جای آزادی‌های بی‌شمار و دست یافتنی قرار داده است (م آ–٦:٤٨٧). بورژوازی جای آن همه پندارهای دینی و سیاسی استثمار را در شکل برهنه‌اش، مستقیم و بی‌شرمانه نمایان کرده است، توانسته «نقاب احساسی» روابط خانوادگی را از هم بگسلد، و نشان دهد که این فقط رابطه‌ای پولی است.

بورژوازی نمی‌تواند بدون انقلابی کردن مدام ابزار تولید و در نتیجه مناسبات تولید وجود داشته باشد. این به معنای دگرگونی تمامی مناسبات اجتماعی است. بورژوازی با نو کردن ابزار تولید، و با تسهیل ابزار ارتباط، همه‌ی ملت‌ها «و حتی وحشی‌ترین ملت‌ها» را به کانون تمدن می‌کشاند. (م آ–٦:٤٨٨). اکنون می‌توان پرسید که «کانون تمدن» کدام است؟ از متن هیچ پاسخی جز «اروپا» به دست نمی‌آید. اما جلوتر عبارتی آمده که تا حدودی زهر اروپاباوری را می‌گیرد. مارکس از «آنچه خود بورژوازی تمدن می‌نامد» یاد می‌کند: «کالاهای ارزان ان توپخانه‌ی سنگینی است که با آن هر دیوار چینی را در هم می‌ریزد»، و بر سرسخت‌ترین جوامع بربر و بیگانه‌گریزی آن‌ها چیره می‌شود. «تمامی ملت‌ها را زیر فشار نابودکننده‌ای قرار می‌دهد تا با وجه تولید سرمایه‌داری سازگار شوند. آن‌ها را به پذیرش آنچه خودش تمدن می‌نامد، وامی‌دارد، و آن‌ها را بورژوا می‌کند. در یک کلام جهانی همخوان با تصور خود می‌سازد» (م آ–٦:٤٨٨).

٤. متافیزیک مدرنیته (نهاده‌های ۳ و ٤)

مارکس به هسته‌ی اصلی مفهوم توسعه به شکلی که در آثار روشنگران مطرح و ستوده شده بود، باور داشت. به گمان او نیز توسعه‌ی دانایی و علم در خود شرایط رهایی انسان از مناسبات نادرست و ظالمانه‌ی اجتماعی و از خرافات و اندیشه‌های نابخردانه و غیر علمی را فراهم خواهد آورد. او تنها این نکته را می‌افزود که توسعه‌ی علمی در گرو

پیش نهاده‌ی مهمی است: پیشرفت در شیوه‌های تولید و زندگی اقتصادی.[۱۵] روزگار مدرن زمینه‌ی مادی چنین تحولی را فراهم آورده و با رشد روزافزون نیروهای تولید و دگرگونی ناگزیر مناسبات اجتماعی سرانجام راه برای بهروزی نوع انسان گشوده شده است. اعتقاد روشنگران به پیشرفت، به شکل همه فهمی در کتاب ***پژوهشی درمورد تصوری تاریخی از پیشرفت نوع انسان*** نوشته‌ی کندرسه که به سال ۱۷۹٤ منتشر شده بود، یافتنی است. این کتاب درواقع چکیده‌ی دیدگاه روشنگران درمورد توسعه‌ی اجتماعی و فکری انسان، و راه گشای فهم مارکس جوان از این نکته بود. البته کندرسه نیز به شیوه‌ی ایدئالیست‌هایی که در طول دو دهه پس از او در زمینه‌ی پیشرفت تاریخی انسان در آلمان نوشتند، و نامدارترین آنان بی‌شک هگل بود، سخت بر این اعتقاد بود که عقاید رانه‌ی اصلی یا به قول خودش «موتور محرک» تاریخ هستند.

از سوی دیگر، در میان روشنگران اسکاتلندی که مارکس با آثار آنان نیز آشنا بود همین باور به پیشرفت تاریخی انسان شکل گرفته بود، اما تا حدود زیادی از منش ایدالیستی روشنگری فرانسویان رها شده بود. نگرش جان میلار درمورد توسعه‌ی شکل‌های تولید و مبادله منجر به نظریه‌ای درمورد تاریخ شد که مشهور است به «نظریه‌ی چهار مرحله»، و در خود هسته‌های گریز از موانع نگرش ایدالیستی را داراست. بنا به این نظریه، توسعه نه به صورت اندیشه‌ها و عقاید، و نه در چارچوب نهادها و شکل‌های سیاسی، بل پیش از هرچیز در حدّ جایگزینی شکل‌های تولیدی مطرح است. نظریه اعلام می‌کند که تاریخ انسان از چهار مرحله‌ی متفاوت گذشته است که هر یک سازمان‌یابی اقتصادی ویژه‌ی خود را که ازنظر کیفی متفاوت با بقیه است، دارند: شکار، چراگاه سازی، کشاورزی و تجارت. تاثیر این دسته‌بندی که در پژوهش زندگی و ساختار اجتماعی اولویت را به مناسبات اقتصادی داده، بر ویلیام رابرتسون که در سال ۱۷۷۷ کتاب *تاریخ آمریکا* را نوشت چشم‌گیر بود، او نوشت: «در هر پژوهشی که متوجه فعالیت انسان‌ها در جامعه باشد، حق آن است که نخستین موضوعی که مورد توجه قرار گیرد، شیوه‌های زیست و امرار معاش انسان‌ها باشد. با دگرگون شدن این

[۱۵] B. Flynn, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, New Jersey, 1992, pp. 12-38.

شیوه‌ها، قوانین و سیاست‌گذاری‌های آنان هم دگرگـون خواهند شد».[16] در اندیشه‌ی دوره‌بندی تاریخی که مارکس در برخی از مهمترین نوشته‌هایش چون ***ایدئولوژی آلمانی*** و ***گروندریسه*** مطرح کرده، بازتاب روحیه‌ی کلی نظریه‌ی چهار مرحله‌ی مورد نظر روشنگران اسکاتلندی بازیافتنی است.[17]

جز این، مارکس نکته‌ی مهمی درمورد مفهوم توسعه را از اقتصاددانان کلاسیک یعنی از ادم اسمیت و دیوید ریکاردو آموخته بود: سرمایه‌داری توسعه‌مدار (Growth-oriented) است. شرط بقاء این وجه تولید فراهم آوردن زمینه‌های رشد اقتصادی است. از این رو هر شکل ایدئولوژیک بیان سرمایه‌داری دربرگیرنده‌ی مفهوم «پیشرفت» است. سرمایه‌داری به طور بنیادین، هم از نظر تکنولوژیک و هم از نظر سازمان‌یابی پویاست. می‌تواند نظام‌های حقوقی و سیاسی هر دم تازه‌تری را بیافریند. انعطاف‌پذیر است و به هیچ قانون جاودانه‌ی تخطی ناپذیری باور ندارد و متکی نیست.[18] نکته‌ی تازه‌ای که مارکس جوان با مطالعه‌ی آثار سوسیالیستی آموخت این بود که رشد سرمایه‌داری در گرو استثمار نیروی کار است. رشد، فاصله‌ای است میان آنچه کارگر می‌آفریند با آنچه به دست می‌آورد. سرمایه‌داری همواره استوار به مناسبات بهره‌کشی طبقاتی میان سرمایه و کار است، و این مناسبات را به هر شکل بازتولید می‌کند.

ستایش از رشد و پیشرفت سرمایه‌داری در ***مانیفست*** مشهور است. مارکس و انگلس یادآور شده‌اند که در دوران سلطه‌ی بورژوازی «که به یک سده هم نمی‌رسد»، نیروهای تولید چنان رشد یافته‌اند که محصولات از کل چیزهایی که تمامی نسل‌های پیشین تولید کرده بودند، افزون است، «نیروهای طبیعت مقهور انسان شده‌اند»، اختراع ماشین‌های تازه، استفاده از علم شیمی در صنعت و کشاورزی، اختراع کشتی بخار، راه آهن، تلگراف‌های برقی، آماده‌سازی زمین‌ها برای کشت و کار در تمام قاره‌ها، کانال کشی رودها، حتی در خیال نسل‌های پیش هم نمی‌گنجیدند (م آ-٦:٤٨٩). آنچه بر این روال توسعه‌ی ستودنی سایه می‌اندازد این است که تمامی این پیشرفت‌ها به بهای استثمار نیروی کار به دست آمده‌اند. آشکارا مارکس با بنیاد

[16] A. Callinicos, *Social Theory. A Historical Introduction*, Oxford, 1999, p. 23.

[17] R. L. Meek, *Economics and Ideology and Other Essays*, London, 1967, pp. 34-35.

[18] D. Harvey, *The Limits of Capital*, Oxford, 1982.

متافیزیکی این روال مخالفتی ندارد، او ستایشگر رویارویی انسان (سوژه‌ی استعلایی) با طبیعت (ابژه‌ها)، «مقهور شدن طبیعت» و چیرگی بر آن، رشد تکنولوژی و... است. تنها می‌خواهد عامل اجرایی این پروژه‌ی پیشرفت را عوض کند تا این همه نه با استثمار کارگران بل با کار همبسته‌ی انسان به دست آیند و پیش روند. مارکس مخالف متافیزیک مدرنیته نبود.

در بیشتر نوشته‌های مارکس بنیاد متافیزیکی قبول انسان در مقام سوژه، و نقش اصلی آدمی (به عنوان سوژه‌ی دانای شناسای مقتدر) در فهم جهان و ضرورت این که فهم باید همپای خواست تسلط بر جهان شکل گیرد، با همان قدرتی یافتنی است که در نوشته‌های سرسخت‌ترین مدافعان مدرنیته. البته در آثار جوانی مارکس موردی از مخالفت با متافیزیک مدرنیته وجود دارد، و جلوتر به آن اشاره می‌کنم. جدا از آن، مارکس در سایر نوشته‌هایش با وجود این که از جمله مخالفان رادیکال نظم اجتماعی مستقر بود، آن بنیاد متافیزیکی را پذیرفت. در این مورد او با بیشتر متفکران سده‌ی نوزدهم، از جمله با سوسیالیست‌ها، آنارشیست‌ها و اتحادیه‌گرایان همراه و هم نظر بود. برای نمونه آثار یکی از هوشمندترین متفکران رادیکال اروپای آن سده پیر ژزف پرودون را در نظر بگیریم. او نیز در نظام تضادهای اقتصادی یا ***فلسفه‌ی فقر*** (کتابی که مارکس علیه آن کتابی با عنوان ***فقر فلسفه*** نوشت)، از همان بنیاد متافیزیکی آغاز کرد، و درمورد جدایی سوژه و ابژه، و ضرورت چیرگی سوژه بر طبیعت، و فراهم آوردن شرایط رشد نیروهای تولید و ابزار تکنولوژیک هیچ اختلافی با مارکس نداشت. در آغاز به نظر می‌رسد که مارکس و پرودون درمورد تکنولوژی و تکامل، موقعیت و نتایج اجتماعی ان با یکدیگر اختلاف‌نظر عمیقی دارند، ولی اگر دقت کنیم می‌بینیم که بحث انان بر سر نتایج است و نه علت‌ها و پیش نهاده‌های اصلی. تفاوت نظر آن‌ها در این است که چگونه تکنولوژی سامان یابد و در خدمت کدام نیرو قرار گیرد، اما اختلافی در مورد نکته‌ی اصلی که یکسان مورد پذیرش دانشمندان بورژوا، اصلاح طلبان و رادیکال‌های دوران‌شان بوده، یعنی طرح پیشرفت تکنولوژی در خدمت تسلط آدمی بر طبیعت ندارند. پرودون در کتاب‌های ***فلسفه‌ی فقر*** (۱۸٤٦)، و ***درباره‌ی عدالت در انقلاب و در کلیسا*** (۱۸۵۸) ماشین را «نماد آزادی اجتماعی ما» خواند، و اعلام کرد که ماشین‌گرایی سلطه‌ی ما بر طبیعت را آسان می‌کند، «و در نتیجه استاد آزادی ماست». تقسیم کارکردهای اجزاء ماشین الگویی است که تقسیم کار اجتماعی باید آن را نمونه‌ی

کار خود قرار دهد. در نتیجه کارکرد کل مثالی بهتر از کارکرد اجزاء یک ماشین نمی‌یابد، و وحدت نهایی کار ماشین را به صورت نمونه‌ی عالی پیش روی خود دارد.[۱۹]

مارکس در فصل دوم کتاب دوم *فقر فلسفه* با عنوان «تقسیم‌کار و ماشین‌ها» به مسائل اصلی کتاب *فلسفه‌ی فقر* درمورد تکنولوژی پرداخت (م آ-٦:۱۹۰-۱۷۸)، و نوشت که پرودون درک نکرده که ماشین چیزی جز شکل پیشرفته‌تر و ترکیبی ابزار کار نیست، خود در راستای تقسیم کار اجتماعی و در خدمت آن شکل گرفته، و به هیچ وجه یک مقوله‌ی جداگانه‌ی اقتصادی محسوب نمی‌شود. ماشین بیان شکل اقتصادی زندگی جامعه، و درحدّ مناسبات تولید است و نمی‌توان آن را برنهاده‌ی تقسیم کار اجتماعی محسوب کرد (م آ-٦:۱۸٦). مشکل پرودون این است که همه چیز را باژگونه می‌بیند، و ماشین را الگویی برای تسلط ما بر طبیعت می‌خواند، و متوجه نمی‌شود که خود ما در جریان تسلط بر نیروهای طبیعی، آن را آفریده، و توانسته‌ایم که بر آن نظارت یابیم.

اکنون به آن یگانه نمونه‌ی ضدیت مارکس با بنیاد متافیزیکی سوژه‌ی استعلایی، تقابل انسان و طبیعت، و ضرورت تسلط انسان بر جهان ابژه‌ها، در *دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸٤٤* توجه کنیم، متنی که در آن به طور کلی دوگانگی آدمی و محیط زیست او رد شده است. در *دستنوشته‌ها* مارکس از طبیعت به مثابه‌ی بخشی از هستی انسان یاد کرده، و از «ذات انسانی طبیعت یا ذات طبیعی آدمی» حرف زده، و اعلام کرده «طبیعتی که در تاریخ آدمی یعنی تکوین جامعه‌ی بشری رشد و تکامل می‌یابد همانا سرشت واقعی آدمی است. بنابراین طبیعتی که از طریق صنعت رشد و تکامل می‌یابد، هرچند به شکلی بیگانه شده [با آدمی]، سرشت راستین انسان شناسانه است» (د ف:۱۸۰، م آ-۳:۳۰۳). باز در همین اثر، در بحث از کار بیگانه شده، آمده: «کارگر نمی‌تواند چیزی را بدون طبیعت، بدون **جهان محسوس خارجی** بیافریند. این ماده است که کار بر آن واقعیت و فعلیت می‌یابد، و از آن و به وسیله‌ی آن اشیاء را تولید می‌کند. طبیعت همان‌طور که **ابزار حیات** را برای کار فراهم می‌آورد، به این معنا که کار بدون اشیایی که روی آن عمل می‌کند، نمی‌تواند حیات داشته باشد، به مفهومی محدودتر ابزار حیات را نیز فراهم می‌آورد یعنی ابزاری که برای تامین معاش مادی خود **کارگر** لازم است». اینجا

[۱۹] P.-J. Proudhon, *Justice et liberté, textes choisis*, ed. J. Muglioni, Paris, 1974, pp. 166-170.

مارکس نتیجه‌ی مهمی را پیش می‌کشد: «بنابراین هرچه کارگر جهان خارجی و درنتیجه طبیعت محسوس را با کار خویش به تملک خود درمی‌آورد، خود را به گونه‌ای مضاعف از ابزار حیات محروم می‌سازد: اولاً به این دلیل که **جهان محسوس** خارجی دیگر شیی متعلق به کار او یا به عبارتی **ابزار حیات** کارش نخواهد بود. ثانیاً این جهان محسوس خارجی دیگر ابزار حیات به مفهوم بلاواسطه‌اش یعنی ابزاری برای تامین معاش کارگر نیز نخواهد بود» (د ف: ۱۲۷، م آ-۳:۲۷۲). به گمان مارکس «تاریخ خود بخشی واقعی از تاریخ طبیعی و از جمله طبیعتی است که در حال شدن به آدمی است» (د ف:۱۸۰، م آ:۳۰۳)، و از اینجا نتیجه‌ای را به دست می‌آورد که در **ایدئولوژی آلمانی** تکرار شده است: فقط یک علم تاریخ وجود دارد. مارکس نوشته: «علوم طبیعی به موقع خود در علوم انسانی ادغام می‌گردند، چنان که علوم انسانی در علوم طبیعی، و آن‌گاه فقط **یک** علم باقی می‌ماند» (د ف:۱۸۱-۱۸۰، م آ-۳۰۳:۵).

چون مارکس می‌بیند که «واقعیت اجتماعی طبیعت و علوم طبیعی انسانی و یا علوم طبیعی مربوط به انسان اصطلاحاتی یکسان هستند»، با این درک که انسان از طبیعت جدا نمی‌شود، مگر به صورت انسان ازخود بیگانه می‌نویسد: «اما چون [یک] سوسیالیست، سراسر تاریخ به اصطلاح جهان را چیزی جز آفرینش آدمی از طریق کار انسان، و چیزی جز ظهور طبیعت برای آدمی نمی‌داند، دلیل مشهود و بطلان ناپذیری از زایش آدمی توسط خویش و فرآیند آفرینش خویش دارند. چون آدمی برای آدمی به موجودی طبیعی و طبیعت برای آدمی به موجودی انسانی تبدیل شده، هستی واقعی آدمی و طبیعت، عملی، محسوس و قابل درک گردیده است، از این رو طرح پرسش مربوط به وجودی بیگانه، وجودی مافوق طبیعت و آدمی یعنی پرسشی که عدم واقعیت طبیعت و آدمی را مورد تصدیق قرار می‌دهد، دیگر در عمل ناممکن است» (د ف:۱۸٤، م آ:۳۰۵). نتیجه‌ای که مارکس به دست می‌آورد، در بحث ما مهم است. به نظر او به این ترتیب، نگرش الحادی نیز بی‌اهمیت می‌شود زیرا می‌کوشد تا آن وجود غیرواقعی را انسان معرفی کند، و آدمی را در مقام موجودی برتر از طبیعت قرار دهد. چنین می‌نماید که به گمان مارکس، سوسیالیسم، نیازی به چنین مفاهیمی ندارد، زیرا به گونه‌ای نظری و عملی از آگاهی حسی عملی و نظری انسان می‌آغازد، و دوگانگی ذهن و عین (سوژه و ابژه) را کنار می‌گذارد.

این اندیشه‌ی جوانی مارکس درمورد گسست از متافیزیک سوژه و ابژه در نوشته‌های بعدی او دیگر نمونه‌ای ندارد، اما بحث از گونه‌ای همبستگی نیروی کار با طبیعت، در اندیشه‌ی او پایدار ماند، و به عنوان مثال در *گروندریسه* و دیگر نوشته‌های اقتصادی‌اش جدایی مطلق انسان از طبیعت را رد کرد، و این یکی از جنبه‌های نوآورانه‌ی اندیشه‌اش شد. در *گروندریسه* نوشت که وجه تولید سرمایه‌داری، از یک سو «ایجاد کننده‌ی کار تولیدی صنعتی، یعنی کار اضافی همراه با کار ارزش آفرین در مقیاس جهانی» و از سوی دیگر «بهره‌برداری عمومی از مواهب طبیعت و بشر است». نظامی است که با تکیه بر اصل بهره‌کشی از توانایی‌های جسمانی، فکری، «و از خود علم»، تکامل یافته، و در آن دیگر هیچ چیز بیرون دایره‌ی تولید و مبادله ارزش و اعتباری ندارد. سرمایه بهره‌برداری گسترده و جهانی از طبیعت را موجب شد. می‌بینیم که لحن مارکس تا حدودی نقادی تقابل انسان و طبیعت را که در *دستنوشته‌های ۱۸٤٤* به عنوان انتقادی به ازخودبیگانگی انسان و کار شیی‌واره آمده بود، باز می‌تابد: «**این است تاثیر تمدن آفرین عظیم سرمایه**. سرمایه به چنان سطحی از توسعه‌ی اجتماعی می‌رسد که تمامی مراحل پیشین در مقایسه با آن حکم تحولات صرفاً محلی را دارند که هنوز مقید و وابسته به کیش پرستش طبیعت‌اند» (گ ر:۱۰-٤۰۹، گ ف-۱:۹٦-۳۹۵). در این وجه تولید، برای نخستین بار طبیعت به طور کامل به ابژه‌ی انسان و ماده‌ای برای بهره‌رسانی تبدیل شده، و به عنوان نیرویی برای خود شناخته نمی‌شود، و کشف‌های نظری در مورد قوانین مستقل آن چنان شکل می‌گیرند که آن را در خدمت برآوردن نیازهای انسانی درآورند، خواه به عنوان موضوع مصرف یا ابزار تولید.

البته، بحث مارکس مبهم و ناروشن است. تاثیر بزرگ تمدن‌ساز سرمایه را می‌ستاید و آن را در مقابل «پرستش طبیعت» تمدن‌های پیشین قرار می‌دهد، اما در عین حال نشانی از سرزنش رویکرد سرمایه‌داری به طبیعت نیز آشکارست. به دقت معلوم نیست که آیا به بنیاد متافیزیکی تسلط بر طبیعت و جهان ابژه‌ها اعتراضی دارد یا نه. دقت به نوشته‌های اقتصادی مارکس نشان می‌دهد که او دیگر به موضع رادیکال *دستنوشته‌ها* در انتقاد به متافیزیک مدرنیته بازنگشت. همچنین، در آثار سیاسی‌اش نیز نمی‌توان نمونه‌ای همانند با آن موضع یافت. برعکس، مثال‌هایی روشن در اثبات بینش متافیزیکی او یافتنی است. در *نقد برنامه‌ی گوتا* مارکس به عبارتی در برنامه‌ی حزب سوسیال دمکرات آلمان که به نظرش ناشی از بدفهمی‌هایی است که ریشه در عقاید فردیناند لاسال دارند، ایراد

می‌گیرد. در این عبارت «کار سرچشمه‌ی تمامی ثروت‌ها» دانسته شده است. مارکس می‌نویسد که این عبارت نادرست است. کار دارای هیچ نیروی «فراطبیعی» و مرموزی نیست که از آن یگانه سرچشمه‌ی ثروت را بسازد، و باید در نظر گرفت که طبیعت نیز سرچشمه‌ی ثروت است، و نیروی کار از جمله جلوه‌ها و نمودهای طبیعت است (ب آ-۳: ۱۵-۱٤). این نگرش متافیزیکی که طبیعت را یکی از «سرچشمه‌های ثروت» و ابزار رفاه می‌شناسد، درست همان بینش مرکزی‌ای است که پیش‌تر در نوشته‌های دکارت و بیکن مطرح بوده‌اند. طبیعت را سرچشمه‌ی رفاه و ثروت انگاشتن با خواست تسلط بر آن همراه است. از نظر مارکس انسان با تولید وسائل ضروری برای ادامه‌ی زندگی خود از جانوران جدا شده است. این نکته‌ای است که در ***ایدئولوژی آلمانی*** (م آ-۵: ٤٤-۳۱)، و در ***آنتی دورینگ*** و «نقش کار در تبدیل میمون به انسان» نوشته‌ی انگلس (ب آ-۳ :۷۷-٦٦)، مطرح شده است. انسان‌ها موجوداتی طبیعی هستند که با تولید وسائل زندگی خود از وضعیت طبیعی اولیّه‌ی خود جدا می‌شوند و پیشرفت می‌کنند. روش‌های تولید مواد ضروری و وسائل زندگی، راهنما و اصل خروج از جهان طبیعی و گام نهادن به زندگی اجتماعی است. به هرحال، انسان‌ها در جریان پیشرفت خود دگرگون‌سازی و سلطه بر طبیعت را به عنوان شرط اصلی بقاء خود می‌شناسند. آیا چنین برداشتی در قلب متافیزیک مدرنیته جای ندارد؟

۵. مفهوم مدرن دانایی (نهاده‌ی ۵)

نوآوری‌های مارکس در زمینه‌ی جامعه‌شناسی پیش از این که این شاخه از دانش اجتماعی هنوز نام امروزی خود را بیابد، او را در ردیف برجسته‌ترین پیشگامان آن همچون مونتسکیو و توکویل قرار داده است. حتی یکی از سرسخت‌ترین ناقدان او، یعنی کارل پوپر نیز اعتراف کرده که: «مارکس آزمایش کرد و با اینکه در نظریات عمده‌اش به خطا رفت، آزمایشش بیهوده نبود. چشمان ما را گشود و از بسیاری جهات دیدمان را تیزتر کرد. بازگشت به علوم اجتماعی پیش از مارکس قابل تصور نیست. پژوهندگان امروزی همگی به مارکس مدیونند ولو خود به دین خویش آگاه نباشند».[۲۰] در رشته‌های داخلی جامعه‌شناسی، کار مارکس به طور خاص در قلمرو جامعه‌شناسی

[۲۰] ک. پوپر، ***جامعه باز و دشمنان آن***، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳٦۹، ج ٤، ص ۸۵۸

دانایی راهگشا بود. به نظر می‌رسد که شکل‌گیری این رشته با توجه به آثار او پیش رفته است. مورد مشهور بحث کارل مانهایم است که بسیار کوشید تا نشان دهد که تمامی شکل‌های دانایی و اعتقادی به وسیله‌ی بنیاد اقتصادی یا پیکار طبقاتی توضیح داده نمی‌شوند.[۲۱] مارکس به پرسش بنیادین جامعه‌شناسی دانایی یعنی این سئوال که «چگونه دانایی به عنوان امری اجتماعی شکل می‌گیرد؟» پاسخی داشت: به دلیل بهره‌های ناهمخوان طبقه‌های استثمارکننده و استثمار شونده که با یکدیگر پیکار می‌کنند، تمامی شکل‌های دانایی پدید می‌آیند، رهبری می‌شوند، مشروط می‌شوند و از شکل می‌افتند. در جامعه‌ی طبقاتی دانایی و علم شکل کامل ندارد، و همواره آن نکته‌ی واپسین یعنی «از شکل افتادن» مطرح است، به همین دلیل نکته‌ی مرکزی جامعه‌شناسی دانایی، ایدئولوژی است.[۲۲] وظیفه‌ی جامعه شناس در این رشته، بیش از هرجای دیگر مجهز شدن به اسلحه‌ی انتقاد است: «آن جامعه‌شناسی که نسبت به محیط اجتماعی‌اش انتقاد نداشته باشد، نمی‌تواند تا حدّ جامعه‌شناسی دانایی پیش رود».[۲۳]

رشد فکری مارکس محصول محیطی بود که بحث درمورد علوم و روش‌های علمی را در مرکز مباحث فکری قرار داده بود. در این مورد، نگاه مارکس همچون بسیاری از دانشجویان نسل او متوجه فرانسه بود. این کشور، پس از سقوط ناپلئون و بازگشت سلطنت بوربن‌ها و ارلئانیست‌ها مهمترین عرصه‌ی پژوهش‌های علمی اروپا شده بود. این به شکرانه‌ی اصلاحات آموزشی و امکانات پژوهشی‌ای بود که سابقه‌ی آن به رژیم کهن و شرایط پیش از انقلاب ۱۷۸۹ بازمی‌گشت. در پایان سده‌ی هجدهم به طور خاص علم زیست‌شناسی، و سایر علوم طبیعی در مرکز فعالیت‌های علمی قرار گرفته بودند. در دوران ناپلئون به دلیل ضرورت‌های نظامی در جنگ‌های اروپایی، فیزیک، شیمی، مهندسی و هواشناسی رشد کردند. از سوی دیگر، واکنش به پیروزی خرد علمی هم شکل گرفته بود. جنبش اروپایی رمانتی‌سیسم و تاکید آن بر اهمیت و اولویت حس در مقابل خرد، نمونه‌ای از این واکنش بود. اما از نظر مارکس جوان که خود را رئالیست و ماتریالیست می‌دانست، ضدیت با خرد علمی واکنشی ارتجاعی بود. به شیوه‌ی روشنگران، او علم و اندیشه‌ی انتقادی را به یک معنا به کار می‌برد. در سال‌های

[21] K. Mannheim, *Structures of Thinking*, trans. J. J. Shapiro, London, 1982.

[22] L. Dupré, *Marx's Social Critique of Culture*, Yale University Press, 1983.

[23] P. Hamilton, *Knowledge and Social Structure*, London, 1974, p. 14.

بعد، در جریان پژوهش‌های اقتصادی‌اش تلاش داشت تا نشان دهد که وجه تولید سرمایه‌داری بی‌بهره از بخردانگی‌ای است که ادعای آن را دارد. خرد در جانب سوسیالیسم است.

مارکس که بزرگترین ستایش از نظر او لفظ «دانشمند» بود، و سوسیالیسم «علمی» خود را در مقابل سوسیالیسم آرمانشهری قرار می‌داد، از نخستین سال‌های کار فکری‌اش دانسته بود که در جامعه‌ی مدرن «علم» تجلی ندارد. در ***مانیفست*** نوشت: «بورژوازی هاله‌ی شغل‌های گوناگون را که تا آن زمان هیبت و کرامت داشتند از بین برد. پزشک، حقوق‌دان، کشیش، شاعر، و «مردان علم» (Mann der Wissenschaft) را تبدیل به مزدبگیران خود کرد» (م آ-٦: ٤٨٧). این‌سان امری دیالکتیکی روی می‌نماید. از یک سو، هاله‌ی تقدس هر امری که تجلی دارد از میان می‌رود، و میان کارگر دستمزدی و پزشک دستمزدی یا کشیش دستمزدی تفاوتی شهروندی وجود نخواهد داشت، و این جنبه‌ای مثبت دارد. از سوی دیگر، هنرها، علوم و یزدان‌شناسی و در یک کلام فرهنگ تبدیل به وجوه تولید مادی می‌شوند. پیشرفت علم در خدمت نیازهای تولید اقتصادی درمی‌آید، نهادهای علمی وابسته و خدمت‌گزار نهادهای تولید و گردش سرمایه می‌شوند. و این جنبه‌ای منفی دارد. البته، روشن است که نکته‌ی آخر بیان گرایشی کلی است، و مارکس نمی‌توانست آن را به تمام افراد و شرایط تعمیم دهد.

اشاره‌ی مارکس راه را برای تعمق بیشتر در معنای علم می‌گشاید. روشن است که میان علم مفید یا عملی که در روزگار مدرن پدید آمده با برداشت تعمقی و مدرسانه از علم که خصلت‌نمای کوشش علمی در سده‌های میانه بود، تفاوتی جدی وجود دارد. دانش مدرن دانایی از هستندگان با توجه به کارکرد آن‌هاست. چنین علمی از تکنولوژی جداشدنی نیست و ارزش آن هم در میزان بهره‌رسانی‌اش است. نکته از نظر متفکران مدرنیته پنهان نمانده بود. زمانی که تامس هابز در فصل یازدهم ***لویاتان*** می‌نوشت که اگر فرض کنیم که برابری زاویه‌های داخلی یک مثلث با دو قائمه به زیان همگان می‌بود و با منافع مردم نمی‌خواند، آن‌ها این اصل را انکار می‌کردند، و کتاب‌های هندسه را در آتش می‌سوزاندند،[٢٤] متوجه این نکته‌ی مهم بود که حقیقت باید بهره‌ای برساند تا حقیقت دانسته شود. او یکی از مهمترین فیلسوفان سیاسی بود که به سوی ادراکی تازه

[24] T. Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, London, 1977, p. 166.

از رابطه‌ی میان حقیقت و قدرت پیش می‌رفت. هگـل نیز دریافتـه بـود کـه متـافیزیک دانایی مدرن همین وابستگی دانش به بهره‌های اقتصادی و سیاسـی است. او در پـاره‌ی نخست از فصل روشنگری *پدیدارشناسی روح* نوشت که چون همـه چیز در جامعـه‌ی مـدرن بـاید بـرای انسـان سـودمنـد بـاشد، خـود انسـان نیـز بـایـد سودمنـد گـردد.[۲۵] انسـان باید چنـان خصلت یابـد که در زنجیـره‌ی منافع همـگان بهـره‌رسان بـاشد، و به بقیه‌ی مردم خدمت کنـد، و با همان میزان و شکلـی که در پـی منافع شخصـی خویـش برمی‌آید در خدمت منافع دیگران قرار گیرد. تنها در این خدمت‌گـزاری است کـه او از خود مـراقبت و تیمـارداری مـی‌کند. هـر دست دسـت دیگر را می‌شوید. مارکس نیز با این منطق بهره‌رسانی آشنا بـود. در *ایدئولوژی آلمانـی* با اشاره به بحث هـگل، شرح داد که مناسبات متـقابل بهره‌رسانی «در جامعـه‌ی مدرن بـورژوایی، سبب می‌شود که تمامی روابط اجتماعـی، در عمـل تابع مناسبات تجریدی پولی ـ مالـی شـود»، و افـزود: «ایـن نظریه نخست بـا هابز و لاک در روزگار انقلاب‌های نخست و دوم انگلستان مطرح شد، یعنـی در ایـام نخستین جنگ‌هایی که بورژوازی در آن‌ها قدرت سیاسی را تسخیر کرد» (م آ-۵:۴۰۹).

یکی از بهترین نمونه‌های بحث مارکس از موقعیت دانـایی علمـی در فراشـد تولیـد اجتماعـی در *گروندریسه* آمده است. در صفحه‌ای که مارکس از مناسبات تولید همچون شرط ضروری تولـید یاد کرده و بحث را به موقعیت دانایـی در چارچوب این مناسبات کشانده است: «طبیعت نه ماشین مـی‌سازد ، نه لوکوموتیـو، راه آهـن، تلگراف برقی، یـا ماشین ریسندگی خودکار و غیره. اینها حاصل صنعت انسان‌اند، کـه مـواد طبیعـی را بـه اندام‌های اراده‌ی انسان و سلطـه او بر طبیعـت، یا اندام‌های مشارکت انسـان در طبیعـت تبدیل مـی‌کند. ***اینها اندام‌های مغز انسانـی‌اند که با دست انسـان ایجـاد شـده‌اند.*** قـدرت دانش‌انـد که عینیت یافته‌اند. تحول سرمایـه ثابت خود شاخصـی است برای پی بردن به این که دانش عام اجتماعی، شناخت، تا چه حد به ***نیروی مستقیم تولیـد*** تبدیـل شـده و درنتیجه تا چه حد شرائط روند زندگی اجتماعـی، خود زیر فرمان تعقل عام قرار گرفته و همگام با آن تغییر یـافته است، تا چه حد نیروهای تولید اجتماعی، نه فقط به صورت

[25] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* trans. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977, pp. 342-343.

دانش بلکه به صورت اندام‌های بی‌واسطه پراتیک اجتماعی، فرایند واقعی حیات، به تحقق پیوسته‌اند.» (گ ف-۲:۲۷۳-۲۷۲ گ ر: ۷۰۶).

بسیاری از ناقدان، مارکس را متهم کرده‌اند که برداشت او از علم تفاوتی اساسی با برداشت پوزیتیویستی از دانش که در دوران زندگی او به تدریج جنبه‌ی مسلط می‌یافت، ندارد. بی‌شک عباراتی در آثار اقتصادی او، به ویژه در زمینه‌ی روش‌شناسی، یافتنی است که این انتقاد را موجه جلوه می‌دهند. به عنوان مثال او در پیشگفتار به نخستین چاپ ***سرمایه*** روشن کرد که به عنوان مساله‌ای روش‌شناسانه، او در پژوهش‌های اقتصادی خود و در ***سرمایه*** فقط با افراد به منزله‌ی «شخصی شدن مقوله‌های اقتصادی، دربردارنده‌ی (Träger) مناسبات طبقاتی و منافع طبقاتی خاص» سر و کار دارد. او می‌خواهد تا «صورت‌بندی اقتصادی جامعه را همچون فراشد تاریخ طبیعی» نمایان کند. مارکس سپس مثالی هم ارائه می‌کند از راه و روشی که در آن منافع اقتصادی حاکم هستند. او می‌گوید: «کلیسای مستقر، بارها بیشتر آماده است که حمله به سی و هشت ماده از مواد سی و نه گانه‌اش را بپذیرد و تحمل حمله به آن یک ماده را که درمورد منافع مادی آن است، ندارد» (س پ-۹۲:۱). شاید این اشاره به کلیسای انگلستان به نظر نادرست یا طنزی تلخ و نیش‌دار بیاید، اما به خوبی نشان می‌دهد که برای مارکس تا چه حدّ اقتصاد و منافع مادی و طبقاتی بر عقاید حاکم بوده‌اند، خواه در قلمرو سیاست، یا دین، یا هر قلمرو دیگری. با خواندن پیشگفتار ***سرمایه*** شاید طبیعی باشد که خواننده به این نتیجه برسد که از نظر مارکس عقاید در خود نمی‌توانند راه و مسیر تاریخ را دگرگون کنند، و به این دلیل است که باید موقعیت‌های ابژکتیو اقتصادی دگرگون شوند تا نظرهای تازه پدید آیند. فراشد دگرگونی هم روالی درست همانند دگرگونی‌های طبیعی را می‌پیماید. ما نمی‌توانیم مردم را عوض کنیم، مگر این که پیش‌تر موقعیت‌های زندگی مادی آنان را دگرگون کرده باشیم. به نظر می‌رسد که اینجا، گونه‌ای جبرباوری، و علیّت باوری اقتصادی خود را آشکارا نمایان می‌کند. اگر عقاید در برابر خواست‌های منافع اقتصادی، به راستی بی‌دفاع باشند، و درواقع محصول آن خواست‌های مادی باشند، چگونه آگاهی انقلابی پیش از پدید آمدن پیش شرط‌های مادی، یا شکوفا شدن شرایط مادی می‌تواند خبر از آینده یا ضرورت دگرگونی بدهد؟ آیا تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم، به عنوان «شخصی شدگان مقوله‌های اقتصادی، و دربردارندگان مناسبات طبقاتی و منافع طبقاتی خاص»، واکنش نشان دادن به فشارهای موقعیت‌های

اقتصادی است؟ حتی اگر نخواهیم انتقاد بـه علیّت بـاوری مـارکس را تا این حـد دور ببریم، باز باید اعتراف کنیم که آنچه در پیشـگفتار ***سـرمایه*** آمـده، خـبر از نگـرش علـم باورانه‌ای با نتایج خطرناک می‌دهد.

به عنوان مثالـی دیگر از پسگفتار به چاپ دوم ***سرمایـه*** (۱۸۷۳)، یاد می‌کنم. در ایـن متن مارکس نقل قولـی از مقاله‌ای در نشریه‌ی «پیـام‌آور اروپـا» را بـا نظـری تـاییدآمیز آورده که نویسنده‌اش ای. ای. کفمان استاد اقتصاد در دانشگاه سن پترزبورگ بـود.[۲۶] در این مقالـه روش علمی کار مـارکس چنیـن تـوضیح داده شـده: «مـارکس حرکت‌هـای اجتماعی را همچون فراشد تاریخ طبیعی در نظر می‌گـیرد، کـه تـابع قوانینـی مسـتقل از اراده، آگاهی، و هوشمندی افراد هستند»، «در یک کلام زندگی اقتصادی به ما پدیـداری قابل قیاس با تاریخ تکامل در سـایر شـاخه‌های زیست‌شناسـی ارائـه می‌کنـد» (س پ-۱۰۱:۱-۱۰۰). چنین برداشت‌هایی از کار مارکس که بررسی پدیدارهای اجتمـاعی را بـا روش‌هایی همانند روش علوم طبیعـی توصیه می‌کنند، به روش پوزیتیویستی نزدیک‌اند. خود مارکس نیـز در مـواردی از چنـان مقایـسه‌ای اسـتقبال کـرده و بـه عنـوان مثـال درچهارمین پانوشت فصل پانزدهم ***سرمایه*** نوشـته: «دارویـن توجـه خـود را بـر تـاریخ تکنولوژی طبیعی متمرکز کرد، یعنی بر شکل‌گیری اعضـاء گیاهـان و جـانوران، کـه بـه عنـوان ابزاری برای ادامه‌ی زندگی آن‌ها به‌کار می‌روند. آیا تاریخ اعضاء تولیدی‌انسانی در جامعه،اعضایی که‌بنیاد مادی هر سازمان‌دهی ویژه‌ی اجتماعی به‌شمار می‌روند، شایـسته‌ی توجه مشابه‌ای نیست؟» (س پ-۱:٤۹۳ -٤۹۲پ٤) این از آن دسته پرسش‌هاسـت کـه پاسخ مثبت پرسش‌گر را به طور ضمنی با خود همراه دارد.

اما برای دستیابی به این نتیجه که روش مورد قبول مارکس روش‌های پوزیتیویسـتی بوده یا حتی برداشت او از علم محدود به مرزهای علوم طبیعی دورانش می‌شـده، بـاید احتیاط کنیم. برخی از متونی که او نوشته ما را به سـوی چنیـن نتیجـه‌گیری‌هایی پیش می‌رانند، اما نه همه‌ی آن‌ها. مارکس دیالکتیسین بی‌شک از تجربـه‌گرایی نـاب دور بـود. تاکید بر برداشت پوزیتیویستی او از دانش موجب می‌شود که آن بخش از نوشـته‌های او

[۲۶] در سال ۱۸۷۳ کفمان کتاب خود ***نظریه و عمل بانکداری*** را که البته به زبان روسی منتشـر کـرده بـود برای مارکس فرستاد، مارکس در نامه‌ای به دانیلسون در ۲۹ نوامبر ۱۸۷۳، نوشت که بسیار متاسف شده که «آن ناقد بسیار هوشمند گذشته‌ی کار من» دیگر تبدیل به یک «ستایشگر بورس مدرن» شـده اسـت (ف ل: ٦۲۰).

را که موارد خلاف چنین برداشتی در آن‌ها مطرح شده، از نظر دور کنیم. نوشته‌هایی که به هیچ رو محدود به آثار دوره‌ی جوانی او نمی‌شوند. در عین حال، قائل شدن به دو مارکس یکی فیلسوف انسان‌گرای جوانی که با نظر تردید به علم می‌نگریست، و دیگری دانشمند میان‌سال یا سالخورده‌ای که فهم او از علم به برداشت پوزیتیویست‌ها شباهت داشت، درست نیست. دگرگونی‌های اندیشه‌های مارکس به تفاوت مارکس جوان و مارکس دانشمند، تبدیل نمی‌شود. نکته‌های فراوانی (برای نمونه همان مورد مخالفت او با متافیزیک مدرنیته در ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴***) در آثار دوران جوانی او آمده‌اند، که در ***سرمایه*** یافتنی نیستند، یا بحث از نیروی کار به جای مفهوم کار در آثار اقتصادی‌ای که پس از آغاز پژوهش‌هایش در لندن در مورد نظریه‌ی ارزش کار نوشت، آمده است که در آثار جوانی او یافت نمی‌شود، اما این تفاوت‌ها روش‌شناسانه نیستند. دیگر روشن شده که مارکس در زمان نگارش یادداشت‌های ***سرمایه*** از ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** استفاده کرده بود. همچنین هسته‌ی مرکزی برداشت‌های فلسفی نخستین آثار به ویژه درمورد از خود بیگانگی و شیی‌وارگی در ***گروندریسه*** و در بحث مشهور فتیشیسم کالاها در بخش چهارم از نخستین فصل ***سرمایه*** یافتنی است. کسی که ***سرمایه*** را به عنوان متنی پوزیتیویستی «درباره‌ی ارگانیسم اقتصادی خاصی» بخواند، هسته‌ی اصلی نقادانه‌ی آن را از کف خواهد داد.

ادعای من این نیست که اندیشه‌ی مارکس در جریان زندگی فکری‌اش هیچ تفاوتی نکرد. هر پژوهش جدی‌ای در کار اندیشگرانه‌ی او درست خلاف چنین حکمی را نشان می‌دهد. اما باور دارم که تفاوت‌های فراوان کار او در مسیر گذر از فلسفه به علم، یا از انسان‌گرایی به علم (چنان که برای نمونه، لویی آلتوسر مطرح می‌کرد) پدید نیامد. مارکس همچون هر اندیشگر اصیلی کارهای گذشته‌ی خود را مورد انتقاد قرار می‌داد. زمانی که او به هگلی‌های جوان انتقاد می‌کرد، دامنه‌ی این نقادی برخی از نخستین نوشته‌های خود او را هم در بر می‌گرفت، چرا که او نیز چون برونو بوئر، موسس هس و لودویگ فویرباخ مفاهیمی چون «نوع انسان»، «امر یکه یا انسان»، «گوهر» و «خودآگاهی» را به کار برده بود. اما، دقت کنیم: نقادی مارکس از این نکته‌ها در اساس فلسفی است. همان‌طور که در ***نظریه‌های ارزش افزونه*** انتقاد او از اقتصاد کلاسیک و اقتصاد عامیانه، منش اصیل فلسفی آثار جوانی‌اش را تکرار می‌کند. مطالعه‌ی این کتاب به خوبی نشان می‌دهد که مفهوم نقادی در آن براساس آنچه آلتوسر «گسست

شناخت‌شناسانه» از آثار و اندیشه‌ی پیشین او نامیده، شکل نگرفته است. بگذریم از آن همه اشاره به مفاهیم و مباحثی چون «ازخود بیگانگی»، «شیی‌وارگی» و «فتیشیسم کالاها» که مدام در بررسی دیدگاه اقتصاددانان تکرار می‌شوند.

فرض مارکس پوزیتیویست (یعنی دانشمندی که همواره تسلیم روش پوزیتیویستی شده باشد) نتیجه‌ی خوانش جبرگرایانه‌ی نوشته‌های اوست. در این خوانش نکته‌ای از نظر دور می‌ماند: برای مارکس رویارویی دوگانه‌ی «علم یا انتقاد» معنا نداشت، او به «علم و انتقاد» باور داشت. البته، باید اعتراف کرد که اشاره‌های به علم در نوشته‌های او چندان واضح و دقیق نیستند. هرچند از علم، روش علمی، و روش‌شناسی زیاد یاد می‌کرد، اما همواره اصطلاح‌ها و عبارت‌هایی را به کار می‌برد که چندان جایی برای نتیجه‌گیری نهایی و قطعی باز نمی‌گذاشتند. راست است که گاه اشاره‌هایی «جبرباورانه» آورده، برای مثال از «قوانین آهنین تکامل تاریخی» و «منش طبیعی عناصر اجتماعی» یاد کرده، ولی هر تاویل علیّت‌باورانه و علم‌باورانه‌ای از این گفته‌ها با چالشی جدی روبرو می‌شود، این که براساس گزینش برخی از متون و نه همه‌ی آن‌ها (و درمواردی گزینش عبارت‌هایی از یک متن) شکل گرفته، و در نتیجه اطمینان زیادی به درستی نتیجه‌گیری‌ها نمی‌توان داشت. انبوهی از نوشته‌های مارکس وجود دارند که به هیچ رو با نتیجه‌گیری علم‌باورانه نمی‌خوانند. بیشتر این‌ها، متونی هستند که تاکید را بر انتقاد از ایدئولوژی نهاده‌اند، به معناهایی درونی برای امور قائل شده‌اند، میان گوهر با شکل ظهور، میان آنچه دیده می‌شود با حقیقت نهانی تفاوت گذاشته‌اند. یورگن هابرماس در کتاب ***دانش و بهره*** نشان داده که در آثار مارکس همواره میان «نقادی ایدئولوژی» و «جبرگرایی پوزیتیویستی» نوعی پیکار درونی یا تنش وجود داشته است.[۲۷] بارها مارکس چنان که ما امروز در هرمنوتیک مطرح می‌کنیم به تاویل روی می‌آورد، و به معنایی که پس از او دیلتای مطرح کرد، بیشتر اهل تاویل بود تا توضیح وتبیین. مارکس از آنجا که کنش را محصول نیازها و بهره‌ها می‌دید، نمی‌توانست رابطه‌ی آن را با ارزش منکر شود.[۲۸] هر خواننده‌ی نوشته‌های مارکس، جدا از مواردی که به چند نمونه‌ی آن‌ها اشاره کرده‌ام، با انبوهی متون دیگر روبرو می‌شود که او را به سوی این نتیجه راهنمایی

[27] J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. J. J. Shapiro, Boston, 1972, pp. 45, 62-63, 79, 310.

[28] B. Smart, *Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis*, London, 1976, pp. 44-73.

می‌کنند: مارکس، شک نداشت که آگاهی، یعنی راه و روشی که مردم در آن از وضعیت خود باخبر می‌شوند، مهم است. البته این آگاهی می‌تواند به دلیل عناصر اجتماعی از شکل بیفتد، و مارکس هم بسیار درباره‌ی «آگاهی ناراست» نوشت. مارکس می‌خواست میان واقعیت شرایط مادی و اقتصادی چنان که هست، و چنان که ما در دل آن‌ها از وجود آن‌ها باخبر می‌شویم تفاوت بگذارد. در این نکته و بیان، عنصری هرمنوتیکی و مدرن نهفته است. به هررو از یاد نبریم که از نظر مارکسی که *ایدئولوژی آلمانی* را نوشته بود، درست است که موقعیت‌ها انسان‌ها را می‌سازند، اما «انسان‌ها نیز موقعیت‌ها را می‌آفرینند».

یکی از ایرادهای اساسی مارکس به اقتصاددانان سیاسی دورانش که آنان را بیانگران «اقتصاد سیاسی عامیانه» می‌خواند، کسانی چون جیمز میل، سموئل بیلی و مالتوس این بود که آن‌ها در موارد زیادی به قانون‌های کلی و جهانشمول متوسل می‌شدند، می‌پنداشتند که آنچه از بررسی خود درمورد وجه تولید سرمایه‌داری به دست آورده‌اند درمورد کل تاریخ اقتصاد و جوامع انسانی و هر وجه تولید صادق است. برای مثال، مارکس در نامه‌ای به تاریخ ۲۹ مارس ۱۸۶۵ به فریدریش آلبرت لانگه نوشته: «این به اصطلاح قانون‌های اقتصادی، قانون‌های جاودانه‌ی طبیعت نیستند، بل قانون‌هایی تاریخی هستند که ظهور می‌کنند، و نابود می‌شوند»، و می‌افزاید که فهم جامعه‌ی بورژوایی فهم این قانون‌ها موقتی است. قانون‌های موجود بورژوایی با وجه تولید سرمایه‌داری پدید آمده‌اند، و با این وجه تولید هم از بین می‌روند (م پپ:۱٦۱). مارکس در بسیاری از نوشته‌های خود، تاکید کرد که قانون‌های کلی، طبیعی و همیشگی در زندگی‌اقتصادی‌و اجتماعی وجود ندارند. هرچند تمامی دوره‌های تولید خصلت‌های مشترکی با هم دارند، اما مساله‌ی مهم فهم ویژگی‌های خاص آن‌هاست. «تولید به معنای عام» یک تجرید عقلانی است که خصلت‌های مشترک را نشان می‌دهد، اما همان‌طور که در مقدمه‌ی *گروندریسه* در قیاس با زبان‌ها روشن شده مساله‌ی اصلی فهم قانون‌های ویژه‌ی هر وجه تولیدی است: «برخی قوانین کلی در تحولات زبان وجود دارند که هم بر تکامل یافته‌ترین زبان‌ها و هم بر کم تحول یافته‌ترین آنها صادق‌اند. اما از آنجا که تحول زبان‌ها درست در همان عناصری است که عام و مشترک نیستند، در مورد تولید هم باید کوشید تا عناصر غیر کلی و غیر مشترک تولید از عناصر مشترک و معتبر آن به عنوان تولید جدا شوند» (گ ف-۱:۹-۸). تحلیل بت وارگی کالاها در *سرمایه* به خوبی

نشان می‌دهد که مشکل اصلی نظریه‌های اقتصادی به گمان مارکس ناشی از پذیرش طبیعت چیزها، و برخی از صفات و مشخصه‌ها را طبیعی و جاودانه انگاشتن است. در همان متن کفمان که پیش‌تر عبارت‌هایی از آن را به عنوان نمونه‌هایی از تاویل پوزیتیویستی اندیشه و روش مارکس آوردم، عبارت زیر نیز آمده است: «گفته می‌شود که قانون‌های جهانشمول زندگی اقتصادی همواره یکسان باقی می‌مانند، و مهم نیست که آیا در حق زمان حاضر به کار می‌روند و یا درمورد زمان گذشته. مارکس این گفته را به شدت رد می‌کند. به نظر او چنین قانون‌های تجریدی‌ای وجود ندارند. برعکس، به نظر او هر دوره‌ی تاریخی قانون‌های خود را داراست... همین که جامعه دوره‌ی خاصی از تکامل را پشت سر گذاشت و از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر گذر کرد، تابع قانون‌های تازه‌ای می‌شود» (س پ-۱:۱۰۱). البته حکم اصلی این تاویل درست است اما باید اعتراف کنیم که روحیه‌ی کلی تاویل گسست کامل از پوزیتیویسم نیست، زیرا بلافاصله این عبارت می‌آید: «در یک کلام زندگی اقتصادی به ما پدیداری قابل قیاس با تاریخ تکامل در سایر شاخه‌های زیست‌شناسی ارائه می‌کند». اهمیتی که کفمان برای «کار علمی» مارکس قائل می‌شود بازتاب روحیه‌ای است که از پیشرفت‌های زیست‌شناسی به ویژه پس از طرح نظریه‌ی تکامل داروین ریشه گرفته است: «ارزش علمی چنین پژوهش‌هایی در روشن کردن قانون‌های ویژه‌ای است که سرچشمه، وجود، تکامل و مرگ یک ارگانیسم ویژه‌ی اجتماعی را، و جایگزینی آن را با ارگانیسمی دیگر و برتر به نظم می‌آورند. و به راستی این ارزشی است که کتاب مارکس داراست» (س پ-۱:۱۰۱). تفاوتی که کفمان میان مارکس و «اقتصاددانان قدیمی» قائل می‌شود درمورد منش جهانشمول قانون‌ها است (که البته به سهم خود بسیار مهم است)، اما نه در طرد تقلید روش تحلیل در علوم اجتماعی و تاریخی از روش‌های تحلیل در علوم طبیعی. در این مورد، در ادامه‌ی همین فصل، در بحث از منش پیش‌گویانه‌ی کار مارکس با دقت بیشتر بحث خواهم کرد.

خود مارکس هیچ دل‌خوشی از پوزیتیویسم نداشت، و آن را در تقابل با روش دیالکتیکی خود می‌یافت. یک بار در نامه‌ای به انگلس در ۷ ژوییه ۱۸۶۶ نوشت: «من [نوشته‌های اگوست] کنت را خواندم، تاحدودی به خاطر جار و جنجال زیادی که انگلیسی‌ها و فرانسویان گرد او به پا کرده‌اند. آنچه آن‌ها را افسون کرده، شکل دانشنامه‌ای، و هم نهاده‌ای [کار کنت] است. ولی در قیاس با هگل، خیلی مفلوک است

(به رغم این واقعیت که حرفه‌ی کنت ریاضی و فیزیک بوده و در جزییات از هگل برتر است، اما حتی در همین موارد نیز وقتی کل را در نظر بگیریم، هگل بی‌نهایت بزرگ‌تر است)، و این پوزیتیویسم آشغال در ۱۸۳۲ پیدا شده!» (م ب:۱٦۹). در نامه‌ی دیگری به ادوارد اسپنسر بیسلی در ۱۲ ژوئن ۱۸۷۱ مارکس می‌نویسد که هم از نظر سیاسی برای هواداران کنت ارزشی قائل نیست، و هم کار فکری خود او را بی‌ارزش می‌داند. البته، بیسلی را می‌ستاید چون می‌بیند که او تنها کنت گرایی است که «تاریخ را در نقطه‌ی عطف آن، یعنی بحران‌های آن، به عنوان یک تاریخ نگار می‌شناسد» (م ب: ۲۵۰). به اشاره‌ای بگویم از آنجا که بیسلی هوادار بین‌الملل و کمون پاریس بود، مارکس به او علاقه داشت. انگلس هم در نامه‌ای به فردیناند تونیس (۲٤ ژانویه ۱۸۹۵) می‌نویسد که کنت به عنوان منشی سن سیمون بسیار چیزها آموخته بود، اما ناگهان از استادش گسست و پوزیتیویسم را به راه‌انداخت. انگلس نوشته که در آثار کنت هم اندیشه‌های درخشان یافت می‌شود و هم روش‌اندیشه‌ی عامیانه‌ای در تضاد با آن که همخوان است با سازمان‌یابی پایگانی دینی که قطعاً سن سیمونی است. البته کنت همه‌ی ایده‌های خوب ودرست خود را هم از سن سیمون دارد که هرجا خودش به آن پرداخته به بیراهه رفته است (م ب:٤٥۳). به این ترتیب، انگلس در واپسین سال زندگی‌اش باز نظر مساعدتری نسبت به کنت داشت، و مارکس چنین امتیازهایی به «پوزیتیویسم اشغال» نمی‌داد.

اگر اثار مارکس براساس ملاک‌های متعارف سرمشق پوزیتیویستی ارزیابی شوند، (دستیابی به و قاعده‌بندی قوانین کلی، تایید یا نفی کلی، نیروی پیش‌بینی و...) از بوته‌ی آزمایش سربلند بیرون نخواهند آمد. هرگاه این آثار را چنین بیانگاریم فقط یک فایده خواهند داشت: اثباتی خواهند بود بر نتایج زیان بار و خطرناک «علمی کردن» سخن رشته‌هایی از دانایی انسانی که به عنوان علوم انسانی مشهور شده‌اند. خطرهای این علمی کردن سخن را میشل فوکو به خوبی توضیح داده است. (در میان انبوه نوشته‌های او در این مورد بنگرید به فصل‌های آخر دو کتاب ***واژگان و چیزها*** و ***دیرینه‌شناسی دانش***). علم صورت‌بندی‌های اجتماعی، علم وجوه تولید، علم سیاست و غیره سخن را از بررسی منش چندگانه‌ی امر اجتماعی دور، و فهم ساحت هرمنوتیکی زندگی اجتماعی را دشوار و حتی ناممکن می‌کنند. شرط احترام گذاشتن به آثار مارکس این نیست که آن‌ها را علمی بدانیم. آن‌ها علم، یا شبه علم، یا اعتراض‌هایی اخلاقی علیه

استثمار و شرایط زیست کارگران نیستند. چون این نکته را برجسته کنیم، متوجه می‌شویم که آن وحدت خیالی‌ای که به تمامی نوشته‌های مارکس نسبت داده می‌شود، باید کنار گذاشته شود.

۶. چهار مساله‌ی مفهوم مدرن دانایی (نهاده‌ی ۶)

مفهوم مدرن دانایی از مفاهیم خرد، بخردانگی، و خردباوری جدا نیست. اینجا چهار مساله‌ی اصلی پدید می‌آیند که باید بتوان به آن‌ها پاسخ داد.[۲۹] مارکس هرچند به طور مستقیم درگیر این مباحث نشده بود، اما نکته‌هایی از نوشته‌هایش به آن‌ها مرتبط می‌شوند، در روشن کردن مسائل نیز نقش دارند، و در عین حال، نمایانگر تازگی اندیشه‌های او نیز هستند. من چهار مفهوم مورد نظر را از منظر امروزی پیش می‌کشم:

۱) مساله‌ی بخردانگی: آیا می‌توان خرد را به آن مفهومی که در خردباوری مدرن به کار می‌رود، از سرچشمه‌هایی که در اسطوره، تخیل و امور زیبایی شناسانه دارد، جدا کرد؟ آیا می‌توان گفت که ترور و جنبه‌های توتالیتری که خود را به شکل‌های گوناگون به یاری خردباوری موجه می‌نمایانند، یکسر مستقل از خرد یا از سرچشمه‌های آن هستند؟ آیا کافی است که کارها و روش‌های نازی‌ها و استالینیست‌ها را به «نابخردی» نسبت دهیم، و هرگونه شایبه‌ی همبستگی بخردانگی مدرن را با آن‌ها از نظر دور کنیم؟ ایا نسبت علم مدرن با نظامی‌گری، و جلوه‌های آشکار آن همچون آزمایش سلاح هسته‌ای در هیروشیما و ناگازاکی، جنگ ویتنام، جنگ‌های منطقه‌ای و... می‌تواند از نظر دور بماند. در این موارد متفکرانی که به شکل‌های گوناگون متاثر از اندیشه‌های مارکس بوده‌اند، چون تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر، هربرت مارکوزه، و یورگن هابرماس بسیار نوشته‌اند. آنان به پرسشی دقت کردند که مورد نظر ماکس وبر و میشل فوکو نیز قرار گرفته است: فنونی که از طریق آن‌ها انسان تابع قاعده‌های خردمندانه‌ی علوم شده، کدام‌اند؟ اینجا، به نکته‌های مورد نظر هوسرل در واپسین کتابش ***بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*** می‌رسیم، و به ویژه بحث او درمورد بحران خردباوری مدرن اهمیت می‌یابد. آدورنو و دیگر متفکران مورد نظر ما همچون هوسرل مساله‌ی مهم را

[۲۹] ایده‌ی اصلی این دسته‌بندی را مدیون پیشگفتار کتاب زیر هستم:
J. O'Neill, *The Poverty of Postmodernism*, London, 1995.

پیشرفت‌های علوم طبیعی و اجتماعی نمی‌دانستند، بل می‌خواستند به معنا و کارکرد این علوم در زندگی انسانی دقت کنند، و متوجه بودند که خود این علوم توانایی طرح این نکته را ندارند. یکی از دلایل این ناتوانی سلطه‌ی هنوز برقرار مفهوم پوزیتیویستی علم است که به قول هوسرل «هرگاه تاریخی بحث کنیم، همچون یک مفهوم عقب مانده نمایان می‌شود».[۳۰] در این مفهوم بخردانگی تبدیل به خردورزی ریزبینانه‌ی علمی ـ فنی (ابزاری) می‌شود، و جدایی دانش علمی از ارزش‌ها تنها بیانی از این نکته است.[۳۱]

۲) مساله‌ی فرا ـ سخن: آیا می‌توان جایگاهی فراتاریخی برای سخن و نقادی متصور شد که از آنجا رابطه‌ی میان فرهنگ (و دانایی) با مدرنیته بررسی شود؟ چنین می‌نماید که چنین جایگاهی یافتنی نیست. هر سخنی درباره‌ی مسائل فرهنگی مدرنیته، ناگزیر در قلمرو سخن مدرن جای می‌گیرد. حتی آن مواردی که از چشم اندازهای پیشامدرن یا پسامدرن دفاع می‌کنند، باز نمی‌توانند بیرون سخن منسجم مدرنیته خود را عرضه کنند. اگر این نکته را بپذیریم، آنگاه با دشواری کار ناقدان مدرنیته آشنا می‌شویم و در می‌یابیم که با چه مشقتی کوشیده‌اند تا نشان دهند که موضع نقادی رادیکال فرهنگ مدرن به هررو از مرحله‌ی انتقاد به چارچوب زندگی اجتماعی مدرن می‌گذرد. تلاش مارکس یافتن «موضعی دیگر» بود. او به کمونیسم، محو دولت، محو تقسیم کار اجتماعی و شکاف طبقاتی جامعه تکیه می‌کرد تا جایگاهی فرا ـ مدرن (و چرا نگوییم: پسامدرن) برای خود فراهم آورد.

۳) مساله‌ی چند پاره شدن سخن: آیا هیچ سخن فرهنگی و بخردانه‌ای وجود دارد که محوری یکه و جاودانه داشته باشد؟ نمی‌توان مفهومی قطعی از خردورزی و بخردانگی را متصور شد که در خود تقسیم شدنی به امور بخردانه‌ی جزیی نباشد. اندیشه‌ی خردمندانه به یاری زبان شکل می‌گیرد و بیان می‌شود، از این رو محکوم به چندپارگی (چندمعنایی) است. ما با خردمندانگی‌ها روبروییم و نه با یک بخردانگی. این انواع بخردانگی (به زبان ویتگنشتاین بازی‌های زبانی گوناگون) غیر همنشین‌اند. چندپارگی آن‌ها به یک امر بخردانه‌ی نهایی فروکاسته نمی‌شود. تلاش در راه مشروع جلوه دادن یک شکل بخردانگی، به معنای فراموش کردن

[30] E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr, Northwestern University Press, 1997, p. 9.

[۳۱] در مورد این مساله بنگرید به: ب. احمدی، *خاطرات ظلمت*، تهران، ۱۳۷٦، صص ۱۱۹-۱۱۲.

شکل‌های گوناگون آن است. این امری اقتدارگرایانه است، که لیوتار «روایت یکه‌ی خرد، یعنی زبر- روایت» خوانده است. مارکس با طرح نقادی ایدئولوژی، و قرار دادن ایدئولوژی در برابر واقعیت‌های پیکار طبقاتی، و طرح مفهوم آگاهی طبقاتی، هسته‌ی آغازین بحثی تازه درمورد چندپاره شدن سخن را فراهم آورده بود.

٤) مساله‌ی فرو بسته شدن راه‌های ارتباط‌های انسانی: آیا شکل زندگی ما، در چارچوب سخن مدرنیته می‌گنجد، و به بیان درمی‌آید؟ آیا سخن‌های فرا- منطقی شکل زندگی‌مان (فمینیسم، بوم‌شناسی، ضدیت با نژاد پرستی ، ضدیت با سلاح هسته‌ای) دستور زبان‌های تازه‌ای برای سخن ما فراهم نمی‌آورند؟ آیا ارتباط‌های انسانی محدود ما، سبب فراموشی (از کف رفتن خاطره‌ی مشترک، از یاد رفتن هویت ابداعی مدرن) ما نمی‌شود؟ آیا می‌توانیم در چارچوب شکل زندگی مدرن و سخن مدرن تجربه‌های خود را به یکدیگر منتقل کنیم؟ به نظر می‌رسد که مارکس در مورد فرو بسته شدن راه‌های ارتباط انسانی نیاندیشده بود.

آنچه آمد، هرچند به طور عمده به مفاهیم بخردانگی و دانایی در نظام مدرن مربوط می‌شود، اما در خود امکان تکامل بحث را جهت فهم همانندی‌ها و تفاوت‌های بینش مارکس با نگرش امروزی ما به سیاست نیز فراهم می‌آورد.

۷. مارکس پیش بین (نهاده‌ی ۷)

یک پیش بین مدعی است که هم اکنون، آینده را می‌بیند، و می‌تواند در نقش یک پیش‌گو درباره‌ی این آینده سخن نیز بگوید. پیش‌بین آنچه را که امروز وجود دارد می‌بیند، اما فقط می‌تواند از این بینش امروزی حدس‌هایی بزنند که برای خود او، و معتقدان احتمالی به گفته‌های او یقینی هستند. او اگر نخواهد نهان روش و باطن‌گرا باشد، یا به سخن عرفانی و دینی پناه ببرد، باید بتواند توضیح بدهد که آنچه امروز دیده می‌شود، حرکتی به سوی امر هنوز ناموجودی است، یعنی همان امری که در آینده به وجود خواهد آمد. پیش‌گو ناگزیر از حرکت، مسیر، گرایش، دگرگونی و تبدیل حرف می‌زند. هرچقدر هم که بکوشیم تا کار او را در آنچه امروز به طور اثباتی موجود است، محدود کنیم، باز رگه‌ای از خرد دیالکتیکی در کار او یافتنی است. زیرا، او به هرحال، خبر از تحول و دگرگونی می‌دهد. حتی اگر پیش‌بینی کند که هیچ تغییری روی

نخواهد داد، درواقع پیش‌بینی کرده که رشته‌ای از دگرگونی‌های محتمل و ممکن روی نخواهند داد.

برای پیش‌بینی مسیر حرکتی استوار به روشن‌ترین و صریح‌ترین قراردادها، باز به طور ناگزیر باید عوامل فراوانی را بی‌اثر و خنثی فرض کنیم. برای نمونه، اگر کشف کنیم که کسی بنا به قراردادی از یک تا هزار می‌شمرد، و هربار سه رقم به نتیجه می‌افزاید، وقتی به رقم ۲۵ می‌رسد ما پیش‌بینی می‌کنیم که عدد بعدی ۲۸ خواهد بود. در این پیش‌بینی، ما احتمال‌هایی چون این امکان را که او نخواهد بازی را ادامه دهد، یا پس ازگفتن عدد ۲۵ بمیرد، یا... حذف می‌کنیم، یعنی به طور عمدی نادیده می‌گیریم، یا کنار می‌گذاریم. توجه ما به منطق شمارش منحصر می‌شود، و می‌گوییم هر احتمالی را نادیده گرفته‌ایم. اما از کجا می‌توانیم آن همه احتمال را حدس بزنیم؟ چگونه می‌توانیم همه‌ی آن مواردی را که فقط به نظر خود ما ارتباط مستقیمی با شمارش براساس آن قرارداد ندارند، بشناسیم، و چگونه اطمینان می‌یابیم که آن چیزهایی که نمی‌شناسیم، به راستی ارتباطی با شمارش ندارند؟ آیا پیش‌بین می‌تواند همه‌ی احتمال‌ها را پیش‌بینی کند؟ روشن است که پاسخ منفی است. پس او هرگز نمی‌تواند به درستی پیش‌بینی خود اطمینان مطلق و تام داشته باشد. او حداکثر قرارداد یا فراشد منطقی شمارش از یک تا هزار براساس افزایش سه رقم به نتیجه‌ها را کشف می‌کند، و نه بیش از این.

پیش‌بین، امروز، آینده را چنان که امروز دیده می‌شود، یا می‌تواند دیده شود می‌بیند. او در اینده زندگی نمی‌کند، و نمی‌تواند آینده را به صورت امر موجود و کنونی ببیند. او در بهترین حالت قراردادهای امروزی یا قانون‌ها و قاعده‌های موجود را می‌بیند. هرچقدر هم که لحن یقینی و مطمئنی در پیش‌گویی اتخاذ کند، بخت مشاهده‌ی آینده به عنوان امری حاضر را ندارد. در زمینه‌ی زندگی اجتماعی و انسانی، پیش‌بینی به معنای کنار گذاشتن انبوهی از عواملی است که به ظاهر ارتباط مستقیمی با قرارداد، یا قانون دگرگونی پدیدار مورد بررسی ندارند. پیش بیسن با کنار نهادن آن‌ها، درواقع، فراشد کنش‌ها و واکنش‌ها، تبدیل‌ها و دگرگونی‌های متقابل را کنار می‌گذارد. اگر آن‌ها وارد زندگی فعال شوند، که به طور معمول هم وارد می‌شوند، پیش‌بینی به عنوان امری یقینی بی‌اعتبار و بی‌اهمیت می‌شود.

مارکس هدف خود را در پیشگفتار *سرمایه* آشکار ساختن **قانون حرکت جامعه‌ی مدرن** دانسته بود (س ر-۱: ۲۰). مقصودش از تاکید بر «قانون» این بود که نشان دهد

می‌تواند مسیر حرکت را به سوی جلو، یعنی جریـان حرکـت آینـده را پیش‌بینـی کنـد. اکنون می‌پرسیم که مقصود مارکس، وقتی از قانون تاریخی حرف می‌زد، بـه دقـت چـه بود؟ نیکلاس لوبکوویچ در مقاله‌ای با عنوان «قانون‌های تـاریخی» (۱۹۷۸) تفاوت‌هـای اصلی‌ای در برداشت مارکس از قانون‌های تاریخی را شـرح داد، و بحـث او روشـنگر و مفید است.[۳۲] او کوشید تا نشان دهد که مارکس میان «قانون‌های تـاریخ» بـا «قانون‌هـای تاریخی» تفاوت می‌گذاشت. کسی که به عنوان مثال می‌گوید: «ایــن یـک قـانون تـاریخ است که ستم دیدگان وقتی هیچ راهی برای بیان اعتراض خود نیابند، دست بـه انقـلاب می‌زنند»، معنای نخست را به کار می‌برد. او از قانونی جزمی که گویا در دل تاریخ نهفته است یاد می‌کند. در مقابل، کسی که می‌گوید منش ایـن قـانون خـاص تـاریخی اسـت، یعنی متعلق است به دوره‌ی خاصی از تاریخ، معنای دوم را به کار می‌برد. مـارکس ایـن دو را یکسر متفاوت از یکدیگر می‌دانست. در حـالی کـه مـا ممکـن اسـت قانون‌هـای طبیعت را جاودانی، دگرگونی نـاپذیر، و قطعـی بدانیـم، و بگوییـم کـه تـا سـیاره‌ی مـا می‌چرخد، قانون جاذبه‌ی عمومی هم صادق است، یا در فشار هوای معیّنی حرارت آب که به صد درجـه برسـد، بخـار خواهـد شـد، امـا نمی‌توانیـم همیـن نکتـه را در مـورد قانون‌هایی که در زندگی اجتماعی نقش و کـارایی می‌یـابند، بیـان کنیـم. اینجـا عنـاصر محدودکننده‌ی کارکرد قانون‌مند، بسیار متنوع و حتی نشناخته‌اند.

تمامی قانون‌های خاص و تجربی اجتماعی، از نظر تاریخی محدود و متعیّن هسـتند. برای مثال یک قانون می‌تواند درمورد اقتصاد سرمایه‌داری، در دوره‌ی خـاصی از تکـامل آن صادق باشد، یا در کشور معیّنی کارآیی یابد. حتی قانون‌های کلی اجتمـاعی نـیز کـه سازنده‌ی چارچوب علـوم اجتماعی هستند، باز از نظر تاریخی متنوع‌اند. هرچند مارکس این را قانونـی کلی مـی‌دانست که عوامل اقتصادی در تحلیل نهایی تعیین‌کننده‌ی عوامل فراساختاری هنیتند، باز متوجه این مساله هم بود که شیوه‌ی عملکرد این قـانون در هـر جامعـه‌ای می‌تواند متفاوت باشد. برخی از قـانون‌های اجتماعـی از نظر تاریخی، حالت گرایشی دارنـد، مثلاً در وجه تولید سرمایـه‌داری، قانون نـزول نرخ سود، که مارکس در مجلـد سوم ***سرمایـه*** از آن بحث کرده، بـه گمان او به همین صورت یک گرایش وجود

[32] N. Lobkowicz, "Historical Laws", in: D. McQuarie ed, *Sociology, Social Change, Capitalism*, London, 1978, pp. 120-133.

دارد، اما این گرایش مـی‌تواند و امکان دارد که در برخی از شرایط خاص معکوس هم عمل کند. قانون‌هایی که نه به صورت تاریخی محدود باشند، نه از نظر تاریخی متنوع و دگرگون شدنـی باشند، و نه به صورت گرایش مطرح باشنـد، هیچ اسـتفاده‌ای در علـوم اجـتماعـی ندارنـد. همان‌طور که ماکس وبر هم پس از مـارکس استـدلال کـرد می‌کـه قانون‌های کلی هیـچ بهره‌ای در علوم اجتماعی ندارند. مثل این است که بگوییم این یک قانون است که تمامی جوامع، از انسان‌ها، جانوران و چیزها تشکیل شده‌اند.

لوبکوویچ یادآور شد که اندیشگران فراوانـی از قانون‌های تاریـخ حرف زده‌اند، امـا مارکس آن متفکری است که از «قانـون‌های تاریـخی» یـاد کرده است. مارکس به خوبی دانست و نشـان داد که قانون‌های تاریخی به طور کامل محدود به موقعیت‌های تاریخی هستند، و حتـی زمانی که خود او مثلاً مـی‌نوشت: «از نظر تاریخـی این پدیده اجتنـاب ناپذیر است»، باز مقصودش متعیّن بودن قانون در محیـط خـاصی، و موقعیـت تـاریخی خاصـی (مثلاً اروپـای غـربـی دوران خـود او) بـود. مـارکس در نـامه‌ی مـهمی که بـه گرداننـدگان نشـریـه‌ی روسی «اوتچستونیه زاپیسـکی» در نوامبر ۱۸۷۷ نوشت به خوبی تـوضیـح داد که در نـوشته‌ها و نظریـه‌های خود، به هیچ رو نمـــی‌خواست «نظریـه‌ای تـاریـخی ـ فلسفی از مسیـر کلـی تکامـل همـه‌ی مردمان و جوامع» ارائه کند، بل فقط مـی‌خواست قانون‌های «چیرگی ناپذیر» (Inexorable laws) نظام سرمایه‌داری را، یعنی یک نظام مشخص تولیدی را که از نظر تاریخی متعیّن و شناخته شده است، پیش بکشـد. او با حوصله شـرح داد که رویـدادهای همانند، در شـرایط تاریخی متفـاوت، نتایـج یکسر متفاوتـی به بار مـی‌آورند. با بررسی هر شـکل تکامل خاص، و بعـد با مقایسه‌ی آن‌ها، مـی‌توان سرنخ تکامل پدیـدار را به دست آورد، اما نمـی‌توان، هـرگز، به «شاه کلیـدی» دست یافت که نظریه‌ای کلی، و تاریخی ـ فلسفی باشد، نظریه‌ای که ویژگـی برجسـته‌ی آن فرا ـ تاریخی بودن آن باشد (م ب: ۲۹۵-۲۹۱).

زمانی که از جبرباوری مارکس، یاد می‌کنیم، یا در نوشته‌های او به عبارت‌هایی چون «از نظر تاریخی گریزناپذیر است»، «غیر ممکن است که این تکامل مسیر دیگری بیـابد»، «بنابراین، این گرایـش بـه طـور چـاره نـاپذیری بـه ایـن نتیجـه منجـر می‌شـود کـه...» برمی‌خوریم، فهم مارکس از «قانون‌های تاریخی» و درواقع آن نسـبی‌نگری تـاریخی، را باید به یاد بیاوریم. در این موارد مارکس برداشـت تـاریخی خـود را حفـظ کـرده بـود، نگرشی تاریخ گرایانه (Historicist) نیز داشت، نسبی نگری تاریخی و فرهنگی‌اش هـم در

جای خود باقی بود. او براساس قراردادها، یا پیش نهاده‌های اولیه، حکم می‌کرد. این که نتایج بسیاری از این حکم‌ها درست نبوده، هنوز به معنای درک غلط او و از تاریخی بودن قانون‌ها محسوب نمی‌شود. به همین دلیل، برخی از پیروان او می‌گویند که اشکال کار او در این مبنای روش شناسانه‌اش نبود، بل باید جای دیگری به دنبال آن جست. مارکس، درواقع، توضیح نادرستی از پدیده‌ی مورد نظر را به جای توضیح درست ارائه کرده بود. همان‌طور که کارل همپل از «طرح‌های توضیح دهنده» (Explanation sketches) یاد کرده و در مقابل آن‌ها «شبه- توضیح‌ها» (Psueo-explanations) را قرار داده است. به زبان لوکاچ، می‌توان گفت که این واقعیت که «پیش نهاده‌ها»ی مارکس نادرست بوده‌اند، روش او را زیر سئوال نمی‌برد، و بی‌اعتبار نمی‌کند. همان‌طور که پیش‌بینی وضع هوای فردا اگر غلط از کار درآید، اساس پیش‌بینی کردن وضع هوا را، و ضرورتاً ابزار کار لازم و مورد استفاده برای پیش‌بینی را زیر سئوال نمی‌برد.

مارکس مدعی بود که با توجه دقیق و علمی به یک شیوه‌ی تولید، قوانین حرکت تاریخی آن را کشف کرده، و دانسته که در آینده چه خواهد شد. مدام یادآوری می‌کرد که جدا از هر خیال پروری و آرمان‌گرایی، همچون یک دانشمند، مسیر اصلی حرکت پدیدار مورد بررسی‌اش را شناخته است. شاید لوبکوویچ و لوکاچ بتوانند با تاکید بر نسبی‌نگری تاریخی او پیش‌بینی کلی و فرا- تاریخی درمورد سقوط گریزناپذیر وجه تولید سرمایه‌داری را هم توجیه کنند، اما باید اعتراف کرد که در منطق مارکس، و در شیوه‌ی بیان او، و در منطق سخنی که برگزیده بود، گونه‌ای عنصر جبرباوری نهفته بود. ایرادی که به مارکس پیش‌بین می‌توان گرفت چنین است: او انبوهی از امکانات را نادیده گرفت، یا حذف کرد، یا اساساً متوجه آن‌ها نشد، تا از کشف آن پدیداری که به گمان خود او «پیش رویش وجود داشت»، و کشف منطق تکامل آن، به آنچه پدیدار تبدیل به آن خواهد شد، برسد. افزون بر این همواره می‌توان گفت که این پدیداری که پیش روی او «وجود داشت»، بنا به تاویل خود او، یعنی بنا به پیش نهاده‌های بحث، روش خاص مشاهده، پیش فهم‌ها، و بصیرت او وجود داشته، و به چشم او چنان می‌آمده است. همان‌طور که کشف قانون خاص تکامل جامعه‌ی مدرن هم بنا به روش‌های علمی دوران او، روش خاصی که او برگزیده بود، پیش فرض‌های تاویلی‌اش، و در یک کلام بنا به فراشدی تاویلی شکل گرفته بود، و برخلاف آرزو و خواست خود او عینی گرایانه، قطعی، علمی و... نبود. به همین دلیل یاد از عواملی که مارکس از بحث خود کنار

گذاشته بود، اهمیت زیادی می‌یابد. می‌توان دید که پس از مرگ مارکس (و نکته‌ی غم‌انگیز این است که در مواردی حتی پیش از مرگ او) آن عوامل کنار گذاشته شده از بحث او فعال شدند، بر یکدیگر تاثیر متقابل گذاشتند، مسیر حرکت را عوض کردند، و امکانات تازه‌ای را پدید آوردند. این مسیر پیش‌بینی نشده، سرانجام پدیدار مورد نظر مارکس را دگرگون کرد، اما نه به آنچه او به عنوان یک پیش‌بین حدس می‌زد، و به عنوان یک پیش‌گو با اطمینان و یقین از آن خبر می‌داد، بل به چیزی دیگر.

از سوی دیگر، امروز، بسیاری از دانشمندان «علوم اجتماعی»، با توجه به پیشرفت‌های فلسفی، علمی، روش شناسانه‌ای که در فلسفه‌ی علم گرد آمده‌اند، دیگر با آن ایقان علمی مارکس که محصول روحیه‌ی پوزیتویستی مسلط دوران او بود، همراه نیستند. آنان دانسته‌اند که در توجه به پدیدارهای انسانی و اجتماعی، نگرش علم باورانه نه فقط کارا نیست، بل ویرانگر است. به یاری مباحث فلسفی هرمنوتیک، این نکته مطرح شده که در قلمرو شناسایی، ما با نیروی تاویل‌ها سروکار داریم، و هیچ شناختی نمی‌تواند ادعای عینیّت، کمال و علمیّت را به طور کامل داشته باشد. هر شناسایی محدود به صورت بندی دانایی خاصی است که در گستره‌ی آن مفاهیمی چون علم، شناخت، و عینیت، موجه بودن گزاره‌ها، و غیره مطرح، تبیین، و پذیرفته می‌شوند. درواقع به یاری کارهای دانشمندان و متفکرانی چون ورنرهایزنبرگ، تامس کوهن، و پل فایرابند، مبانی به ظاهر محکمی که مارکس بحث خود را بر آن‌ها استوار کرده بود، کنار گذاشته شده‌اند، و اکنون ما در افق دانایی دیگری زندگی، و فکر، می‌کنیم.

نگرش علمی مارکس بنا به دانسته‌های پوزیتیویستی دوران‌اش نگرشی جبرباور، علیّت باور (Determinist) و علم باور (scientist) بود. علیت کاوی او بخش کهنه شده‌ی اندیشه‌های اوست. او می‌خواست برای هر دگرگونی علتی، و مهمتر علت نهایی‌ای، بیابد. در این میان به تقسیم عوامل و عناصر یا به قول خودش به تجزیه‌ی عناصر می‌پرداخت. ولی او غافل از این بود که آزمایشگاهی که در آن کار می‌کرد، با آزمایشگاه فیزیک‌دانان و زیست‌شناسان دورانش یکی نبود. آنجا نه تجزیه به آسانی عملی می‌شد، و نه علت‌ها به شکل قانع کننده‌ای به عنوان علت شناخته می‌شدند. هر تجربه غیر قابل تکرار می‌نمود، و فقط براساس شباهت‌هایی میان برخی عناصر ، و بیشتر همانندی‌هایی ابداعی، اجازه و امکان تعمیم حکم‌ها را می‌داد. در نتیجه، مارکس دانشمند، بی‌اعتنا به عوامل بی‌شماری که هنوز خود را نشان نداده بودند، از عوامل موجود رویاروی‌اش به

تعمیم علمی دست می‌زد، و در مورد تکامل آینده پیش‌گویی می‌کرد. روش استقرایی، و البته تحلیلی او گاه نتایج درستی به بار می‌آورد، اما در مجموع قانع کننده نبود. پس، چه جای تعجب که آن عوامل بی‌شمار هنوز مطرح‌نشده، عواملی که برای او هنوز نشناخته مانده بودند، زمانی که به حرکت در می‌آمدند، مسیری دیگر برخلاف مسیر مورد نظر او را در پیش می‌گرفتند، و اساساً در هر لحظه عاملی تعیین‌کننده می‌شد، گویی فقط برای این که دانشمند یا پیروان او را گیج کند که چرا همه چیز برخلاف پیش‌گویی‌های او کار می‌کنند.

یگانه راهی که آن نگرش علمی و علت کاو پیش روی مارکس می‌گشود، کشف «علت نهایی» یعنی «علت علت‌ها» بود. منطق استقرایی کار مارکس، یعنی دیدگاه روش شناسانه (و بنیاد متافیزیکی‌اش) او را ناگزیر از دست زدن به آزمون‌های مکرر می‌کرد تا ثابت کند که به راستی علت اصلی را شناخته است، و هیچ چیز دیگری جای آن را نمی‌گیرد. اما، این آزمون‌ها که در پهنه‌ی محیط زیست جغرافیایی (سیاره‌ی زمین) و تاریخی (مدرنیته و مدرنیته‌ی پسین) روی می‌دادند، به هیچ رو بسنده نبودند تا پاسخ‌های او منش قطعی، و باطل نشدنی، به خود بگیرند. علم باوری مارکس، در بسیاری از موارد نتیجه‌های منفی به همراه می‌آورد. مارکس به اعتبار علمیّت روش و نتایج کارش بود که انتقادهای نه چندان زیادی را که به نظریه‌های او وارد می‌شدند، می‌سنجید. او ادعا می‌کرد که به «انتقادهای علمی» حساس است، و آن‌ها را جدی می‌گیرد. در پیشگفتار به نخستین مجلد ***سرمایه*** عبارتی را آورده بود که شکل دیگری از گفته‌ی دانته در ***نمایش خدایی*** بود: "Segui il tuo corsom, e lascia dir le genti". یعنی «راه خود را در پیش‌گیر، و بگذار که مردم حرف بزنند [هرچه می‌خواهند بگویند] »، و توضیح داده بود که «من از هر انتقادی که استوار به نقادی علمی باشد استقبال می‌کنم، [اما] در برابر پیش داوری‌های به اصطلاح افکار عمومی، که هرگز با آن‌ها سازش نکرده‌ام، اکنون و همیشه، شعارم گفته‌ی آن فلورانسی بزرگ است» (س پ-۱:۹۳). این گفته به ظاهر از عزت نفس، قدرت اخلاقی، و اطمینان به کار خویشتن، خبر می‌دهد. اما، راست این است که مارکس اعلام می‌کند که خود او باید پیش‌تر علمی بودن هر انتقادی را که به او وارد شده بپذیرد تا آن را شایسته‌ی پاسخ‌گویی بداند. اوست که تشخیص می‌داد آیا این انتقاد علمی است، یا از جمله «پیش داوری‌های به اصطلاح افکار عمومی» محسوب می‌شود. اکنون می‌پرسم که خواننده‌ی آثار مارکس به چند

نمونه برخورده که مارکس انتقادی را به عنوان «نقادی علمی» پذیرفته باشد؟ در مقابل، مارکس تقریباً تمامی انتقادهای به عقاید خود را محصول ذهن‌های «عامی»، و پیش داوری، می‌خواند و می‌گفت که آن‌ها از وابستگی‌های طبقاتی ناقد خبر می‌دهند، و قابل پاسخ نیستند. اندیشه‌ی انتقادی فقط این نیست که انسان بی‌محابا انتقاد کند. این نیز هست که انتقادهای دیگران به نظریات خود را جدی بگیرد. برای جدی گرفتن انتقادها لازم است که خود شخص، یعنی کسی که نظریه یا نظر مورد انتقاد را ارائه کرده، پیش‌تر ناقدان را به دو دسته‌ی ناقدان علمی و سخن‌گویان پیش‌داوری‌های افکار عمومی تقسیم نکرده باشد. آیا گفته‌ی بیشتر مستبدان اقتدارگرا را نشنیده‌اید که می‌گویند: «شما می‌توانید به من انتقاد کنید، خیلی هم خوشحال می‌شوم، به شرطی که انتقادتان سازنده باشد، مبانی نظام (فکری، ایمانی، سیاسی...) را زیر سئوال نبرد، و برای پیشبرد امور کارا باشد»؟ همواره خود آن مستبدان تشخیص می‌دهند که کدام دسته از گفته‌ها مشفقانه، کاراً، و سازنده هستند، و کدام دسته چنین نیستند. همواره آن «اما»ی مشهور را به کار می‌برند: «می‌توانی انتقاد کنی، اما...». برخورد مارکس، به شهادت همان عبارت پیشگفتار *سرمایه*، بنا به ملاک‌های امروزی «اقتدارگرایانه» بوده است.

علت نهایی مورد نظر مارکس به شهادت آزمون تاریخی و عملی، درست از کار در نیامد. ما امروز، آن را به عنوان «تقلیل‌گرایی اقتصادی» رد می‌کنیم. ما به این خاطر ازجبرباوری مارکس و... حرف می‌زنیم که دیگر تک علت نگر نیستیم. بنا به پیشرفت فلسفه‌ی علم سده‌ی بیستم، چند علت نگری را پیش کشیده‌ایم و در افق دانایی تازه‌ای قرار گرفته‌ایم. کارل پوپر نوشته که پیش‌بینی در خود کشف مهمی در روش‌شناسی علمی است. اما درستی هر پیش‌بینی به شرطی دانسته می‌شود که به قول هگل آینده در گذشته حاضر باشد. میان این که گرایشی در امروز را مداوم بدانیم، و از فردا یاد کنیم، با این اعتقاد باطل که هر روش علمی باید براساس علت و معلول بودن پدیدارها، یا آنچه به «موجبیت علّی» خشک و انعطاف ناپذیر مشهور شده، استوار باشد، تفاوت زیادی وجود دارد. مارکس قوانین بی‌برو برگرد و به اصطلاح «چیرگی ناپذیر» را از بینش پوزیتیویستی دوران خود به ارث برده بود. فیزیک امروز اساساً در مقابل فهم علت و معلولی به عنوان پایه‌ی روش شناسانه، قرار گرفته است.[۳۳] پیتر وینچ از این هم فراتر

[۳۳] ک. ر. پوپر، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳۶۹، ج ٤، ص ۸٦٤

رفته و در ***ایده‌ی علم اجتماعی و نسبت آن با فلسفه*** نوشته که حتی اگر مجموعه‌ی خاصی از شرایط اولیه وجود داشته باشند، باز هم نمی‌توان نتیجه‌ای متعین برای یک گرایش و فراشد تاریخی پیش‌بینی کرد، زیرا استمرار آن گرایش یا قطع آن متضمن تصمیم‌هایی انسانی است که آن‌ها را شرایط سابق تعیین نمی‌کند. ما بنا به آن شرایط پیش‌بینی کرده بودیم، اکنون شرایط می‌توانند مطلقا تفاوت کرده باشند.[۳٤]

۸. پذیرش و رد مدرنیته (نهاده‌های ۸ و ۹ و ۱۰)

بزرگترین ستایش از مدرنیته و جامعه‌ی بورژوایی در ***مانیفست*** این است که بورژوازی به «نیروی بی‌روح سده‌های میانه و رخوت آن» پایان داد، و «برای نخستین بار به ما نشان داد که کدام [دسته از] فعالیت‌های انسانی انجام پذیر است» (م آ-٦:٤٨٧). بورژوازی به زندگی تعمقی (Vita contemplativa) سده‌های میانه پایان داد، و برای نخستین بار به معنای واقعی زندگی عملی یا Vita activa را آغاز کرد. از این رو، مارکس نوشته که بورژوازی کارهایی بسیار شگفت انگیزتر از ساختن اهرام مصر، آبراهه‌های رومی، و نمازخانه‌های اعظم گوتیک را پیش برده، و نیروی بسیج آن بارها عظیم‌تر از مهاجرت ***کتاب مقدس*** و اردوهای جنگ‌های صلیبی است. بورژوازی به هرگوشه‌ی جهان هجوم برده، به تولید و مصرف جنبه‌ی جهانی بخشیده، صنعت را از بنیاد ملی آن جدا کرده، و مارکس با لحنی آشکارا ستایش‌آمیز می‌نویسد که این همه برای آن که مرتجعان ناامید شوند (م آ-٦:٤٨٨). صنایع قدیمی ویران شده‌اند، و به جای آن‌ها نوآوری مدام در شیوه‌های تولید نشسته، منش تولید جهانی شده است، مواد از دورترین نقاط آمده‌اند، و کالاها در دورترین نقاط مصرف می‌شوند: «به جای جدایی‌های کهن محلی و ملی، و خود بسندگی قدیمی، ما با روابط متقابل از جهات مختلف، و وابستگی متقابل جهانی ملت‌ها روبرو می‌شویم» (م آ-٦:٤٨٨).

از نظر مارکس انقلابی این واقعیت که بورژوازی نمی‌تواند بدون ابزار تولیدی‌ای که مدام در حال دگرگونی باشند، و درنتیجه بدون متحول کردن همیشگی کل روابط اجتماعی وجود داشته باشد، مساله‌ای ستودنی است (م آ-٦:٤٨٧). مدرنیته دگرگونی همیشگی و ناگسستنی مناسبات اجتماعی است. در حالی که در وجوه تولید

[34] P. Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, 1958, p. 69.

پیشاسرمایه‌داری حفظ شکل‌ها و شرایط آغازین تولید شرط بقاء طبقه‌های حاکم بود، در مورد سرمایه‌داری وضع کاملاً برعکس است (م آ-۶:۴۸۷). دوران مدرن روزگار دگرگونی مداوم تولید، درهم ریختن ناگسستنی و همیشگی روابط اجتماعی، و تحرک به عنوان پیش شرط ادامه‌ی تولید و زندگی است. این نکته از یک سو به معنای تکامل است و از سوی دیگر به معنای ناامنی. تمامی روابط ثابت و قالبی، همه‌ی باورها، دانسته‌ها و تعصب‌های ماندگار، کلیه‌ی چیزهای به طور جاودانه محترم و مقدس، کنار گذاشته می‌شوند، و پایان می‌یابند. هر شکل تازه‌ای تا پیدا می‌شود کهنه شده است، هر امر مقدسی زود بی‌حرمت می‌شود، همه‌ی آن چیزهایی که زمانی محکم و منسجم بودند همچون دود در هوا محو می‌شوند. همان‌طور که بودلر کمی بیش از یک دهه پس از *مانیفست* اعلام کرد تعلیق حالت راستین و گوهری مدرنیته است. منش مدرنیست نوشته‌ی مارکس اینجا آشکار می‌شود.[۳۵]

اما این همه نمایانگر یک روی سکه‌اند. خواننده‌ی *مانیفست* در نخستین صفحات آن با ستایش‌نامه‌ای از کارهای بورژوازی روبرو می‌شود. ولی، به سرعت به صفحات بعدی می‌رسد، جایی که تمامی دستاوردهای بورژوازی ناشی از استثمار کارگران دانسته می‌شود. مارکس دیالکتیک مدرنیته یعنی زوج پیشرفت و استثمار را مطرح می‌کرد. مانیفست از یک سو نشان می‌دهد که چگونه شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری شکل‌های پیشین را از بین برده، و هیچ دیوار چینی در برابر آن تاب مقاومت نداشته، و در برهه‌ای از تاریخ موانع رشد نیروهای تولید را از سر راه آن برداشته، و از سوی دیگر نشان می‌دهد که این مناسبات در بنیاد خود استوار به استثمار نیروی کار هستند، و اکنون دیگر نه نیروهای تولید که نیروهای ویرانگر هستند.

در *مانیفست* جامعه‌ی مدرن بورژوازی به شعبده بازی همانند دانسته شده که ارواحی را احضار کرده، ولی دیگر نمی‌تواند آن‌ها را به جایگاه پیشین خودشان بازگرداند، یا پنهان‌شان کند (م آ-۶:۴۸۹). مدرنیته نمی‌تواند نظارتی بر غولی که از بطری خارج کرده داشته باشد: «در طول چند دهه‌ی تاریخ صنعت و بازرگانی چیزی جز شورش نیروهای تولیدی مدرن در برابر شرایط تولید مدرن و علیه مناسبات مالکیت که برای وجود و حاکمیت بورژوازی ضروری است، نبوده است» (م آ-۶:۴۸۹). دیگر دشواری‌ها نمایان

[35] M. Berman, *All That is Solid Melts Into Air*, London, 1983

شده‌اند، و مهمترین آن‌ها «بحران‌های بازرگانی» هستند که در آثار بعدی مارکس بحران‌های اشباع تولید خوانده شده‌اند. بحران‌هایی دوره‌ای «که برای موجودیت بورژوازی تهدید آمیز شده‌اند»، محصولات صنعت و نیروهای تولید موجود و نیز محصولات گذشته را از بین می‌برند. مارکس از بحران‌های افزونه‌ی تولید یعنی تولید بیش از حدّ نیاز و مصرف، به یاری اصطلاح پزشکی «بیماری همه گیر» یاد کرده، و یادآور شده که آن‌ها از نظر گذشتگان بی‌معنا بودند، اما امروز همچون خشکسالی یا جنگ ویرانگرند، و جامعه را به حالت توحش بازمی‌گردانند. نیروهای تولیدی‌ای که در اختیار جامعه هستند، دیگر نمی‌توانند مناسبات مالکیت بورژوایی را حفظ کنند، زیرا این مناسبات به سهم خود تبدیل به سد و مانع رشد شده‌اند. ابزار آشنا و آزموده نیز دیگر سودی ندارند، همان‌طورکه همپای کشف و آماده شدن بازارهای تازه، زمینه برای بحران‌های سهمگین‌تر بعدی فراهم می‌شود. اما اسلحه‌ای که بورژوازی را از میان می‌برد از این هم سهمگین‌تر است. نیرویی است که بدون آن کارش نمی‌گذرد، و سرانجام علیه او به پا خاسته است. این نیرو، طبقه‌ی کارگر صنعتی است.

هشت سال پس از انتشار ***مانیفست***، در ۱٤ آوریل ۱۸۵٦ مارکس در لندن، در مجلسی که به خاطر چهارمین سالگرد تاسیس نشریه‌ی ارگان چارتیست‌ها "People's paper" برپا شده بود، سخنرانی کوتاهی به زبان انگلیسی ارائه کرد (ب آ-۱:۱:۵۰۱-۵۰۰). او در این گفتار، اعلام کرد که «یک واقعیت آشکار، خصلت نمای سده‌ی نوزدهم ماست. واقعیتی که کسی را یارای انکار آن نیست». از یکسو نیروهای صنعتی و علمی‌ای متولد شده‌اند، که هیچ دوره‌ای از تاریخ انسان حتی تصور ظهور آن‌ها را هم نداشت، و از سوی دیگر، «نشانه‌های زوال» پدید آمده‌اند، زوالی که در عظمت و گستردگی رویدادهایش از سقوط امپراتوری روم هم فراتر می‌رود: «در روزگار ما همه چیز آبستن امر متضاد خود شده است». ماشین، تکنولوژی، ابزار پیشرفته‌ی تولید، دیگر نمایانگر تمدن نیستند، بل بیانگر استثمارند. انسان از یک سو ارباب طبیعت شده، اما از سوی دیگر برده‌ی انسانی دیگر یا برده‌ی مناسباتی غیر انسانی شده است، سلطه‌اش بر طبیعت او را خوشبخت نکرده است. میان صنعت و علم پیشرفته، و انبوه مصیبت و تهیدستی انسان‌ها تضادی آنتاگونیستی به چشم می‌خورد: «تضادی میان نیروهای تولیدی و مناسبات اجتماعی دوران ما». مارکس افزود که ما (یعنی کارگران) فریب این نکته را نمی‌خوریم که همه چیز به قلمرو سیاست و اداره‌ی امور فروکاسته شود، چرا که متوجه هستیم که ریشه‌ی

مساله بسی ژرف‌تر از این‌هاست. دشواری با طرح‌هایی جهت زدودن کاستی‌های سیاسی حل نخواهد شد .کارگران انگلیسی «این نخستین پسران صنعت مدرن» [کذا] دانسته‌اند که کار فقط با انقلاب اجتماعی حل خواهد شد، انقلابی که معنا و هدف آن رهایی کارگران در سراسر جهان خواهد بود.

کمتر متنی جز *مانیفست* توانسته چنین کوتاه و صریح تضاد اساسی مدرنیته را روشن کند. سخنرانی کوتاه مارکس روشن‌گر معنای پیشرفت به معنای توسعه‌ی ابزار تولید و نو شدن صنعت و تکنولوژی است، اما نه پیشرفت به معنای نو شدن مناسبات انسانی و اجتماعی. پیشرفتی به معنای مدرن آن به بهای فقر و مصیبت اکثریت افراد جامعه به دست می‌آید. جز این، نکته‌ای که بی‌شک از نظر خواننده دور نمانده، اشاره‌ی مارکس به کارگران همچون «پسران صنعت مدرن» است. این شیوه‌ی بیان مردسالارانه‌ای است که در انگلستان ویکتوریایی، از زبان بانکداران و صاحبان صنایع، به زبان کارگران، درون حزب پیشرو آنان یعنی چارتیست‌ها، و به بیان یکی از بزرگترین نمایندگان سوسیالیسم سده‌ی نوزدهم سرایت کرده است. مارکس در همان سال ۱۸۵٦ در جریان مطالعات اقتصادی‌اش آمار دقیقی درمورد وضعیت کار و زندگی زنان کارگر فراهم آورده بود. توجهی سطحی به آن آمار و به وضع رقت بار و غیر انسانی زندگی آن زنان بسنده بود که به او نشان دهد صنعت مدرن فقط پسران را نزاده است، بل دخترانی هم دارد.

۹. بحث مارکس از آزادی انسانی (نهاده‌های ۱۱ و ۱۲)

دیدگاه مارکس درمورد دمکراسی و دولت دمکراتیک بورژوایی کمبودهایی دارد که در فصل هفتم به آن می‌پردازم. اینجا بحث را محدود می‌کنم به بینش فلسفی او و از رهایی انسانی و به طور خاص تلقی‌اش از آزادی در برابر آنچه درک لیبرالی از آزادی خوانده می‌شود. انتقاد مارکس از آزادی به معنای لیبرالیستی آن نتیجه‌ی انتقاد او از بنیاد متافیزیکی انسان‌شناسی لیبرالی بود. یکی از دلایل مهم رویارویی مارکس با جهان‌بینی بورژوایی، ادراک متفاوت او از سرشت انسان بود. با توجه به ***ایدئولوژی آلمانی***، ***گروندریسه*** و شماری از آثار سیاسی و جدلی مارکس، به عنوان مثال ***فقر فلسفه*** و ***خانواده‌ی مقدس*** می‌توان گفت که او بنیاد متافیزیکی انسان‌شناسی لیبرالی را باور به فرد منزوی می‌دانست. این انسان‌شناسی از این فرض آغاز می‌کند که افراد، یعنی سوژه‌های شناسا و دانا، یا فاعل‌ها و عامل‌های اجرای طرح اندازی‌ها، به یکدیگر بی‌ارتباط، از هم

جدا، و با هم بیگانه‌انـد. رشتـه‌ای از حقـوق انسانـی آن‌ها را در موقعیتی برابر یا همانند قرار مـی‌دهد، اما آنان در وجود اجتماعـی خویش اتم‌هـای منزوی و تنهایند. خوانندگان آثار اقتصادی مارکس با لحن طنزآمیز او آشنایند، وقتی از اشتیاق اقتصاددانان بـورژوا بـه مطرح کردن رابینســن کروزو که در جزیره‌ی دورافتاده‌ای تک و تنها به سر می‌بـرد، یـاد می‌کرد، مـی‌نوشت «حالا که علم اقتصاد رابینسن بازی را دوست دارد، پس...» (س پ-۱۶۹:۱ و گ ف-۱:٦-٥، گ ر:۸٤)، یعنی این اقتصاددانان به قـول او عـامی و مبتـذل از انسان واقعی و شرایط حقیقی زندگی او آغاز نمی‌کنند، انسان را در مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی و در جریـان کار و فعالیـت‌های او نمـی‌شناسند، و بـه موجودی خیالی که در انزوایی مطلق، دور از هر رابطه‌ی انسانی و اجتماعی به سر می‌برد، نام انسان می‌دهند.

به نظر مارکس چنین می‌آمد که حتی بینش ماتریالیستی مدرن نیز اسـتوار بـر همیـن بنیاد متافیزیکی انسان‌شناسانه است، و در نتیجه نمی‌تواند مفهومـی درسـت از انسـان را مطرح کند. او در انتقاد به ماتـریالیسم خشک، جزمـی و مکانیکی فویرباخ در نهاده‌هایی که در بهار ۱۸٤٥ نوشت، نکته را به‌صراحت و با دقت بیان کرد.[۳٦] او در نخستین نهـاده شرح داد: «کاستی اصلی تمامی ماتریالیسم پیشـین (ازجملـه ماتریالیسـم فویربـاخ) ایـن است که چیزها، واقعیت، امور محسوس همگی فقط **به صورت ابژه‌ها یا امور قابل تعمق** فرض می‌شوند، و نه به صورت **فعالیت‌های مشخص انسانی**، یـا عمـل (پراکسـیس) کـه امری ذهنی نیست» (م آ-٥:۳). نه این که فویرباخ خواهان ابژه‌های محسوس نبود، یـا از همان آغاز کار فـکری‌اش به ذهـن باوری دچار آمده بود، اما نمی‌توانست به هدف خود برسد. او امور واقعی و عیـنی را با ابژه‌های مفهومـی یا امور ذهنـی یـکی می‌یافت، زیرا «فعالیت انسانی را به عنوان فعالیت ابژکتیو [نمی نگریست]». در نهاده‌ی ششم می‌خوانیم که هرچند فویرباخ می‌کوشد تا گوهر دین را کشف کند، اما اینجا نیز دین را از فعـالیت راستین اجتماعی انسان جدا می‌کند، و درواقع آن را «در گوهر انسان حل می‌کند» (م آ-٥:٤)، یا بنا به نهاده‌ی هفتـم او «متوجه نمـی‌شود که «احساس دینی» خود یک محصول اجتمـاعـی است» (م آ-٥:٥). در نتیـجه، بـرداشت فویـربـاخ از گوهـر یا سرشت انسان مشکل‌ساز است، و همان برداشت بورژوایی است، یعنی همان چیزی که بعدها مـارکس

[۳٦] خواننده می‌تواند متن کامل نهاده‌ها را هم‌چنان که در دستنویس مارکس یافتنی است و هم به صورت متنی که انگلس در سال ۱۸۸۸ منتشر کرده بود، در پیوست کتاب حاضر مطالعه کند. در مـورد نهاده‌هـا در فصل چهارم در اشاره به انتقاد مارکس به ماتریالیسم فویرباخ دوباره بحث خواهم کرد.

به عنوان برداشت لیبرالی آن را رد کرد: «گوهر انسان امری تجریدی نیست که در هر فرد انسان نهفته باشد. در واقعیت خود گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است» (م آ-۵:٤). جان کلام اینجاست که «فرد تجریدی‌ای که فویرباخ تحلیلش می‌کند متعلق به یک شکل خاص جامعه است»، درست همچون خود فویرباخ (م آ-۵:۵). آنجا هم که فهم اندیشمند در چارچوب این بنیاد متافیزیکی و انسان شناسانه پیش می‌رود و خود را موظف می‌یابد که مسائل اجتماعی و موقعیت انسان در جامعه را بررسی و تحلیل کند، نمی‌تواند از شناخت فرد تک افتاده و منزوی پیش‌تر برود. در نهاده‌های نهم و دهم می‌خوانیم: «بالاترین دستاورد ماتریالیسم تعمق‌گر یعنی آن ماتریالیسمی که امر محسوس را همچون کنش عملی نمی‌شناسد، تعمق در فرد تک وجامعه‌ی بورژوایی (= جامعه‌ی مدنی) است» و: «دیدگاه ماتریالیسم کهنه جامعه‌ی بورژوایی است، دیدگاه ماتریالیسم جدید جامعه‌ی انسانی یا انسان اجتماعی است» (م آ- ۵:۵).

آنچه در نهاده‌ی ششم آمده است یعنی این نکته که «گوهر انسان امری تجریدی نیست که در هر فرد انسان نهفته باشد. در واقعیت خود گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است»، یکی از مهمترین دستاوردهای نظری و فلسفی مارکس در تمامی زندگی اوست. این نقدی رادیکال و بنیادین به انسان‌شناسی مدرن و مبانی متافیزیکی آن است. انسان را در عمل و تولید می‌یابد و نه در گوهر تجریدی یکه و منزوی‌ای که به او نسبت داده می‌شود. خرد چنین انسانی نمی‌تواند در محدوده‌ی خرد ابزاری باقی بماند، و ناگزیر شکلی از منطق مکالمه در اندیشه و در عمل او مطرح می‌شود. بنا به همین برداشت، «کار» نه امری منزوی یا فعالیتی جسمانی و فکری در حدّ یک فرد، بل امری اجتماعی دانسته می‌شود. نمی‌گویم که مارکس در این متن یا نوشته‌های دیگرش به چنین نتایجی رسید، و آن‌ها را اعلام کرد، یا حتی راهنمای فعالیت نظری بعدی خود قرار داد، اما به گمانم اهمیت کارش در این است که راه را برای بحث درباره‌ی این مسائل گشود.

به بحث اصلی خود بازگردیم، و نکته‌ی مرکزی را یک بار دیگر چنین بیان کنیم: برخلاف مبانی نظری و متافیزیکی انسان‌شناسی لیبرالی، سرچشمه‌ی زندگی سیاسی نمی‌تواند فردی منزوی و تک باشد. پیش نهاده‌ی اصلی فرد زنده‌ی موجود در جامعه، انسان اجتماعی، انسان تولید کننده است و مساله‌ی اصلی فهم زندگی اجتماعی افراد به هم پیوسته است. انسان‌شناسی لیبرالی نمی‌تواند پیش نهاده‌ی جانور اقتصادی تنهایی را

که فقط در پی منافع و بهره‌های خویش است، رها کند، و نمی‌تواند انسان را به صورت موجود به هم پیوسته‌ی انسانی ببیند. این نکته که گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است از نظر لیبرال‌ها قابل درک نیست. مساله‌ی نظریه‌ی لیبرالی وقتی به سیاست می‌رسد، قرارداد اجتماعی غیر تاریخی یا فرا- تاریخی است. این نظریه در واقع استوار به همان فرض نخست درمورد سوژه‌های منزوی است، و از آن آغاز می‌شود. باید این بینش را دگرگون کرد. این رسالت اصلی روشنگری است که متفکران سده‌ی هجدهم ارج آن را نشناخته بودند. ***گروندریسه*** چنین آغاز می‌شود: «موضوعی که پیش روی ماست و با آن آغاز می‌کنیم ***تولید مادی*** است. شکی نیست که در آغاز با افرادی که در جامعه تولید می‌کنند سروکار داریم، از این رو تولید [مورد بحث] تولید فردی اجتماعاً تعیین شده است. [با اینهمه] فرد شکارگر یا ماهیگیر تنها که آدام اسمیت و ریکاردو تحلیل خود را با او آغاز می‌کنند، فقط آفریده خیال نیست. اندیشه‌های رابینسونی سده هیجدهم نیز ـ اگر مورخان تمدن بدشان نیاید ـ به هیچوجه فقط واکنشی صرف در برابر پیچیدگی‌های روزافزون [حیات اجتماعی] یا بازگشتی به زندگی طبیعی، باری، درست شناخته نشده، نیستند. حتی در ***قرارداد اجتماعی*** روسو هم، که روابط و تکالیف [متقابل] افراد طبیعتاً مستقل را از راه قرارداد اثبات می‌کند، بنای کار بر طبیعت‌گرایی [ساده] که در تمامی رابینسون بازی‌های ریز و درشت چیزی جز یک صورت ظاهر زیباشناسانه نیست، قرار ندارد» (گ ف-۱:٦-۵، گ ر:۸٤). مارکس به دقت شرح می‌دهد که آنچه در این برداشت از انسان و جامعه مطرح می‌شود «بیان زودرسی» از جامعه‌ی بورژوایی یا جامعه‌ی مدنی است که از سده‌ی شانزدهم پا گرفته و در سده‌ی هجدهم «گام‌های غول آسایی به سوی بلوغ برداشته». در این جامعه که استوار است بر رقابت، فرد به ظاهر از قید و بندهای طبیعت و بندهای اجتماعی کهن رها شده است. اما، از یاد می‌رود که این فرد همچنان درگیر مناسبات اجتماعی ویژه‌ای است. این فرد رها شده، رها نشده است. بدتر این که اسمیت، و ریکاردو، و دیگر متفکران بورژوازی، او را موجود همیشگی تاریخ فرض کرده‌اند. این فرد «یک عنصر داده شده طبیعی است که با تصور آنان از طبیعت بشری تطبیق می‌کند». (گ ف-۱:٦).

سوژه‌ی سیاسی نظریه‌ی لیبرالیستی بی‌شکل، و تهی است. فاقد بنیادی برای گزینش است. نیروی گزینش سیاسی او به عنوان موجودی اجتماعی (یا حق گزینش سیاسی او) به انتخاب نماینده‌ای در مجلس و ماموری و درواقع مقامی در قوه‌ی اجرایی پایان

مـی‌گیرد. مارکس در همان سـرآغاز مقدمه‌ی ***گروندریسه*** شرح داده که نـگرش درست تاریخـی نشان می‌دهد که فرد بخشـی از زندگی تولیدی و اجتماعی است. «تنها در سده هیجدهم، در «جامعه بورژوایی» است که شکل‌های گوناگون پیوندهای اجتماعی از نظـر فرد به عنوان وسایل ساده‌ای برای رسیدن به مقاصد خصوصی‌اش، بـه منزلـه ضرورتـی خارجی [و نه درونـی]، جلوه می‌کند. با اینهمه، دورانی که این دیدگاه یعنی دیدگاه فرد جدا از جامعه را پدید می‌آورد، دورانی است که مناسبات اجتماعی (و بنابراین عـام) در آن به گسترده‌تـرین حد توسعه خود رسیـده‌اند. انسان بـه معنای کامل کلمه یک حیوان سیاسی است. نه فقط یک حیوان گروهی یا جمعی، انسان حیوانی است که تنها در میان جامعه مـی‌تواند فردیت خود را بروز دهد. تصور یک تولید فردی توسط یک فرد تنهای خارج از جامـعه (که اکنـون ممکن است تصادفاً در مورد یک آدم متمـدن برخـوردار از تمامـی امکانات اجتماعـی مدرن روا باشد) [در آغاز کار] همانقدر مضحک می‌نماید که تصور تحول و پیشرفت زبان بدون وجود افرادی که با هم زیست می‌کنند و با یکدیگـر سخن می‌گویند» (گ ف:۷).

انسان‌شناسـی لیبرالـی قادر به درک بنیاد هستـی شناسانه‌ی پراتیک اجتماعی، فراشـد خـود ـ آفرینی انسان، و اهمیـت کار نیست. همـان‌طـور که مارکس در نهاده‌ی سوم در **انتقاد به فویرباخ** گفته: «تقارن دگرگون‌سازی موقعیت‌ها و فعالیت‌های انسانی یا خـود دگرگونی، مـی‌تواند فقط در عمل (پراکسیـس) انقلابی نگریسته و به طور عقلانی فهـم شود» (م آ ـ ٤:٥) نگرش لیـبرالی و نـیز ماتریالیسـم جزمـی «عمـل و فعـالیت انسـانی و پراکسیـس انقلابی» را از یاد می‌برند. به عنوان مثال، دیدگاه ماتریالیستی جزمی، آموزش را یک جانبه می‌بیند، و درست همچون الگوی شناخت شناسانه‌ی ایدالیستی جان لاک و تجربه‌گرایان، انسان را در حکم ذهنی خالی می‌یـابد کـه بـه تدریـج، و در طـول زمـان، اموری بر ان نقش می‌بندد. در صورتـی کـه در زندگـی راسـتین و در کنش و واکنـش اجتمـاعـی، انسان که در گوهـر خود مجمـوعه‌ی مناسـبات اجتمـاعی اسـت، در عمـل می‌اموزد، و عمل ملاک و معیاری تاریخی است.[۳۷] در نهـاده‌ی سـوم می‌خوانیـم: «آییـن ماتریالیستی‌ای که اعـلام می‌کنـد کـه انسـان محصـول موقعیت‌هـا و آموزش‌هاسـت، و

[17] F. R. Dallmayr, *Twilight of Subjectivity, Contribution to a Post-Individualist Treory of Politics*, The University of Massachussetts Press, 1981.

درنتیجه انسان دگرگون شده محصول موقعیت‌های دیگری است، از یاد می‌برد که انسان است که موقعیت‌ها را عوض می‌کند و این که آموزش دهنده خود باید آموزش دیده باشد».

برای فهم دقیق‌تر انتقاد مارکس به مبانی متافیزیکی انسان‌شناسی بورژوایی و لیبرالی باید برداشت خود او از انسان را که در چارچوب بینش ماتریالیستی‌اش به تاریخ جای می‌گیرد، و به طور خاص در *ایدئولوژی آلمانی* آمده است، مورد مطالعه قرار دهیم. اینجا فقط طرحی از مساله‌ی اصلی را می‌آورم، و بحث را در فصل چهارم ادامه می‌دهم. مهمترین پیش نهاده‌ی بحث، انسان‌های واقعی، و فعالیت‌ها و شرایط مادی زندگی آن‌هاست، هم آن شرایطی که پیش از آن‌ها به طور تاریخی وجود دارند و آن‌ها خود را در دل این شرایط می‌یابند، و هم شرایطی که به دلیل فعالیت خود آن‌ها ایجاد می‌شوند. به بیان دیگر، افراد انسان در جریان تولید زندگی اجتماعی خود وارد مناسباتی تولیدی و اجتماعی می‌شوند که پیش از آنان وجود داشته و مستقل از خواست و میل آن‌هاست (م آ-۵:۳۱). انسان‌ها برای زنده ماندن ناگزیر به تولید کردن هستند، به عنوان موجوداتی طبیعی با تولید وسائل زندگی خود از وضعیت طبیعی اوّلیه‌ی خود جدا می‌شوند و پیشرفت می‌کنند. روش‌های تولید مواد ضروری برای ادامه‌ی زندگی، راهنما و اصل خروج از جهان طبیعی و گام نهادن به زندگی اجتماعی آنان است. انسان‌ها باید در چنان وضعیتی زنده باشند تا «بتوانند تاریخ را بسازند، اما زندگی پیش از هرچیز دیگر خوردن، نوشیدن، سکنی‌گزیدن، لباس پوشیدن و اموری همانند این‌هاست. پس نخستین کنش تاریخی تولید ابزار برطرف کردن این نیازهاست. این شرط بنیادین تمامی تاریخ است که امروز نیز همچون هزاران سال قبل باید هرروز و هرساعت جهت ادامه‌ی زندگی آدمی وجود داشته باشد» (م آ-۵:۴۲). تولید عقاید، مفاهیم، و دانایی پیش از هرچیز به طور مستقیم وابسته است به فعالیت مادی تولیدی انسان. روابط فکری «که در زبان سیاست، قوانین، اخلاق، دین، متافیزیک و غیره بیان می‌شوند» (م آ-۵:۳۶) بازتاب روابط مادی است.

مارکس همچون روشنگران، و به دنبال آنان، رویای «انسان کامل» را در سر می‌پروراند. منش آرمانشهری دیدگاه اجتماعی او که سرانجام به طرح جامعه‌ی کمونیستی منجر شد، از اینجا ریشه می‌گیرد. اما دیدگاه او تفاوت مهمی هم با نظر روشنگران داشت. انسان چنان که او پیش می‌کشد، نباید موجودی منزوی و تک افتاده

باقی بماند. مارکس ناقد چند پاره شدن انسان اجتماعی است. او ایـن نکتـه را محصـول کارکرد مناسبات سرمایه‌داری می‌داند، و ریشه‌ی آن را به ویژه به مالکیت خصوصی ابزار تولید می‌کشاند.[۳۸] طرح رهایی انسـان از چنـد پـاره شـدن و از شـیی‌وارگی، و ازخـود بیگانگی، با «طـرح روشـنگران» نزدیکی‌هـایی دارد. پـیروان روشـنگری خاصـه پـس از انقلاب صنعتی و برنشستن سریع وجه تولید کالایی، به انتقاد از تقسیم انسـان بـه دلیـل تقسیـم کار اجتماعی، مکانیزه شدن تولید، و گاه «رشد بـی‌رویه‌ی تکنولوژی» پرداختند. آرزوی یکـی شدن انسان با سرشـت انسانـی‌اش، و با هـم نوعان‌اش، و همراهی‌اش بـا طبیعت در بنیاد دیدگاه ماتریالیستی مارکس نیز تاثیر گذاشت. وقتی در ***ایدئولوژی آلمانی*** عبارتی را می‌خوانیم که به شکل بهتری در ***مانیفست*** و سپس در پیشگفتار ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** مشهور به «پیشگفتار ۱۸۵۹» تکرار شده، و روشن می‌کنـد کـه در جریـان تکامل نیروهای تولیدی مرحله‌ای می‌رسد که نیروهای تولیدی و ابـزار مناسـبات صرفاً موجب شرارت‌اند، و دیگر نه نیروهای تولیدی بل نیروهای ویرانی (به صورت ماشین و پول) هستنـد، و از این رو طبقـه‌ای که تمامی بار جامعـه بـه دوش اوسـت امـا بهـره‌ای نمـی‌بـرد، و اکثریـت افراد جامعـه را در بـردارد، انقـلاب می‌کنـد (م آ-۵:۵۲)، تنهـا بـا اظهارنظری علمی روبرو نمی‌شویم، بـل ریشـه‌های آن را در دیدگـاه خیـال پردازانـه‌ی روشنگران نیز بازمی‌یابیم.

در آغاز سده‌ی نوزدهـم، فیلسـوفان، شـاعران و هـنرمندان (خاصـه رمانتیک‌هـا) در دارهای خود علیه جهانی که در آن همه چیز به کالا تبدیل شده، انسان چند پاره شده و تا حد یک شیی تقلیل یافته، اعتراض می‌کردند، و مدام بر جدایی آدمـی از گوهـر خـود تاکید داشتنـد. نمـــونه‌ی مشـهور در سـخن فلسفـــی مفـــهوم «گـــوهر نوعـی» انسـان (Gattungswesen) فویرباخ است، که بـــه گمـان او انسـان مـدرن از آن دور مـانده اسـت. مارکس به جای «انسان نوعی» از گوهر انسان همچون مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی یاد می‌کرد، و قبول داشت که انسان مدرن از این گوهر دور مانده است. شیلر (که به هـررو با این دو ماتریالیست وجه تشابه‌ای نداشت) نیز بر منش مادی این جدایـی، و یـادآوری اهمیـت کار، تولید و زندگی اقتصادی تاکید داشت. در نامه‌ی ششم از ***نامه‌هایی درباره‌ی***

[۳۸] N. Geras, *Marx and Human Nature*, London, 1983.
S. Sayers, *Marxism and Human Nature*, London, 1998.

آموزش زیبایی‌شناسی انسان می‌خوانیم: «کار از لذت، وسیله از هدف، تکاپو از پاداش، به دور مانده است. انسان برای همیشه به جزء ناچیزی از یک کل پایبند شده و او خود نیز چیزی بیش از یک جزء نیست، آنچه همواره به گوش می‌خورد، تنها صدای چرخی است یکنواخت که انسان به حرکتش واداشته است. او هیچ گاه نخواهد توانست گوهر خویش را در زمینه‌ی هماهنگ رشد دهد. به جای آن که به طبیعت خویش انسانیت بخشد، به نمایه و بدلی از پیشه یا دانش خویش تغییر هویت داده است».[۳۹]

آیا می‌توان گفت که این نظر شیلر صرفاً واکنشی جدی بود به رشد سریع تکنولوژی، و ترس از مخاطراتی که در آینده پیش می‌آید، یا از ژرفنای فهم تازه‌ای از موقعیت انسان معاصر برمی‌خواست؟ پاسخ هرچه باشد، ما امروز شیلر را به موقعیت پسامدرن خویش نزدیک می‌یابیم. منطقاً مارکس نویسنده‌ی ***مانیفست***، این ستایشگر دگرگونی‌های اقتصادی و فنی، و منادی فهم از رشد نیروهای تولید همچون فراهم آورنده‌ی تمدن انسانی و امکان رهایی او، نباید ترسی از رشد تکنولوژی در دل می‌داشت. آنچه او را آزار می‌داد و در نخستین آثارش به اندازه‌ی کافی از آن یاد کرده ناهمخوانی مناسبات تولیدی و اجتماعی موجود با این پله از رشد نیروهای تولید و تکنولوژی است. او در بیان هراس از منش غیرانسانی تولید سرمایه‌داری با ناقدان نظم موجود هم‌آواز بود. می‌دید که در موقعیت مدرن و وجه تولید بورژوایی، به خاطر تقابل رشد نیروهای تولید با شکل مناسبات تولیدی، آدمی از گوهر اجتماعی خویش دور افتاده است. این ریشه‌ی نگرش انسان‌گرایانه‌ی مارکس است.

مایلم اینجا توجه خواننده را به کتابی نسبتاً قدیمی جلب کنم که با آغاز از نکته‌ی بالا، نگاهی تازه به کارهای مارکس انداخته بود. این کتاب نوشته‌ی ارنست فیشر است که در برگردان انگلیسی عنوان ***مارکس در کلام خود او*** را یافت. کتاب با این عبارت آغاز می‌شود: «اندیشه‌ی مارکس در جریان زندگی او شکل‌های بسیار متنوعی یافت، اما آنچه به عنوان آغازگاه اندیشگری‌اش به کار آمد، همواره دست نخورده باقی ماند، این نکته امکان دست‌یابی به تمامیت، به انسان کامل بود».[۴۰] انسانی که در جامعه‌ای عاری از اختناق و استثمار زندگی کند. فردی که به سعادت همگان متعهد باشد، و به

[۳۹] ف. شیلر، آزادی و دولت فرزانگی، نامه‌هایی در تربیت زیباشناسی انسان، ترجمه‌ی م. عبادیان، تهران، ۱۳، صص ۴۸-۴۷.

[40] E. Fischer, *Marx in his Own Words*, trans. A. Bostock, London, 1970, p. 15.

معنای دقیق واژه به res publica یعنی به «امر همگانی» بیش از امر شخصی خود پایبند گردد. آیا فیشر حق داشت و می‌توان با قاطعیت اعلام کرد که این انسان‌گرایی مشخصه‌ی همیشگی آثار و اندیشه‌ی مارکس باقی مانده بود؟ شماری از پیروان مارکس چنین نمی‌اندیشیدند، و به پرسش بالا با قاطعیت پاسخ می‌دادند: خیر. جز لنینیست‌ها که هر برچسبی به سیاست آن‌ها می‌چسبد مگر انسان‌گرایی، لویی آلتوسر نیز با قاطعیت میان آثار جوانی مارکس که آن‌ها را فلسفی و انسان‌گرایانه می‌خواند با ***ایدئولوژی آلمانی*** و آثاری که مارکس پس از آن کتاب نوشت، تفاوت قائل شد و به یاری اصطلاح مشهور گاستون باشلار اعلام کرد که ما اینجا با «یک گسست شناخت شناسانه» روبروییم. آلتوسر و «مارکسیست‌های ساختارگرا» در انکار دیدگاه انسان‌گرایانه‌ای که به مارکس نسبت داده می‌شد، از یادداشت‌های مارکس در سال ۱۸۸۰ علیه آدلف واگنر (اقتصاد دانی که امروز فراموش شده)، عبارتی را نقل می‌کنند: «خاستگاه روش تحلیلی من انسان نیست، بل ***دورانی اجتماعی*** است که در پیکر اصطلاح‌های اقتصادی تعریف می‌شود. این روش به طور کامل با روش استادان دانشگاه‌های آلمان تفاوت دارد». (آ پ-۲: ١٤٥٦). آنان نتیجه می‌گیرند که «یادداشت‌هایی درمورد واگنر» بهترین نمونه‌ی روش شناسانه‌ی کار طولانی علمی مارکس است که هیچ شایبه‌ای از انسان‌گرایی در آن مطرح نمی‌شود. دشوار نیست که در آثار اقتصادی مارکس چه پیش از انتشار ***سرمایه*** و چه پس از آن نمونه‌های بسیاری بیابیم که چنین برداشتی را رد می‌کنند، و هر شایبه‌ی «گسست شناخت‌شناسانه» را کنار می‌زنند.

می‌توان با اطمینان گفت که فهم مارکس از گوهر اجتماعی آدمی ذات باورانه بود، و باز می‌توان به شیوه‌ی امروزی نویسندگان پسامدرن به او انتقاد کرد.[41] این انتقاد حتماً شامل خوش‌بینی او نسبت به آینده هم می‌شود، اما همین که برخلاف بسیاری از معاصرانش (نظریه‌پردازانی که به بنیاد متافیزیکی و انسان‌شناسانه‌ی مدرن باور داشتند) موقعیت مدرن را غم انگیز، سرشار از مصیبت، تنهایی، پاره پاره شدن انسان و از خود بیگانگی می‌دید، نظریاتش راهگشای بحث‌های امروزی ما در انتقاد به مدرنیته می‌شود. این نکته که ریشه‌ی این همه را در استثمار سرمایه‌داری می‌یافت، و چنین باور داشت که با از میان رفتن این وجه تولید مشکل حل خواهد شد، می‌تواند موضوع اختلاف‌نظر

[41] S. Meikle, *Essentialism in the Work of Karl Marx*, London, 1985.

و بحث‌های بعدی با او باشد. از نظر پسامدرن‌ها مساله بر سر حاکمیت این یا آن طبقه نیست، مشکل بر سر حاکمیت خردباوری مدرن است که تاکنون توانسته ابزار لازم را برای بقاء جامعه‌ای طبقاتی، استثمارگر و سرکوب‌گر فراهم آورد. آنچه به اردوگاه‌ها در سده‌ی بیستم شکل داد، حکومت بورژوازی نبود (چکا، گ. پ. و، و گولاگ را «حکومت شوراهای کارگری» ساخت). اردوگاه‌ها زاده و ساخته‌ی خرد مدرن بودند.[۴۲] این «اسطوره‌ی مرد سفید» است که به قول دریدا به سرچشمه‌های متافیزیکی و اسطوره‌ای زندگی و کار و اندیشه‌ی غربی عنوان «لوگوس» یا خرد می‌بخشد. در نبرد با نظم ظالمانه‌ای (که مارکس عمری را در این نبرد گذراند) باید تا سرچشمه‌های این اسطوره‌ی سفید پیش رفت.[۴۳]

۱۰. جنبه‌های هنوز معتبر بحث مارکس از مدرنیته (نهاده‌های ۱۳و ۱٤)

مارشال برمن نوشته: «شیوه‌ای تجربه‌ی حیاتی وجود دارد، تجربه‌ی مکان و زمان، خویشتن و دیگران، امکانات زندگی و خطر کردن، که زنان و مردان در سراسر جهان در آن با هم مشترک‌اند. من این تجربه را مدرنیته می‌نامم. مدرن بودن یعنی خود را در محیطی بازیافتن که به ما وعده‌ی حادثه، قدرت، شادی، رشد، دگرگون سازی خودمان و جهان را می‌دهد. و در همان حال، تهدید می‌کند که هرچه را که یافته‌ایم ویران کند، هرچه را که می‌دانیم، هرچه که ما هستیم. محیط و تجربه‌ی مدرن هر بند جغرافیایی و قومی، هر بند طبقه و ملیت، دین و ایدئولوژی را از هم می‌درد، به این معنا، می‌توان گفت که مدرنیته تمامی انسان‌ها را متحد می‌کند. اما این وحدتی است ناسازگون، وحدت در عدم وحدت است. ما را به درون گرداب ناهماهنگی ادراک حسی و باز نو شدن، مبارزه و تضاد، ابهام و دلهره سرازیر می‌کند. مدرن بودن یعنی بخشی از جهانی بودن که به قول مارکس: در آن هرچیز سنگین در هوا پخش می‌شود».[٤٤] برمن در کتاب خود که نام آن را از عبارت مارکس در ***مانیفست*** وام گرفته، بارها تاکید کرده که مارکس به شیوه‌ی نویسندگان مدرنیست، تعلیق مدرنیته را می‌دید و از آن یاد می‌کرد. او به یاری

[٤٢] در این مورد کتاب‌های فراوانی نوشته شده است. خواندن کتاب زیر را توصیه می‌کنم:
Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Oxford, 1989.

[43] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, pp. 308-325.

[44] M. Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*, p. 15

واگویه‌هایی از *مانیفست* نشان داده که ستایش مارکس از شیوه‌های تولیدی و پیشرفت‌های دوران سرمایه‌داری را باید در پرتو بینش او از مدرنیته همچون امری سیال، گذرا، معلق دانست.

مارکس نه فقط در *مانیفست*، اما به صریح‌ترین شکلی در این نوشته، اعلام کرد که در روزگار مدرن هر چیز سنگین در هوا پخش می‌شود، و هرچیز مقدس دنیایی می‌شود. «سرانجام آدم‌ها ناگزیر می‌شوند تا با شکیبایی و خرد با شرایط راستین زندگی‌شان و روابط‌شان با همدیگر، روبرو شوند» (م آ–٦:٤٨٧)، و این همه نمایانگر موقعیت‌های متضاد انسان مدرن، موقعیت‌های از نظر درونی ناهمخوان مدرنیته است. در روزگار مدرن انسان دیگر به سادگی سوژه نیست، او ابژه‌ی جریانی تاریخی است که او را از خود بیگانه می‌کند. هرچند نکته در *مانیفست* به دقت با الفاظ آشنایی که در *دستنوشته‌های ١٨٤٤* به کار رفته بودند، بیان نشده، اما روح کلی آن به خوبی با دیدگاه آثار جوانی مارکس خواناست.

به مارکس ایراد گرفته‌اند که رانه‌ی اصلی و مساله‌ی بنیادین را در بررسی وجه تولید سرمایه‌داری، و به طور کلی در تحلیل تاریخی‌اش، پیشرفت نیروهای تولید می‌دید، و پرسیده‌اند که چرا رانه‌ی اصلی تحول و پیشرفت را فرد انسان نمی‌شناخت. به نظر نمی‌رسد که چنین اتهامی موجه باشد. راست است که مارکس از رشد نیروهای تولید آغاز کرده، اما بحث او اینجا تمام نشده است. مارکس دیالکتیسین به تضاد نیروهای تولید با مناسبات تولید می‌اندیشید. این تضاد در شکل زندگی انسان‌ها خود را نشان می‌دهد. از این رو، در آثار مهم مارکس بحث از تکامل اجتماعی انسان مطرح شده است. آنچه در بحث از «کار از خودبیگانه» در *دستنوشته‌های ١٨٤٤* آمده، به عنوان درآمدی بر این نکته بسیار روشنگر است. مارکس کار را در جامعه‌ی سرمایه‌داری به عنوان کار بیگانه شده می‌شناخت، و آن را در مقابل کار آزادانه قرار می‌داد (د ف:١٣٣). در جامعه‌ی سرمایه‌داری فعالیت انسان آزادانه نیست، بل ابزاری و جبری است. «بنابر این آدمی فقط با کار خویش بر جهان عینی است که در وهله نخست خود را به عنوان موجود نوعی به اثبات می‌رساند. این تولید، زندگی فعال نوعی اوست. از طریق و به علت این تولید است که طبیعت به عنوان کار و واقعیت او جلوه‌گر می‌شود. از این رو ابژه کار، عینیت یافتن زندگی نوعی آدمی است. زیرا [به این طریق] نه تنها از لحاظ ذهنی یعنی در آگاهی خویش بلکه در واقعیت نیز فعالانه خود را بازتولید می‌کند و در

جهانی که تولید کرده است، خود را مورد اندیشه قرار می‌دهد. بنابراین کار بیگانه شده با جدا کردن محصول تولیدی آدمی از او، درواقع زندگی نوعی و عینیت واقعی‌اش را به عنوان عضوی از نوع انسان جدا می‌کند و برتری او را بر حیوان به چنان ضعفی مبدل می‌سازد که [حتی] کالبد غیراندام‌وار او یعنی طبیعت نیز از او گرفته می‌شود». (د ف:۱۳۵-۱۳٤). دشوار بتوان گفت که اینجا صرفاً مفهومی ابزاری از کار مطرح شده و بینشی مکانیستی حاکم است و تحول انسان از نظر دور مانده است. در متن دیگری که آن هم به سال ۱۸٤٤ نوشته شده، یعنی «نکته‌هایی درمورد کتاب عناصر اقتصاد سیاسی ج. میل» (آ پ-۲:٤۳-۷، م آ۳:۲۲۹ -۲۱۱)، مارکس شرح داده که کار چون در خدمت تولید سرمایه‌داری درآید، دیگر نسبتی با گوهر اجتماعی انسان (آنچه در قالب اصطلاح فویرباخی Gemeinwesen مطرح شده) نخواهد داشت: «کار من باید بیان آزادانه‌ی زندگی باشد، پس لذت زندگی باشد. با فرض مالکیت خصوصی کار من از خود بیگانگی زندگی خواهد بود، زیرا [در این حالت] من کار می‌کنم تا زندگی کنم، تا برای خود وسایل زندگی فراهم کنم. کار من زندگی من نخواهد بود» (م آ-۳:۲۲۸).

چند ناقد برجسته‌ی مدرنیته که در سده‌ی بیستم درمورد دیدگاه مارکس در این مورد بحث کرده‌اند، از زاویه‌ی نظریه‌ی او درمورد کار بحث انتقادی خود را پیش برده‌اند. هانا آرنت از مارکس انتقاد کرد که همواره همچون نظریه‌پردازان بورژوا، از کار و تولید والاترین ارزش‌ها را ساخته، و به گونه‌ای غیرنقادانه تسلیم مفاهیم کار و تولید شده است، تئودور آدورنو در یادداشتی که در زمان حیات‌اش منتشر نشد، مارکس را متهم کرد، که می‌خواست «تمام جهان را تبدیل به کارخانه‌ای عظیم کند». مارکوزه به اشاره‌ای گفت که مارکس شیفته‌ی پرومته ئوس بود و از دیونیزوس، نارسی سوس، و اورفئوس بی‌خبر بود، یعنی به کار می‌اندیشید اما دیگر رانه‌های زندگی آدمی چون لذت و شهوت بر او ناشناخته بودند. هابرماس هم که تنها به معنایی خاص از انتقاد می‌توان او را ناقد مدرنیته دانست، اختلاف خود را با مارکس اختلاف درمورد دیدگاهی دانست که کار را ابزاری می‌یابد، و نه گونه‌ای پراکسیس در راستای منطق مکالمه.

آرنت در کتاب *وضعیت بشری* میان فعالیت، کار، و کنش تفاوت قائل شده است. او برای پژوهش نظام‌مند پدیدار شناسانه‌ای از «زندگی فعال» یا vita activa به نقدی از دیدگاه مارکس در زمینه‌ی گسترده‌تر جدلی کلی با تابعیت مدرن سیاست از اخلاق، و رویکردی برآمده از دو مفهوم «فعالیت» (Labor) و کار (Work) دست زده است. فعالیت را

ما برای برآورده کردن حیاتی‌ترین نیازهای زندگی هرروزه‌مان انجام می‌دهیم. اخلاق مرتبط به آن تسهیل کننده‌ی دست آوردن حداکثر مواد برای زیستن، در تولید و در مصرف است. انسان در «فعالیت» با سایر جانوران شریک است. «کار» اما برای ساختن جهانی ثابت و برقرار است، فعالیتی با نقشه و اجتماعی است که انسان در پی اهدافی ذهنی و واقعی جهت ساختن آن جهان ثابتی که در آن زندگی‌اش را ادامه دهد پیش می‌برد. اخلاق مرتبط با آن بهره‌برداری از ابزار است برای رسیدن به اهدافی پیشاپیش، بیش و کم تعیین شده. فیلسوفان به طور معمول ثبات سیاسی را امن‌ترین محیط و کارآترین فضا برای زیستن انسان معرفی می‌کنند. اما خرد سیاسی به گمان آرنت نمی‌تواند به این حد بسنده کند و باید از «کنش» (Action) سرچشمه گیرد. کنش عمل آگاهانه‌ی جمعی است، استوار به روح مکالمه و ضرورت‌های زندگی گروهی‌ای که تعارضی با خواست‌ها و زندگی فردی نداشته باشد. آرمانی که در زندگی سیاسی یونانیان و در «آگورا» مطرح شده بود، و همواره در برابر زندگی برآمده از «کار» بی‌اعتبار شده بود، و در دوران ما نیز به ویژه در رژیم‌های توتالیتر انکار شده است. به گمان آرنت، مارکس با مقدمات این بحث که در نوشته‌های لیبرال‌های دورانش مطرح شده بود، آشنا نبود، و جهان نظری او را همان مفهوم قدیمی «کار» سامان می‌داد.[۴۵] به این بحث در فصل پنجم، در بحث از انتقادهای هابرماس به مارکس، باز خواهم گشت، و از زاویه‌ای دیگر به مساله دقت خواهم کرد.

مارکس متفکر مدرنی بود که راهگشای نقادی رادیکال به مدرنیته شد. نقد او را در قیاس با انتقادهای نیچه، هیدگر، و حتی هوسرل، نمی‌توان رادیکال خواند. او به بنیاد متافیزیکی مدرنیته کاری نداشت، و همواره بحث را در حد سخن و نظریه‌ی اجتماعی محدود می‌کرد. با وجود این، دشوار بتوان بدون مطالعه‌ی آثار او منش همه جانبه‌ی انتقاد امروزی به روشنگری و مدرنیته را متصور شد. اگر آدورنو و هورکهایمر توانستند در مهاجرت خود در کالیفرنیا، به سال ۱۹۴۴ از دیالکتیک روشنگری یاد کنند، و در عین حال که تاکید داشتند «آزادی در جامعه از روشنگری اذهان» جدا نیست، فراشد «خودویرانگری روشنگری» را به بحث گذارند، و خرد ابزاری و محاسبه‌گر روشنگری را در اسطوره‌ی اولیس بجویند، و نشان دهند که رهایی برای روشنگران در تخیل

[45] H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.

سادیستی- مازوخیستی ساده جلوه کرده، و روشنگری اذهان به فریب کاری توده‌ای در فرهنگ توده‌ای و صنعت فرهنگ منجر شده، و ضد یهودیت دیدگاه «لیبرال‌هایی است که می‌خواهند باورهای ضد لیبرال خود را آواز دهند»، و روحیه‌ی کارت الکترال آمریکایی، در خود، به معنای کاهش و از میان بردن تفاوت‌های فردی است،[٤٦] وام دار آثار مارکس بوده‌اند. آنان پیش از آشکار شدن حقایق درمورد اردوگاه‌های مرگ نازی، در زمانی که بحث از اردوگاه‌های کار اجباری در شوروی به معنای لطمه زدن به جبهه‌ی متفقین بود، به خوبی نشان دادند که سایه‌ی آشویتس بر مدرنیته افتاده است. شاید مارکس بیش از آن سرگرم بازی با شبح سرگردان کمونیسم بود که بتواند آن سایه را ببیند، ولی نکته اینجاست که ما امروز بدون توجه به آثار او دشوار بتوانیم آن سایه‌ی مهیب را به طور کامل ببینیم، و این نکته‌ی کم اهمیتی نیست.

۱۱. مارکس و سخن پسامدرن (نهاده‌های ۱۳ و ۱۴)

پیش از هرچیز، باید به اشتباه رایجی میان پژوهشگران (و به ویژه پژوهشگران فارسی زبان) اشاره کنم که میان مدرنیته و مدرنیسم تفاوت قائل نمی‌شوند. امیدوارم که معنای مدرنیته در این فصل روشن شده باشد، اما، مدرنیسم را می‌توان به چند معنا به کار برد. نخست به عنوان «ایدئولوژی مدرنیته»، یعنی برداشت‌هایی همخوان با دگرگونی‌های مدرنیته، که آن‌ها را توضیح می‌دهند، یا به نقد می‌کشند. هر کس که ملاک‌های اندیشه یا زندگی مدرن را در تاویل هر مساله‌ای تعیین‌کننده و مرکزی به شمار آورد، یک مدرنیست خواهد بود. شاید بتوان به شیوه‌ی بیانی نزدیک به زبان هگل نکته را دقیق‌تر بیان کرد: مدرنیسم خودآگاهی (خوداندیشی نقادانه‌ی) مدرنیته است. این‌سان می‌توان متفکر یا هنرمندی را متصور شد که مدرنیته را به باد انتقاد می‌گیرد، و مدرنیسم را به عنوان سخنی که امکان انتقاد از مدرنیته را فراهم می‌آورد، می‌پذیرد، و حتی آن را می‌ستاید. معنای دیگر واژه‌ی مدرنیسم که البته از جنبه‌هایی به معنای قبلی وابسته است، آن را همچون یک برداشت کلی هنری، یا سخنی کلی درباره‌ی زیبایی‌شناسی، یا

[46] M. Horkheimer and T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, tra. J. Cumming, London, 1973, p. 230-238.

مجموعه‌ای از آیین‌های هنری، معرفی می‌کند. مقصود، به دقت، آن جنبش فرهنگی و هنری‌ای است که در فاصله سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۴۰ به طور خاص نخست در اروپا، ایالات متحد، و روسیه پدید آمد، اما به سرعت جهانی شد، و در آن آیین‌های هنری گوناگون، و فعالیت‌ها و تجربه‌های بسیار متفاوتی جای گرفتند. چون به جنبه‌های فرهنگی و شناختی این جنبش جهانی توجه کنیم متوجه منش انتقادی آن می‌شویم. با توجه به نکته‌های بالا، می‌توان یک ناقد مدرنیته را متصور شد که مدافع مدرنیسم باشد. مثالی که به سرعت به ذهن می‌آید تئودور آدورنو است. با این مقدمه روشن می‌شود که چرا اصطلاح «پسامدرنیسم» ناروشن و مشکل ساز است، و مقصود کاربرنده را «موقعیت پس از مدرنیسم» معرفی می‌کند، در حالی که شاید مقصود او «موقعیت پس از مدرنیته» باشد. در این کتاب اصطلاح «پسامدرنیست» فقط در واگویه‌ها آمده، و «پسامدرن» همه جا به معنای بحثی فلسفی و فرهنگی است که به موقعیت پس از مدرنیته مربوط می‌شود.

بسیاری از متفکران پسامدرن به پیروی از نیچه و هیدگر، انتقاد رادیکال خود از مدرنیته را شکل داده‌اند. در میان آنان نام‌های میشل فوکو، ژاک‌دریدا، فیلیپ لاکولابارت و ژان- لوک نانسی مشهور است. برخی دیگر از راه‌هایی دیگر به این انتقاد پرداخته‌اند، به عنوان مثال ژیل دلوز و فلیکس گتاری به نیچه توجه داشتند، اما نه به هیدگر، و بیشتر از طریق بررسی فلسفه و علوم انسانی، به ویژه روان‌شناسی و روان کاوی معاصر، و مدرنیسم هنری و ادبی، نقادی خود را از مدرنیته پیش بردند. ژان- فرانسوا لیوتار بیش از دیگران به نظریه‌های اجتماعی دقت داشت. او فلسفه‌ی علم معاصر را نیز مورد بررسی انتقادی قرار داد و کتاب موقعیت پسامدرن به خوبی نمایانگر این توجه اوست. اینان آغازگران راه بودند، و امروز انبوهی از نویسندگان جوان نقادی از مدرنیته و سخن مدرن را ادامه می‌دهند. تمام این متفکران (که برخی از آنان برچسب «پسامدرن» را هم به این دلیل که خبر از وجود یک آیین کلی فکری و فرهنگی می‌دهد نمی‌پسندند) در چند مورد هم نظرند. مواردی که اگر بحث از شالوده شکنی سخن و مخالفت این متفکران با «محور معنایی» مطرح نمی‌بود، می‌توانستیم آن‌ها را «مرکزی» بخوانیم. نخستین امری که بیشتر تاویل گران پسامدرن درباره‌ی آن هم نظرند این است که نقادی از مدرنیته، و از سخن پسامدرن، باید انتقاد از مبانی متافیزیکی آن‌ها باشد، و به طور کامل، بی‌قید و شرط، هر بنیادی و از جمله، و مهمتر از همه، بنیاد متافیزیکی را زیر

سئوال ببرد. امر مشترک دیگر قبول این نکته است که سخن پسامدرن نمی‌تواند شانه از زیر بار مسوولیت جدل و تخاصم با هر برداشت قطعی و محکم از حقیقت، خالی کند. درنتیجه، نمی‌تواند دیدگاه‌های فلسفی‌ای را که به هر شکل استوار به قبول برداشتی از حقیقت هستند، از جمله دیدگاه رئالیست‌ها و ماتریالیست‌ها را بدون نقادی بی‌رحمانه و رادیکال رها کند.

با توجه به دشمنی اندیشگران پسامدرن با هر گونه باور به حقیقت و محور معنایی، و سخت‌گیری آنان درباره‌ی آن دسته از انتقادهایی که به طور رادیکال علیه مدرنیته موضع ندارند، یعنی بنیاد متافیزیکی آن را مورد سئوال قرار نمی‌دهند، جای تعجب نیست که مارکس رئالیست و ماتریالیست، که البته به حقیقت هم باور داشت، و چنان که دیدیم در نقادی خود از مدرنیته به ندرت به سراغ مبانی و بنیادهای متافیزیکی آن می‌رفت، مورد قبول متفکران پسامدرن نباشد. شماری از آنان (به عنوان مثال ژان بودریار) انتقادهای مارکس از مدرنیته را بی‌اهمیت می‌دانند.[47] در سال ۱۹۷۳ بودریار کتاب *آینه‌ی تولید* را منتشر کرد و در آن منش نقادانه‌ی کار مارکس را بی‌اعتبار خواند، و نوشت که هر ایدئولوژی‌ای به شکل نقادی و اعتراض پدید می‌آید، و منش نقادانه‌ی مارکسیسم برخلاف ادعاهای مارکسیست‌ها «امری شگرف» نیست، به ویژه که امروز، منش نقادانه و معترض، واپسین گریز راه خود سرمایه‌داری است.[48] بیشتر متفکران پسامدرن اعتقاد محکم مارکس به رئالیسم فلسفی و برداشت خاص او از ماتریالیسم را همچون باور به محور معنایی قدرتمند، و درنتیجه سازنده‌ی شالوده‌ی ابر- روایتی تازه محسوب می‌کنند. البته در این میان اندیشگرانی هم هستند که کوشش کرده‌اند تا «گوهر پسامدرنیستی» نقادی مارکس را برجسته کنند، و بر همانندی شالوده شکنی با انتقاد به معنای مارکسیستی آن توجه کرده‌اند.[49] مهمترین نامی که به سرعت به یاد می‌آید نام آنتونیو نگری است که در رشته کتاب‌ها و مقاله‌هایی این مسیر را پی گرفته، و یکی از

[47] D. Kellner, *Jean Baudrillard, From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Oxford, 1989.
W. Bogard, *The Simulation of Surveillance*, Cambridge University Press, 1996, pp. 98-103, 113, 116, 118.

[48] J. Baudrillard, *Le miroir de la production*, Tournail, 1973.

[49] M. Ryan, *Marxism and Deconstruction, A Critical Articulation*, Johns Hopkins University Press, 1982.

مهمترین آثارش *مارکس فراسوی مارکس، درس‌هایی درباره‌ی گروندریسه* است.[50] نویسندگان دیگری هم در میان پسامدرن‌ها هستند که از مارکس در برابر حمله‌های نویسندگان و روزنامه نگارانی که سقوط کمونیسم روسی را با سقوط اندیشه‌ی او به یک معنا شناخته‌اند، دفاع کرده‌اند. در این مورد کتاب *شبح‌های مارکس* ژاک دریدا یکی از تاثیرگذارترین نوشته‌هاست.[51] از سوی دیگر، یک بحث مهم درمورد نظریات مارکس در فلسفه‌ی اروپای قاره‌ای بازاندیشی به آثار اوست در پیکر آنچه به نام «فلسفه‌ی اشتیاق» مشهور شده. نخست در کتاب لیوتار *اقتصاد لیبیدویی* و بعد در دو مجلد *سرمایه‌داری و اسکیزوفرنی*، نوشته‌ی دلوز و گتاری. این کتاب‌ها با تکیه بر شماری از نکته‌ها در نوشته‌های مارکس به سوی طرح «سیاست خُرد» رفتند، و شماری دیگر از نکته‌هایی را که مارکس مطرح کرده با عنوان «سیاست کلان» رد کردند. به بیان دیگر، به مسائل کوچک و به ظاهر بی‌اهمیت توجه کردند، و روایت‌های کلانی چون مارکسیسم، روان‌شناسی، روان کاوی، و پیشرفت تکاملی را کنار گذاشتند.[52]

آیا مارکس به معنایی که لیوتار مطرح کرد در طرح نظریه‌ی اجتماعی خود یک «ابر- روایت» یا «زبر- روایت» (Metannarative) نیافریده است؟ نخست به بحث لیوتار دقت کنیم. او شرح داده که دانش از هر امری به شکل یک روایت (یک حکایت) مطرح می‌شود، و چیزی به عنوان یک روایت اصلی، نهایی، یا ابر- روایت وجود ندارد، چیزی که آن را بتوانیم خرد یا علم بخوانیم. بیشتر نظریه‌های دوران روشنگری و سده‌ی نوزدهم، و به طور خاص مارکسیسم، به عنوان یک ابر- روایت مطرح شده‌اند. پیشرفت شکل‌های ارتباطی مدرن، و رویارویی و ناهمخوانی روایت‌ها با یکدیگر، به خوبی نشان می‌دهند که هر یک از آن ابر- روایت‌ها چیزی بیش از یکی از روایت‌ها نیستند. درواقع، نه بهتر و نه بدتر از بقیه‌اند. لیوتار اندیشه‌ی پسامدرن را به عنوان «ناباوری و شک

[50] A. Negri, *Marx Beyond Marx, Lessons on the Grundrisse*, trans. H. Cleaver ans others, New York, 1991.

[51] J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, 1993.

J. Derrida, *Sur parole, Instantés philosophiques*, Paris, 1999, pp. 115-123.

[52] J.-F. Lyotard, *L'Economie libidinale*, Paris, 1974.

G. Deleuze and F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, L'Anti-Oedipe*, Paris, 1972.

G. Deleuze and F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Paris, 1980.

نسبت به ابـرروایت‌هـا» تعریف کرده است. این اندیشه در تضاد است با اندیشه‌ی مدرن که در آن هـر علمی خود را از راه ارجاع به یک «زبر- سخن» یا «ابـر- سـخن» مشـروع جلوه می‌دهد. هـر حکم، گزاره و نظـری بـا ارجاع بـه یـک «روایـت بـزرگ» همچـون دیالکتیک روح، هرمنـوتیک معنا، رهایی سوژه‌ی خردورز، رهایی کارگر، آفرینش ثروت یا... توجیه می‌کند، و مشروع می‌نمایاند.[۵۳]

به گمان لیوتار هر ابر- روایت، در عین حال، کوششی است در راه معنا بخشیدن بـه تمامیت تاریخ انسان. این تلاش ریشه در پیدایش فلسفه‌ی تـاریخ در سـده‌ی هجدهـم، یعنی دوران روشنگری دارد. یکی از مهمترین اندیشگرانی که شکلی از ابر- روایت را با توجه به فلسفه‌ی تاریـخ تدویـن کرد، هگل بود کـه تـاریخ را تکـامل آگـاهی از آزادی خواند. اندیشـگر دیگر مارکس بود که تاریخ را تکامل نیروهای تولیدی دانست و رانه‌ی اصلی آن را پیکار طبقات اجتماعی معرفی کرد. لیوتار ایـن کوشـش‌ها را در راه برپـایی ابر روایت‌ها ورشکسته خواند. به نظر او، هر تلاشـی بـرای جـای دادن تمـامی فراشـد تاریخ در تاویلی یکه، و شمایی تک معنایی، نهایی، و قطعی محکوم به شکست است. او در مقالـه‌ای با عنوان «نشانـه‌ی تاریـخ» نوشـت: «آشویتس آن ورطه‌ای اسـت کـه در آن فلسفه‌ای از قماش سخن نظری هگلی به نظر می‌رسد که محو می‌شود، زیرا نام آشویتس پیش انـگاشت آن نوع فلسفه، یعنی این نکته را که هرچیز واقعی است عقلانی است و هرچیـز که عقلانی است واقـعی است، بـی‌اعتبار مـی‌کند. بوداپست ٥٦ ورطه‌ی دیگری است که در آن سخن فلسـفـی‌ای از قمـاش سـخن ماتریـالیسم تاریخی مارکسی به نظر مـی‌رسد که محو می‌شود، زیرا این نام پیش- انگاشت آن نـوع، یعنـی ایـن نکتـه را کـه هرچیـز که پرولتری است کمونیستی است و هرچیز که کمونیستی است پرولتری است، بـی‌اعتبار مـی‌کند. ۱۹٦۸ ورطـه‌ای است که نـوع سخـن لیبرالی و دمکراتیک (گفتگوی جمهوری خواهانه) را به نظر می‌رسد که محو می‌کند، زیرا این عنوان پیش- انگاشت آن نوع یعنی این نکته را که تمامی اموری که به جامعه‌ی سیاسی مربوط می‌شوند می‌توانند درون قاعـده‌های بازی نماینـدگی پارلمانتاریستـی بیان شوند، بـی‌اعتبار می‌کند. بحـران افزونه‌ی تولید سرمایه‌دارانه که اقتصاد جهانی از ۱۹۷٤ گرفتار آن شده و گرفتار می‌ماند، پیش انـگاشت‌های اقتصاد سیـاسـی پسا- کینزی را ویران مـی‌کند، یعنی این نکته را که

[۵۳] J.- F. Lyotard, The Postmodern Condition, Manchester, 1984, pp. xxiii-xiv.

نظم یابی متوازن نیازها و مواد، میان کار و سرمایه، نظمی که بیشترین حد بهره‌برداری از کالاها و خدمات را فراهم آورد، هم ممکن است، و هم دارد به دست می‌آید».[۵۴]

نتیجه‌ای که از بحث لیوتار به دست می‌آید مهم است: ابر- روایت در برابر روایت‌های خُرد، شهادت‌های فردی، اعتراف‌های به ظاهر بی‌اهمیت، بیان تجربه‌های کوچک اما گاه بی‌نهایت دردبار، کم رنگ و بی‌اهمیت می‌شود. نظریه‌های بزرگی چون مارکسیسم با روایت‌های کوچک درباره‌ی سرنوشت آدم‌ها بی‌اعتبار می‌شوند: «هزاران حکایت کوچک ناخوانا با آن روایت بزرگ به تازگی از زبان سولژنیتسین روایت شده‌اند. حکایت شاهدان عینی، محکومان، مسافران».[۵۵] ابر- روایت‌ها فقط وقتی معتبر هستند که راویان حکایت‌های کوچک سرکوب شوند، و حکایت‌های‌شان یا بیان نشوند، و یا آسان به دست فراموشی سپرده شوند. اما، زمانی که قصه‌های کوچک از رنج‌ها و مصیبت‌های آدمیان به هر دلیل بتوانند به زبان آیند، بیان شوند، تاثیرگذار شوند، آنچه از بین می‌رود فرا- روایت است. آنجا معلوم خواهد شد که تاریخی که به قول والتر بنیامین فاتحان و حاکمان نوشته‌اند بی‌ارزش است، و فقط تاریخی که محکومان، شکست‌خوردگان، تحقیرشدگان، ستم دیدگان می‌نویسند، ارزش دارد. پس، روایت‌های کوچک را باید بیان کرد چون کوتاه‌اند، کوچک‌اند، از تاریخ بزرگ جدا شده‌اند، و چه دشوار به آن تاریخ باز می‌پیوندند.[۵۶]

از سوی دیگر انتقاد پسامدرن‌ها به مارکس از نقادی کلی آنان به تصور ضرورت و کارایی نظریه‌های اجتماعی ریشه می‌گیرد. پسامدرن‌ها می‌گویند که نظریه‌ی اجتماعی پردازانی چون مارکس، دورکیم، وبر و سیمل نظریه‌های اجتماعی کلی یا «تام‌گرایانه» (totalizing) ارائه می‌کنند، در حالی که واقعیت‌های زندگی اجتماعی پیچیده و چند گانه‌اند، و نمی‌توانند از راه یک نظریه توضیح داده شوند. اصول این چنین انتقادی مورد پذیرش شماری از نویسندگان نیز هست که هیچ تعلق خاطری به سخن پسامدرن ندارند. برای مثال، آنتونی گیدنز در کتاب ***سرمایه‌داری و نظریه‌ی اجتماعی مدرن: تحلیل نوشته‌های مارکس، دورکیم و وبر*** (۱۹۷۱) همین نکته را مطرح کرده است، هرچند خود او در طول در دهه‌ی پس از نگارش این کتاب به سوی تدوین

[۵۴] J.- F. Lyotard, "The Sign of History", in: A Benjamin ed, *The Lyotard Reader*, Oxford, 1989, p. 393.

[۵۵] J. F. Lyotard, "Lessons in Paganism", *op. Cit.*, pp. 122, 127, 128, 134-135.

[۵۶] *ibid*, p. 132.

یک نظریه‌ی کلی جامعه‌شناسی پیش رفته است.[۵۷] در آن کتاب گیدنز هم مثل متفکران پسامدرن سرچشمه‌ی باور به نظریه‌ی کلی راهگشا را در سده‌ی هجدهم و آثار روشنگران یافته است. به راستی هم می‌توان گفت که به باور روشنگران هرچه دانایی انسان افزون شود، آزادی او نیز بیشتر خواهد شد. آنان امید داشتند که سرانجام زمانی خواهد رسید که در پیکر نظریه‌ای همگانی، تمامی محتوای دانش انسان بیان شود، زمانی که پیروزی خرد و در نتیجه گشایش آزادی انسانی ممکن شده باشد.[۵۸] اهمیت کار فوکو در این است که رابطه‌ی مورد پذیرش روشنگران میان دانش و آزادی را رد کرد. او کوشید تا ثابت کند که هرچه میزان دانایی آدمی بیشتر شود، نه آزادی بل کارایی قدرت و پایگان اجتماعی بیشتر می‌شود. تکامل دانش پزشکی و روان پزشکی مدرن ابزاری است که توسط آن کسانی که به این دانایی نزدیک شده و با آن سروکار یافته‌اند، بر کسانی که فاقد آن هستند، مسلط شده و قدرت یافته‌اند.

به هرحال، بسیاری از اندیشگران پسامدرن با مارکس درست به این دلیل که او تلاش کرده بود تا نظریه‌ای کلان ارائه کند مخالفت کرده‌اند. به گمان آنان هر نظریه یا کنش انتقادی‌ای به بحران خواهد رسید. زیرا امروز، دانایی نامطمئن است، و مساله‌ی این که از کجا، به چه دلیل، و به چه شکل برخی از دانایی‌ها مشروع دانسته می‌شوند، برجسته شده است، و سرانجام هیچ شکل مشروعیت شناخت شناسانه‌ای باقی نمانده است. همچنین، امروز سوژه، این عامل و بنیاد متافیزیک مدرن بی‌اعتبار شده است.[۵۹] این نکته به تلاش فلسفی متفکران متفاوتی که به شاخه‌های متنوع فلسفی تعلق دارند بازمی‌گردد، کسانی چون هیدگر، ویتگنشتاین و مرلوپونتی. به هررو، به دنبال دو دهه ادبیات پسامدرن، امروز دیگر کسی نمی‌تواند برای نمونه، بگوید: «من معنای پسامدرن را می‌فهمم»، نه به این دلیل که معنای پسامدرن چیز عجیب و غریبی است، بل به این دلیل که «من» در بینش پسامدرن تبدیل به یکی از بزرگترین مسائل و معضل‌های فلسفی شده است. معضلی که ژاک لاکان به نحو درخشانی نشان داد که حل شدنی نیست، و

[57] A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: Aaalysis of Writings of Marx, Durkheim and Weber*, Cambridfe University Press, 1971.

[58] I. M. Zeitlin, *Ideology and the Developmant of Sociological Theory*, Englewood Cliffs, NJ, 1968, p. 5.

[59] A. Bediou, *Theórie du sujet*, Paris, 1982.

حتـی نمی‌توان گفت که چرا حل شدنـی نیست، از کجـا پدید آمده، و اصـلاً چرا مساله است.

به گمان اندیشگران پسامدرن، تمامی جامعه شناسان سده‌ی نوزدهم با قدرت مستقر، پایگان دانش، و نظارت بر سازمان یابی مردم عـادی سـروکار داشته‌اند. نکتـه درمـورد مـارکس نیز صادق است. او هم به این مسائل می‌اندیشید، اما درست به دلیل باورش به معجزه‌ی نظریه، و درواقع به خاطر طراحی یک ابر- روایت تازه، سرانجام پیشنهادی تازه بـرای نظارت بـر سازمـان‌یابـی مردم، ارائه کرد. در این میان تنها یک نکته باقی می‌ماند. اهمیت و پیشرفتگی کار ماکس وبر، گئورگ سیمل یا امیل دورکیم جای بحث ندارد، اما باید پذیـرفت که آنان سرانجام در نقش مصلحان اجتماعی ظاهر می‌شدند. انتقادهای‌شان از جامعـه‌ی مـدرن هـرگز در راستـای بـراندازی نظم مستقر جای نمـی‌گرفت. آنان در عـرصه‌ی اندیشه‌ی جامعه‌شناسی نوآور بودند، اما به عنوان متفکران اجتمـاعی رادیکـال محسوب نمی‌شدند. مارکس از این جهت با آن‌ها تفـاوتی بـارز داشـت: یـک رادیکـال انقلابی بود، متفکری که خواهان زیر و زبر شدن نظم مستقر بود، کسی کـه نـه فقـط بـا نهادهای آموزش علمی و دانشگاهی بل با کـل نظـام نهادینـه‌ی جامعـه‌ی بورژوایـی راه نمی‌آمد. او را نمی‌توان به سادگی با مدافعان نظـم موجـود در یـک رده قـرار داد. اگـر انتقادهای مـارکس را به متافـیزیک مدرنیته رادیکال ندانیم، نمی‌توانیم منکر شویم که او راه را بـرای چنـان انتقادهایـی گشوده بود. همـان‌طور که پیش‌تر آمـد تصور انتقادهای آدورنو به روشنگری و مدرنیته را بدون آثار مارکس نمی‌توان داشت. مارکس باید نه در محدوده‌ی آثار خـودش، بل در قلمرو تاثیر عظیمی که بر اندیشه‌ی رادیکال پس از خود گذاشت، شناخته شود. مـی‌توان از یک نویسنـده‌ی پسامـدرن پـرسید: سرانجام، تکلیف انتقـاد مارکس از مدرنیته چه مـی‌شود؟ حتی اگر او یک راوی یک ابر- روایت بود، آیـا آنچه گفت و نوشت، آن قلمرویـی که گشود تا سخن رادیکال در آن پیش برود، و آنچه از وضعیت طبقـه‌ی کارگر دوران خـود شرح داد، به عنوان روایتی از زندگی محکومان، ستم دیدگان و شکست خوردگان ارزشی ندارد؟ آیا آثار مارکس به اندازه‌ی کافی (کافی برای یک نویسنده، یک عمر، یک رشته از تجربه‌ها) از وضعیت استثمارشدگان دورانش اسنادی ماندگار فراهـم نیـاورده‌اند؟ آیـا بـه خـاطر همیـن اسـناد کـه حتـی در ادبیـات سوسیالیستی کمتر همانند دارند، نمی‌توان به روایت او توجه کرد؟ آیـا بـاید پیشـاپیش پذیرفت که هرگونه روایت تاریخی رادیکال محکوم به شکست است؟ برخی از وظایف

و اهداف مارکس که او پیش روی خود قرار داده بود این‌ها بودند: تحلیل تضادهای بنیادین مدرنیته، درک تضادهای درونی و آنتاگونیستی یا حل ناشدنی نظام اجتماعی مدرن به منظور نمایش علل ناکامی‌های آن در دسترسی به اهداف اعلام شده‌اش، نمایش نابخردی ذاتی شیوه‌ی تولید بورژوایی که به بحران‌های دوره‌ای اقتصادی یعنی بحران‌های اشباع تولید منجر می‌شود، شناخت گرایش سرمایه به جهانی شدن و پیدایش نظام سیاره‌ای، نمایان کردن منش ناکامل مفهوم مدرن آزادی انسانی، آشکار کردن علل مادی کاستی‌های فرهنگی، علمی، هنری و فکری دوران مدرن، رد دیدگاهی که قوانین تکامل مدرنیته را به مثابه‌ی قوانینی طبیعی و ذاتی می‌شناسد. این همه جنبه‌های پیشرو و مدرن نقادی مارکس را نمایان می‌کنند که نمی‌تواند مورد قبول نظریه‌پردازان پسامدرن نباشد. مارکس ناقد و «منفی باف» نمی‌تواند مورد ستایش آنان نباشد. آنان با پیام اثباتی کار مارکس، یعنی راه حل‌هایی که او پیش می‌کشید، مساله دارند.

در دو دهه‌ی اخیر بحث متفکرانی که خود را به شکلی جدی وام دار کار فکری مارکس می‌دانند (هرچند برچسب «مارکسیست» را به هیچ رو نمی‌پذیرند) با پسامدرن‌ها تبدیل به یک جدل فکری مهم شد، و نتایج نظری قابل توجه‌ای هم به بار آورد. از یک سو متفکرانی چون یورگن هابرماس و پیر بوردیو با تاکید بر ارزش و اعتبار اندیشه‌ی مارکس، از دیدگاه او در برابر انتقادهای پسامدرن‌ها دفاع کردند. هابرماس با طرح «خرد ارتباطی» و «کنش ارتباطی» ناچار با دیدگاهی که رد و بدل معناها را در هر گفتگو به معنای دسترسی به تفاهمی بامعنا محسوب نمی‌کند، مقابله کرد. او پسامدرن‌ها را متهم به ضدیت با تحول و پیشرفتی کرد که می‌تواند نتیجه‌ی گفتگوی فرهنگی براساس دسترسی به میزانی تفاهم خوانا با خردباوری ارتباطی باشد. آنان را «محافظه کاران جدید» نامید.[۶۰] بوردیو نیز به عنوان یک اندیشگر رئالیست انتقادی، جامعه‌شناسی که از خرد عملی آغاز می‌کند، تفاهم در زمینه‌های خاص کنش فکری را ممکن می‌بیند، و در عین حال نیازمند ملاکی برای تشخیص صحت انتقادهاست، از این رو، او انکار کارایی هرگونه محور معنایی، و هر ملاک ممکن را که پسامدرن‌ها پیش می‌کشند، پیشاپیش رد

[60] J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, 1988.
در مورد رابطه‌ی پیچیده‌ی هابرماس با اندیشه‌ی پسامدرن همچنین بنگرید به:
M. Passerin d'Entrèves and S. Benhabib eds, Habermas and the Unfinished Project of Modernity, Oxford, 1996.

می‌کنند و معتقد است که چنین باورهایی در عمل راه را بر اندیشه‌ی انتقادی مسدود می‌کنند. چرا که هر نقدی نیازمند ملاکی است تا درست از نادرست، و ممکن از ناممکن بازشناخته شود.[61] می‌توان از نظریات این دو اندیشگر چنین نتیجه گرفت که پسامدرن‌ها از مهمترین دستاورد نظری و عملی‌ای که نام مارکس در پدید آمدن آن از یاد رفتنی نیست، دور می‌شوند. آنان خود را ناگزیر از طیف اندیشه‌ای که وضع موجود را نمی‌پذیرد، ناقد آن و خواهان نفی آن است، دور می‌کنند.

جدا از هابرماس و بوردیو، باز هم می‌توان از کسانی نام برد که در بحث پسامدرن‌ها علیه رئالیسم فلسفی و نظریه‌ی اجتماعی مارکس، جانب مارکس را گرفته‌اند: فردریک جیمسون با مقاله‌ی «پسامدرنیسم یا منطق فرهنگی سرمایه‌داری پسین»، و نوشته‌های پس از آن، الکس کالینیکس کتب ***علیه پسامدرنیسم: یک انتقاد مارکسیستی***، تری ایگلتون با کتاب ***پندارهای پسامدرنیسم***، جان اونیل با کتاب ***فقر پسامدرنیسم***، و نیز کریستوفر نوریس که بدخوانی‌ها و بدفهمی‌های پسامدرن‌ها را در کتاب ***حقیقت درباره‌ی پسامدرنیسم*** به باد نقد گرفته، و در پیشگفتار کتاب ***چه چیز در پسامدرنیسم ناجور است***؟ خوانشی پسامدرن از کتاب ***هجدهم برومر لویی بناپارت*** به دست داده است.[62] از میان نمونه‌های بالا نوشته‌های جیمسون شهرت بیشتری یافته‌اند. او برخلاف اومبرتو اکو (که او هم دل خوشی از سخن پسامدرن ندارد) باور ندارد که هر دوره‌ی تاریخ فرهنگ سازنده‌ی سخن اعتراضی به نوآوری‌های خود است، و می‌توان امر پسامدرن را همان اعتراض فکری، یا روحیه‌ی اندیشمندانه و به قول آلمانی‌ها Kunstwollen دانست که به عنوان یک گرایش از آن هیچ دوره‌ی خاصی نیست. جیمسون پسامدرنیسم را یک مرحله‌ی مشخص و به دقت تعیین‌شده و تعریف شده در نظام‌های اندیشه و تحلیل و

[61] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, 1980.

P. Bourdieru, *Méditations pascaliennes*, Paris, 1997.

[62] F. Jameson, *Postmodernism,or The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, 1991.

A. Callinicos, *Against Postmoderninsm, A Marxist Critique*, Cambridge, 1990.

T. Eagelton, *The Illusions of Postmodemism*, Oxford, 1996.

J. O'Neill, *The Poverty of Postmodernism*, London, 1995.

C. Norris, *What's Wrong With Postmodernism?*, Oxford, 1990.

همچنین بنگرید به خ. پارسا تدوین، ***پسامدرنیسم در بوته نقد***، تهران، ۱۳۷۶

زندگی اجتماعی می‌داند. واکنشی به سرمایه‌داری که نمی‌تواند از شر توهم‌های ایدئولوژیک آن بگریزد. برعکس منطق سرمایه‌داری را تقویت می‌کند.

در این میان، ارنستو لاکلائو و شانتال موف براساس فعالیت نظری اسلاوژ ژیژک در کتاب *هژمونی و راهبرد سوسیالیستی* «نظریه‌ی سخن» را تدوین کرده‌اند که انتقادی است به مارکسیسم ساختارگرا و این عنوان از نظر آن‌ها صرفاً به بحث آلتوسر و دنباله روان او باز نمی‌گردد، بل به یک معنای کلی، همه‌ی برداشت‌های رسمی از «مارکسیسم» را شامل می‌شود.[۶۳] آنان با الهام از برداشت‌های گرامشی، خاصه در زمینه‌ی هژمونی و به یاری نظریات انتقادی‌ای که به زبان‌شناسی ساختاری ارائه شده است، از جنبه‌هایی به سخن پسامدرن نزدیک شده‌اند.[۶۴] جالب است که امروز آنان را «پسامارکسیست» می‌نامند. به هررو، شاید راه پیشنهادی آن‌ها، بهتر از راهی باشد که مدام بر همانندی‌های محتوایی میان اندیشه‌ی مارکس و سخن پسامدرن تاکید می‌گذارد.

[63] E. Laclau and C. Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*, London, 1985.

[64] J. Torfing, *New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe and zizek*, Oxford, 1999.

فصل دوم: سنجش‌گری و فلسفه

«خاکستری است، دوست عزیز، هرگونه نظریه، و سبز است
درخت زرین زندگی».[1]

گوته: فاوست

بنا به طرحی نظری می‌توان گفت که دگرگونی‌های فکری مارکس جوان، از سه مرحله‌ی متفاوت گذشت. مرحله‌ی نخست کوتاه بود، و او به عنوان دانشجویی دمکرات متاثر از روشنگری و انقلاب فرانسه، و علاقه‌مند به فلسفه‌ی هگل (که انتقادهایی هم به اندیشه‌ی سیاسی او داشت)، به نقش تعیین‌کننده‌ی اندیشه‌ی انتقادی و فلسفه، به ویژه فلسفه‌ی اجتماعی، باور آورده بود. در مرحله‌ی دوم، او با هگلی‌های جوان همراه شد، به روزنامه نگاری انقلابی روی آورد، و جنبه‌های رادیکال اجتماعی و سیاسی اندیشه‌اش به دلیل درگیری‌هایش با دولت استبدادی پروس شدت گرفت، برضرورت فعالیت عناصر آگاه سیاسی تاکید کرد، و نقش روشنفکران رادیکال را «اصلاح آگاهی‌ها» یا روشنگری ذهن توده‌ها خواند. از سوی دیگر، او در این مرحله، متاثر از مطالعه‌ی نوشته‌های لودویگ فویرباخ، با قدرت انتقادی بیشتری به کار فکری هگل دقت کرد، و همپای آن خرد فلسفی را در فهم دشواری‌های اجتماعی دوران ناتوان شناخت. در مرحله‌ی سوم، او ذهن سیاسی را نیز هنگامی که مستقل و مجرد از فعالیت اجتماعی شکل گیرد، به باد انتقاد گرفت. در این مرحله که اوج آن نگارش ***ایدئولوژی آلمانی*** با همکاری انگلس بود، مارکس رهیافت ماتریالیستی به تاریخ و تحلیل جامعه را پیش کشید، از اهمیت تحلیل نقادانه‌ی اقتصادی بحث کرد، و خطوط اصلی نظریه‌ی اجتماعی رادیکالی را ترسیم کرد. اصول روش شناسانه‌ای که در این مرحله پیش کشید در سال‌های بعد پایه‌ی انتقاد او به اقتصاد سیاسی و تحلیل اجتماعی شد.[2] این سه مرحله از

[1] عبارت مشهور ***فاوست*** گوته برگردان دکتر میر شمس‌الدین ادیب سلطانی است که در کتاب زیر آمده: ت. اوی زرمان، ***مسائل تاریخ فلسفه***، ترجمه‌ی پ. بابایی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۴۲.

[2] در مورد شروع کار فکری مارکس بنگرید به:

دیدگاه نظری به طور مطلق و کامل از هم جدا نشده‌اند، و می‌توان در هریک از آن‌ها عناصری از مراحل دیگر نیز یافت. نکته‌ی مهم در بحث از این مرحله‌ها، فهم عناصر مسلط در هرکدام است. در عین حال مایل نیستم که در شرح این مراحل از اصطلاح رایج «تکامل فکری» یاد کنم، زیرا باور ندارم که هر مرحله لزوماً کامل‌تر از مرحله‌ی پیش بوده، یا کل فراشد آن‌ها به شکل‌گیری محور معنایی اندیشه‌ی مارکس منجر شده است. در هر یک از این مرحله‌ها بحث‌هایی نظری و درونمایه‌هایی فکری و مفهومی یافتنی است که در ادراک امروزی ما از نظریه‌ی اجتماعی، فلسفه‌ی سیاسی و فعالیت فلسفی تاثیر فراوان گذاشته‌اند.

۱. نظریه‌ی اجتماعی پیش از روشنگری

فیلسوفان و تاریخ نگاران جهان کلاسیک، همچون افلاطون، ارسطو، توکیدیدس و پولیبیوس در زمینه‌ی زندگی سیاسی می‌نوشتند. تاکید آنان مدام بر رابطه‌ی درونی میان آنچه خود مشخصه‌های همیشگی طبیعت انسان فرض می‌کردند، با شکل‌هایی از حکومت و زندگی سیاسی همچون سلطنت، اشراف سالاری (اریستوکراسی)، و مردم سالاری (دمکراسی) بود، شکل‌هایی که هریک نیز می‌توانستند به صورت از شکل افتاده ظاهر شوند، یعنی به استبداد، الیگارشی و حکومت عوام منجر شوند. اندیشگران کلاسیک رسالت خود را تلاش برای شناخت دلیل‌های مختلف این ازشکل افتادگی‌ها و نیز کشف بهترین شکل حکومت می‌دانستند. به بیان دیگر، آنان «جامعه» را به صورت مفهومی، و همچون امری متفاوت از شکل‌ها و نهادهای گوناگون سیاسی، مورد بحث قرار نمی‌دادند. این کار تا دوران شکل گیری سرمشق خرد مدرن، یعنی تا سده‌های هفدهم و هجدهم به طور شیوه‌دار و استوار بر مفهوم دقیقی از «جامعه» انجام نشد. مگر در کوشش‌های نظری پراکنده (مثل کتاب ابن خلدون)، یا بنا به ضرورت تحلیل‌های سیاسی و فلسفی (مثل نوشته‌های ماکیاولی)، یا در گونه‌ای نگرش آرمانشهری (مثل رساله‌ی تامس مور). نمونه‌هایی از سخن اجتماعی نیز درآثار

D. Mclellan *Marx Before Marxism*, London 1970.

چند نمونه خوب از زندگی‌نامه‌ها و گاه‌شمار زندگی مارکس:

D. Mclellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, London, 1977.

J. Seigel, *Marx's Fate: The Shape of Life*, Princeton University Press, 1978.

H. Draper, *The Marx-Engels Chronicle*, New York, 1985

نویسندگان رنسانس وجود داشته است. البته، می‌توان پذیرفت که مفهومی به کار برود بی‌آن که هنوز نام‌گذاری شده باشد. به نظر الکس کالینیکس نظریات ابن خلدون نمونه‌ای از بحث درمورد امر اجتماعی است، وقتی هنوز مفاهیمی نظیر نظریه‌ی اجتماعی و علوم اجتماعی به کار نمی‌رفتند.[۳]

در روزگار روشنگری بود که جامعه و امر اجتماعی در مرکز بحث و بررسی قرار گرفت. ژان ژاک روسو یکی از نخستین کسانی بود که Sociéte را همچون مفهومی کلیدی پیش کشید، و از مفهوم مشارکت (Association) افراد یا «مناسبات اجتماعی» یاری گرفت تا نکته‌هایی را روشن کند، که آشکارا سخن سیاسی به تنهایی قادر به کشف آن مناسبات نبود.[٤] البته برداشت روسو از جامعه به شدت انتقادی بود و در *امیل* نوشته بود که «یک جوان باید بداند که انسان بنا به سرشت خود نیک است، و این جامعه است که او را به موجودی منحرف و ازشکل افتاده تبدیل می‌کند».[۵] مشارکت و مناسبات اجتماعی است که انسان را به موجودی شریر، فزون طلب، و ویرانگر تبدیل می‌کند. جالب است که نخستین تلاش در طرح ضرورت علمی اجتماعی، همراه با نقادی رادیکالی از مفهوم جامعه بود. با روسو و نیز فعالیت فکری روشنگران معلوم شد که باید امور سیاسی را در پرتو مفهوم اجتماع قرار داد و بررسی کرد. قرارداد اجتماعی پیش از آن که به کار سخن سیاسی بیاید، باید موجب سخنی تازه در شناخت جامعه شود.

یکی از مهمترین اندیشمندانی که پیش از روشنگری درباره‌ی برخی از جنبه‌های امر اجتماعی، از دیدگاهی نظری، بحث کرد، تامس هابز بود. هابز برداشت امروزی از جامعه‌ی مدنی را پیش کشید، بی‌آن‌که از این عنوان استفاده کند، و بر تفاوت جامعه با مفهوم دولت، و به شکلی خاص بر منش اقتصادی زندگی اجتماعی تاکید گذاشت. آنچه او «وضع طبیعی» نامید، راهگشای مفهوم جامعه شناسانه و جدیدی شد که دیگران پس از او به عنوان جامعه‌ی مدنی مطرح کردند.[٦] هابز افسانه‌ای را که بعدها درباره‌ی

[3] A. Callinicos, *Social Theory, A Historical Introduction*, Oxford, 1999, p. 11.

[4] J. Heilborn, *The Rise of Social Theory, Cambridge*, 1995, p. 88.

[5] J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complétse ed.* B. Gagnebin and M. Raymond, Paris, "Pléiade, 1959, vol. 4, p. 525

[6] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, 1962.

ر. تاگ، *هابز*، ترجمه‌ی ح. بشیریه، تهران، ۱۳۷٦، صص ۱٦۰-۱٤۸.

قرارداد اجتماعی شکل گرفت، به طور پیش گویانه مردود دانسته، و نشان داده بود که در وضعیت جنگ همه علیه همه، همواره نیروهایی در جامعه وجود خواهند داشت که امکان و توانایی قرارداد بستن را ندارند. مارکس زمانی که پرولتاریا را آن طبقه‌ای از جامعه‌ی مدنی معرفی کرد که خارج از این جامعه قرار دارد، این نکته را بیان می‌کرد که پرولتاریا در وضعیت بستن قرار داد با طبقه‌ای دیگر نیست، و به معنای واقعی نمی‌تواند در نظام سیاسی و حقوقی شرکت کند. این طبقه که در «موقعیت غیرانسانی» یا به زبان هابز در «وضع غیر طبیعی» به سر می‌برد، فقط از نظر صوری دارای حقوقی برابر با دیگر عناصر جامعه‌ی مدنی است، و در عمل قوانین استوار بر فردگرایی مالکانه درمورد او صدق نمی‌کنند. هابز پیشرو دیدگاه روشنگران درباره‌ی امر اجتماعی و علوم اجتماعی بود، و آنان با درنظر گرفتن بحث‌های او و البته انتقاد به آن‌ها، کارهای نظری خود را پیش می‌بردند.[۷]

ما در روزگار خودمان، تفاوتی اساسی میان نظریه‌ی اجتماعی و نظریه‌ی سیاسی قائل می‌شویم. چنین تفاوتی برای تامس هابز و جان لاک ناشناخته بود. لاک در ***رساله‌ی دوم درباره‌ی سیاست***، میان امر سیاسی و امر اجتماعی فرق نگذاشته بود. تنها پس از روشنگری روشن شد که در یک نظریه‌ی اجتماعی مباحثی مطرح می‌شوند که غیر از رابطه‌ی سیاسی میان حاکم و محکوم هستند. از این رو، بسیاری از نظریه‌پردازان سده‌ی نوزدهم، در جریان پژوهش‌های خود در زمینه‌ی مسائلی که به زندگی اجتماعی و هرروزه‌ی افراد مرتبط می‌شدند، هرجا که پای قدرت سیاسی به میان می‌آمد، تحلیل آن را به «علم سیاست» و «فلسفه‌ی سیاسی» می‌سپردند. درمقابل، هرگاه ادعا کنیم که هدف یا مساله‌ی اصلی پیشروان نظریه‌ی اجتماعی مدرن، یعنی کسانی چون مارکس، ماکس وبر، امیل دورکیم و گئورگ سیمل کشف مناسبات درونی عناصر سیاسی، اقتصادی و نظام‌های عقاید بود، سخنی گزاف نگفته‌ایم.[۸] امروز، به شکرانه‌ی کار آنان، نکته‌هایی که برای نظریه‌پردازان اجتماعی در درجه‌ی نخست اهمیت قرار دارند، از یک‌سو مناسبات اقتصادی هستند، و از سوی دیگر باورها، نظرها و ایدئولوژی‌هایی که به کار توضیح، و در موارد زیادی توجیه، مناسبات افراد درون جامعه، و مناسبات اقتصادی

[۷] ا. کاسیرر، ***فلسفه روشنگری***، ترجمه‌ی ی. موقن، تهران، ۱۳۷۰، صص ۳۵۳-۳۴۸.
[8] I. Craib, *Classical Social Theory*, Oxford, 1997.

موجود می‌آیند. این است که دیگر نمی‌توان بحث از سیاست و نیز حقوق را از قلمرو نظریه‌ی اجتماعی کنار گذاشت، و به راستی این نظریه معنایی بسیار گسترده‌تر یافته است.

متفکری که در آستانه‌ی روشنگری کار را بر نویسندگان آن دوران آسان کرد، دیوید هیوم بود که با طرح نظریه‌ای درباره‌ی فهم انسان، و روشن کردن مبانی متافیزیکی انسان‌شناسی، راهگشای پژوهش‌های تجربی در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی شد، و علم انسان یا به قول خودش علم اخلاق را پیش کشید، و نوشت که موضوع این علم باید فهم سرشت انسان باشد. البته، مساله‌ی اصلی هیوم «تحلیل» یا «بازسازی خردباورانه»ی مفاهیم و اندیشه‌ی علمی به جهان که دل مشغولی روشنگران پس از او شد، نبود. هیوم می‌خواست به پرسش‌های بنیادی‌تر فلسفی پاسخ دهد که چگونه انسان‌ها به فهم‌ها و برداشت‌هایی از جهان و از خودشان می‌رسند، و چگونه به این موضوع‌ها به صورت علمی، اخلاقی، و غیره، می‌اندیشند.[۹] اما همین مساله‌های بنیادین فلسفی، او را به سوی فهم امر اجتماعی پیش می‌راند، هرچند فهمی که هنوز محو و مبهم بود. اندیشگر اسکاتلندی دیگری که او را بیشتر در زمره‌ی روشنگران اسکاتلندی قرار می‌دهند، و تاثیر زیادی بر ادراک اجتماعی نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم نهاد، دوست نزدیک هیوم، و تاحدودی هم فکر او بود: ادم فرگسون (۱۸۱٦-۱۷۲۳). این فیلسوف و تاریخ نگار به شیوه‌ای درباره‌ی جامعه‌ی مدنی نوشت که کارش به پیشگویی جامعه‌شناسی تطبیقی بیشتر شبیه است. کتاب او ***رساله‌ای درباره‌ی تاریخ جامعه‌ی مدنی*** (۱۷٦۷) مفهومی از جامعه‌ی مدنی را پیش کشید که بعدها هم به کار اقتصاد سیاسی‌دانان آمد و هم به کار هگل در ***فلسفه‌ی حق***، و در مرحله‌ی بعد به کار مارکس در انتقادش به فلسفه‌ی سیاسی هگل.[۱۰] کتاب دیگری از فرگسون که امروز کمتر شناخته شده، یعنی دو مجلد ***اصول علوم اخلاقی و سیاسی*** (۱۷۹۲)، یکی از نخستین نمونه‌های کاربرد همان مفهوم جامعه‌ی مدنی در نظریه‌های سیاسی است، و این کتاب نیز راهنمای هگل و مارکس بوده است. فرگسون این نکته را آغاز کرد که ما باید شناخت زندگی اقتصادی جامعه را آغازگاه شناسایی مسائل زندگی مدنی انسان قرار دهیم.

[9] B. Stroud, *Hume*, London, 1977, p. 222.

[10] A. Ferguson, *An Essay on the History of Civile Society*, Farnborough, 1969.

۲. نظریه‌ی اجتماعی و روشنگری

آنچه ما امروز به عنوان نظریه‌ی اجتماعی می‌شناسیم، تفاوت‌های زیادی با برداشت روشنگران از این اصطلاح دارد، اما به هرحال، ما به آنان در این مورد نیز مدیونیم. همچنین، دیدگاه آنان درمورد حدود و کارکردهای نظریه‌ی اجتماعی، تاثیر زیادی بر مارکس داشته است. نوشته‌های سیاسی روشنگران استوار به نظریه‌های اجتماعی‌شان بود. یکی از مهمترین نمونه‌ها ***روح قوانین*** مونتسکیو است که موضوع مهمی در آن فهم رابطه‌ی ساختار اجتماعی با شکل زندگی سیاسی است. مساله‌ی این کتاب از یک نظر بیشتر شکل‌های حکومتی است، ولی این شکل‌ها هیچ جا بی‌توجه به زندگی اجتماعی و درنظر گرفتن امر اجتماعی به عنوان یک معضل نظری و فکری مطرح نمی‌شوند. مونتسکیو سه گونه‌ی اصلی حکومت را از هم متمایز می‌کرد: جمهوری، سلطنت مشروطه، و استبداد. اما تحلیل او از این سه، و تفاوت‌های‌شان به طور عمده متمرکز بر بررسی نهادهای سیاسی باقی نمی‌ماند. او میان «ماهیت حکومت» و «اصل آن» تفاوت قائل می‌شد، و باور داشت که ماهیت آن است که از هر حکومت آنچه را که هست می‌سازد، ولی اصل آن است که حکومت را به عمل و کنش وامی‌دارد. یکی شالوده‌ی خاص هر حکومت آن است و دیگری آن شورمندی‌های مردمان است که به حرکت درمی‌آیند. این شورهای مردمی اصول را می‌سازند. سلطنت را شرافت، جمهوری را فضیلت و استبداد را ترس به حرکت درمی‌آورند. این اصل‌ها در مجموعه‌ای از نهادها، کنش‌ها و باورها جای گرفته‌اند. این مجموعه یا تمامیت همان روح قوانین است که بررسی آن از حد سخن سیاسی می‌گذرد، و در حد مسائل آداب، سلوک و اخلاق مطرح می‌شود. اینجا، به نظر مونتسکیو، موقعیت اقلیمی نیز اهمیت می‌یابد. این یک راه پیشبرد بحث است، ولی از راهی دیگر نیز می‌توان رابطه‌ی نظریه‌ای درمورد اجتماع را با بررسی نهادهای سیاسی بازیافت. مونتسکیو نظریه‌ی تقسیم قوای حکومت را مطرح کرد. روشن است که این نظریه در حد سخن سیاسی محدود نمی‌ماند. تقسیم قوا در نگاه نخست محدود به فهم ساختار نهادهای سیاسی مدرن به نظر می‌رسد، اما، هرگاه دقیق شویم، و به ویژه تاویل لویی آلتوسر را در نظر آوریم که نظریه‌ی مونتسکیو را نه نتیجه‌ی منش پیشرفته‌ی اندیشه‌ی سیاسی او، بل محصول نظریه‌ی محافظه کارانه‌ای در پی باز زنده کردن «نظامی از میان رفته»، و تثبیت منافع اشرافیت فئودال در پیکر سلطنت

فرانسوی، می‌شناساند، آن گاه به روش تازه‌ای به رابطه‌ی مسائل زندگی اجتماعی و اقتصادی با نهادهای سیاسی توجه می‌کنیم.[۱۱]

فهم رابطه‌ی بالا، و اساساً دستیابی به نظریه‌ی اجتماعی، بدون توجه روشنگران به مساله‌ی تاریخ ممکن نبود. تلاش ولتر در «کشف زندگی راستین اجتماعی، در هر تحلیل و بررسی تاریخی»، بحث کندرسه درمورد پیشرفت که فقط به عنوان دیدگاهی تاریخ گرایانه قابل فهم است، و به ویژه این نظر او که عقاید رانه‌ی تکامل‌اند، نظری که ایدئالیست‌های آلمانی نیز آن را تایید کرده‌اند، نشان می‌دهند که توجه به امر اجتماعی همچون محور بحث تا چه حد در میان روشنگران رایج بود. مطالعه‌ی کتاب کندرسه با عنوان *طرحی درباره‌ی تصویری تاریخی از پیشرفت نوع انسان* (۱۷۹٤) تاثیری ژرف بر مارکس جوان نهاد. از سوی دیگر روشنگران درباره‌ی آزادی به معنایی اجتماعی، برتری نگرش علمی به نگرش‌های آیینی و به قول خودشان خرافات، و ضرورت سکولاریسم، می‌نوشتند. اگر بحث آنان محدود به قلمرو سخن سیاسی می‌ماند، یا نمی‌توانستند که امر اجتماعی را مطرح کنند، این نکته‌ها نیز در آثارشان مطرح نمی‌شدند. روشنگران هر گام که پیش می‌رفتند، ضرورت تدوین نظریه‌ای اجتماعی را بیشتر درک می‌کردند. یکی از مهمترین مسائل پیش روی آنان شناخت جامعه‌ی مدرن بود. آن‌ها ناگزیر بودند که راه و روش تازه‌ای برای اندیشیدن به جامعه ابداع کنند. لفظ philosophes که آن ایام درمورد چهره‌های سرشناس روشنگری به کار می‌رفت، درواقع، همان معنایی را می‌داد که امروز واژه‌ی جامعه شناس دارد. اما، سرمشق آنان در بررسی‌های‌شان چه بود؟

۳. باورهای مشترک روشنگران

روشنگری گرایش مشترک اندیشگرانی به پژوهش نقادانه‌ی خرد بود، و آنان این پژوهش را در آثار و نظریه‌های متنوع خود دنبال می‌کردند.[۱۲] نمی‌توان روشنگری را به یک جنبش روشنفکری همخوان و یک دست، و نظریه‌هایی نهایی و یکسان کاهش داد. شاید بتوان مهمترین مواردی را که روشنگران بر سر آن‌ها با یکدیگر هم نظر بودند، در مبحث کوتاه زیر خلاصه کرد:

[11] L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Pairs, 1959 (1974).

[12] کتاب کلاسیک در شناخت روشنگری، که با روحیه‌ای مدافع آنان نیز نوشته شده:

P. Gay, *The Enlightenment, An interpretation*, 2 vols, New York, 1969.

روشنگران با تجربه‌گرایان انگلیسی هم نظر بودند، و تمامی دانایی و تعمق درباره‌ی جهان طبیعی و اجتماعی را استوار به داده‌های تجربی می‌دانستند. به نظرشان، اموری که همگان از راه ادراک حسی به آن‌ها می‌توانند برسند، پایه‌ی شناسایی بعدی، و اندیشه‌های بخردانه آنان است. دستاوردهای خرد انسان اگر استوار به تجربه باشند، و بعد، در بحثی نقادانه سنجیده شوند، ملاک‌های فهم واقعیت‌ها و عمل را به دست خواهند داد. نتایج کارکرد خرد و تجربه‌ی انسانی از هر برداشت پیشاتجربی، و هر حکم استوار به آیین‌ها و اسطوره‌ها، و هر دستور کتاب‌های اخلاقی و دینی، برترند. سرانجام انسان دانا خواهد توانست تمامی ابژه‌ها، مسائل و ارتباط‌ها را بشناسد، و به طور دقیق و علمی تشریح کند. قهرمان روشنگری نیوتون بود. روشنگران خود را پیرو گفته‌ی او در *رساله‌ی نورشناسی* می‌دانستند که هرگاه فلسفه‌ی طبیعت در تمامی اجزاء آن به شیوه‌ای روش‌مند کامل شود، بندهای فلسفه‌ی اخلاق نیز از هم گشوده خواهند شد. این نکته موجب تقویت نگرش طبیعت‌گرایانه و علم باورانه‌ای در روشنگران می‌شد که در گفته‌ی مشهور هلوتیوس جلوه می‌کرد: «ما می‌خواهیم اخلاق را همچون فیزیک، دانایی‌ای استوار بر تجربه بسازیم»، و نقش احساسات در اخلاق و انسان‌شناسی همچون نقش و اهمیت حرکت در فیزیک است، و باید با روش‌های متداول در علوم طبیعی نیز بازشناخته شود.

دیدرو گفته بود که «روشنگران در پی انقلاب هستند، اما انقلابی در اندیشه‌ها».[13] این انقلاب به معنای ایمان به خرد انسانی و علم بود. به گمان روشنگران علم (و به طور خاص علوم طبیعی) مظهر و تجلی خرد بود. علم به گزاره‌های عینی گرایانه‌ای که فراسوی بحث‌های فلسفی، یزدان شناسانه و اخلاقی می‌روند، امکان ظهور می‌دهد. تاثیر این برداشت در تجربه‌گرایی و علم باوری سده‌ی نوزدهم، نخست در ایمان دانشمندان فرانسوی به زیست‌شناسی، و بعد در کل فلسفه‌ی تحلیلی آشکار شد. از نظر ولتر، نیوتون «قهرمان جدید» بود که همتای او در هزاره یافت نمی‌شود.[14] او الگوی علوم طبیعی و فیزیکی را کامل کرد، و ثابت کرد که علم عینی‌گرا رها از ارزش‌هاست. ارزش‌ها به قلمرو اخلاق تعلق دارند، و باید در بحث‌ها و پژوهش‌های علمی کنار

[13] S. Eliot and B. Stern, *The Age of Enlightenment*, London, 1979, p. 44.

[14] P. Gay, *op. cit.*, vol. 1, pp. 128-129.

گذاشته شوند. فهم اجتماعی اگر قرار باشد که شایسته‌ی عنوان علم شود، باید قوانین علوم طبیعی را سرمشق خود قرار دهد، یعنی رها از هرگونه پیش داوری، استوار شود به واقعیت‌ها، و نه ارزش‌ها. واقعیت عینی که با تجربه دانسته می‌شود، ملاک درستی هر نظریه است.

اصول اساسی روشنگری، رئالیسم فلسفی (به معنای باور به جهان، واقعیت‌ها و حقیقت خارجی)، خردباوری، تجربه‌گرایی، ضرورت نگرش انتقادی، و انسان‌گرایی بود. کاربرد این اصول در علوم اجتماعی در حکم دستیابی به روش علمی جهت اصلاح نهادهای اجتماعی دانسته می‌شد. مارکس هم به این اصول باور داشت، هرچند معنایی خاص و انقلابی از اصلاح نهادهای اجتماعی می‌فهمید. تا آنجا که به برداشت‌های روش‌شناسانه و نگرش‌های علمی او مربوط می‌شود، او نیز به رئالیسم فلسفی و منش جهانشمول علم و خرد انسانی باور داشت. یعنی قبول داشت که خرد و علم می‌توانند در هر شرایطی به کار آیند، و اصل آن‌ها در هر شرایطی یکی است. علم در حکم جستجوی (و سرانجام دسترسی به) قوانینی همگانی است، که همه جا یکی هستند.[۱۵]

روشنگران به این نکته باور داشتند که شرایط طبیعی و اجتماعی زندگی انسان در نتیجه‌ی پیشرفت دانایی و علم بهبود می‌یابند، و موجب سعادت روزافزون انسان‌ها می‌شوند. به گمان تورگو می‌توان از این دیدگاه که علم پیشرفت می‌کند، به این نتیجه هم رسید که تمامی جریان تاریخ انسان در حکم تکامل مداوم، و بیش و کم آگاهانه‌ای است. تورگو در سال ۱۷۵۰ نوشته بود که هر نسل دانسته‌های خود را همراه باشورها و عواطف به نسل بعدی منتقل می‌کند، و این‌سان، هرکس بخشی از مجموعه‌ای تاریخی و انسانی، یعنی تاریخ پیشرفت نوع انسان می‌شود.[۱۶] البته در این بحث تورگو از زندگی تاریخی، سخنی از زوال و مرگ در میان نیست، و تاریخ به‌سان تکاملی مداوم مطرح می‌شود. نکته اینجاست که با قبول پیشرفت جبری و همیشگی، لحظه‌ی کنونی به طور ضروری بخردانه دانسته می‌شود، و به قول بلومن برگ پیش کشیدن مفهوم پیشرفت دائمی و بازگشت ناپذیر، به گونه‌ای ناسازگون توجیه دائمی وضعیت حاضر محسوب می‌شود. این که آینده برتر از امروز است، در خود به این معناست که امروز برتر از

[۱۵] T. Mayer, *Analytical Marxism*, Thousand Oaks, CA, 1994.

[۱۶] R. L. Meek ed, *Turgot on Progress, Sociology and Economic*, Cambridge, 1973, p. 63.

گذشته است، و تحمل مصیبت‌ها و دشواری‌های کنونی راهگشای آینده‌ای سعادت بار خواهد بود.[۱۷]

روشنگران فرد را خاستگاه تمامی دانش‌ها می‌شناختند. از این نکته نتیجه می‌گرفتند که خرد انسانی نمی‌تواند تابع اقتداری بالاتر از خود شود، و جامعه نیز مجموعه‌ی اندیشه و اعمال افراد است. این فردگرایی که استوار به اندیشه‌های روشنگران اسکاتلندی به مباحث اقتصاد سیاسی درمورد فردگرایی مالکانه پیوند می‌خورد، موضوع کار فکری هگل و مارکس شد. مارکس با اعتقاد روشنگران به ضرورت و اهمیت «رواداری» هم نظر بود. این باور روشنگران یکی از نتایج فردگرایی آن‌ها بود. برای آنان رواداری به این اصل بازمی‌گشت که تمامی انسان‌ها در ماهیت خود، جدا از باورهای فرهنگی و مذهبی‌شان، برابرند، یعنی دارای حقوق اجتماعی برابر هستند، و برتری کسی بر دیگری نمی‌تواند براساس اعتقادهای او باشد. اما، مارکس با هر نتیجه‌ی فردگرایی روشنگران همراه نبود. آنان یکی از حقوق قطعی انسان‌ها را اختیار فرد بر اموال خویش می‌دانستند که بنیاد درک‌شان از آزادی هم بود. حتی روسو هم با این که اشاراتی به مالکیت همچون تشدید کننده‌ی شر اجتماعی داشت، اصل و اساس آن را زیر سئوال نمی‌برد. روشنگران به رهایی انسان از بندهای سنتی، و به حقوق فرد در زمینه‌ی مناسبات اجتماعی باور داشتند، و این همه، سرانجام، در مفهوم «حقوق بشر» بیان شد. انتقاد بعدی مارکس از این مفهوم، و به طور خاص از اسناد مهمی که در انقلاب‌های آمریکا و فرانسه درمورد حقوق بشر ارائه شدند، فاصله‌ی او را با روشنگران نشان می‌دهد.

روشنگران در موارد خاص بحث‌های اجتماعی و سیاسی هم نظر نبودند، هرچند اصول کلی‌ای که در بالا آمد، مورد قبول آن‌ها بود. جمهوری خواهی تمامی روشنگران امری قطعی نیست. مونتسکیو شک خود را در مورد این که حکومت جمهوری در کشورهای پهناور، و وضعیت پیچیده‌ی اروپای دوران، برقرار شود، اعلام کرده بود: «بنا به طبیعت جمهوری، جز در قلمرو کوچکی شکل نمی‌گیرد، و در کشورهای بزرگ باقی نمی‌ماند. در یک جمهوری بزرگ، ثروت‌های عظیم، و در نتیجه میانه روی کمتر در میان مردمان یافتنی است، زیرا زمانی که ثروت‌های بسیار زیاد در اختیار مردم قرار می‌گیرد،

[17] H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass, 1983, p. 32.

منافع جنبه‌ی خاص می‌یابند، و هر کس می‌پندارد که بدون کشورش هم شادمان، بزرگ، و سرافراز باشد، و [حتی] یگانه ثروتمند در ویرانه‌های کشور خود محسوب شود».[۱۸] مونتسکیو می‌افزود که در یک جمهوری بزرگ منافع همگانی فدای مصلحت‌های شخصی می‌شود. در میان روشنگران، روسو جمهوری خواه تمام عیاری بود. او می‌گفت که بنا به اصل قرارداد اجتماعی، حاکمیت به معنای مورد نظر ژان بُدن، باید از آن تمامی مردم دانسته شود. حکومت زمانی مشروعیت خواهد داشت که مردم گرد آیند، و توافق کنند که «بدنه‌ای مصنوع و جمعی» بسازند. کل مردم‌اند که خواست همگانی را بیان و تاکید می‌کنند، حق وضع قوانین دارند. دولت مشروع باید استوار به نمایندگی قابل فسخ در هر لحظه از سوی مردم باشد. آرمان جمهوری‌طلبی حکومت مردم بر خودشان است. روسو میان خواست فردی هر کس و اراده‌ی همگان تفاوت قائل شد، و افزود که قانون صرفاً بیان و اعلام آن اراده‌ی همگانی و کلی است. نویسنده‌ی عدالت‌طلب درباره‌ی سرچشمه‌ی نابرابری میان مردم، نسبت به نابرابری‌های اجتماعی حساس بود، و اعلام می‌کرد که هرگاه «دو سویه‌ی نابرابری» به هم نزدیک شوند، می‌توان مدعی شد که همنوایی درونی در دولت پدید آمده است.

بسیاری از متفکران که استدلال‌های روسو را قانع کننده تشخیص داده بودند، انقلاب‌های آمریکا و فرانسه را نمادهای از بین رفتن فئودالیسم و شکست استبداد و مطلق‌گرایی معرفی می‌کردند. چند تن از این متفکران تامس پین، بنیامین فرانکلین، جان ادامز و الکساندر هامیلتون بودند، و متفکر دیگری که اندیشه‌اش به دلیل فعالیت‌های سیاسی‌اش حتی بیش از آنان راهگشای جمهوری خواهی اروپایی و درک جدید از آزادیخواهی شد، تامس جفرسن بود. جفرسن اسنادی حقوقی و دورانساز از خود به جا گذاشت که در آن‌ها از اعتقاد به یکسانی طبیعت انسانی دفاع شده بود. یکی از مهمترین اسناد سیاسی روشنگری، ***بیانیه‌ی استقلال آمریکا*** در چهارم ژوییه ۱۷۷۶ است که طرح آن را جفرسن نوشته بود. هیچ جا آرمان‌های روشنگری چنین موجز و کامل بیان نشده بود: «ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم که تمامی انسان‌ها برابر زاده می‌شوند، و آفریننده‌شان به آن‌ها رشته‌ای حقوق جداناشدنی بخشیده است».[۱۹] آنچه جفرسن درمورد

[18] Montesquieu, *Oeuvres complétes*, Paris, 1964, p. 575.

[19] M. D. Peterson ed, *The Portable Thomas Jefferson*, New York, 1979, p. 235

حقـوق انسانـی، آزادی اندیشـه و بـیان، ضـرورت فـدرالیسم در جمهوری، و ضرورت نظارت دائمـی بر نیروی اجرایـی، پیش کشیـد، پیشرفت‌های بسیار بـزرگی در عرصه‌ی خردورزی و کنش سیاسی محسوب می‌شد. اما فهم جفرسن از برابری انـسانـی، برداشتی امروزی نبود. به هررو نباید فراموش کنیم که خود او نجیب‌زاده‌ای ویرجینیایی و برده‌دار بود، و دیدگاه‌اش درمورد یکسانی طبیعت انسان، شامل حال مردان نژاد سفید می‌شد. او در طـرح اولیه‌ی «یادداشت‌هایی درباره‌ی ایالت ویرجینیا» (۱۷۸۷) تا آنجا پیش رفت که نوشت سیاهان نسبت به سفیدپوستان نژادی فرودست‌اند.[۲۰]

البـته این شـک نـژادپرستانـه را فقـط جفـرسن بیان نکرده بـود. در میان فیـلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی به نمونه‌هایی نظیر آن برمی‌خوریم. اندیشمندی چون دیویـد هیـوم فیلسوف شکاکی که آزاد فکری امروز مدیون اندیشه‌ی اوست، نوشته که نه فقط سیاهان «بل هـر پنج دسته انسان‌هـای غیر سفیـد» در مقامی نازل‌تر از سفیـدان قرار دارند. او در پانوشتی در مقاله‌ی «درباره‌ی منش‌های ملی» (۱۷٤۸)، اعلام کرده: «سیاه پوستان به طور طبیعی در مرتبه‌ای نازل‌تر از سفیدپـوستان قرار می‌گیرند»، و تاکید کرده که میان سیاهان «نه هنـر یافت می‌شود و نه علم... و حتی وحشی‌ترین سفیدان چون ژرمن‌های باستان و تاتارها باز مزیتی نسبت به سیاهان دارند، و این تمایزی است همیشگی و ثـابت کـه در هر کشور و تمدنی که سـیاهان کنـار سـفیدان زندگـی کـرده باشـند، یـافتنی اسـت»..[۲۱] فیلسوف دیگری که می‌توان از او نام برد جان لاک است، یکی از اندیشگرانی که قرارداد اجتماعـی را سرچشمه‌ی مشروعیـت دولت‌ها مـی‌دانست، و به ایـن اعتبار از چهره‌های اصلـی در میان پیشروان لیبرالیسم دانسته می‌شود. لاک آزاد اندیش بود اما فقط درمـورد اروپاییان، به غیر اروپاییـان کـه می‌رسید، نـظری دیگـر مـی‌داد، مثلاً شـعور بومیـان سرخ‌پـوست را درحد آگاهـی کـودکان، ابلهان، و بـی‌سوادان مـی‌دانست، و به صراحت اعلام می‌کرد که آن‌ها اساساً توانایی انجام کارهای عقلانی را ندارند.[۲۲]

این تفاوت نژادهـا، برداشتی است که کانت نیـز همراهی خود را بـا آن اعـلام کرده است. او در رسالـه‌ی «تامل‌هایی درمورد احسـاس زیبایی و والایی» (۱۷٦٤) اعلام کرد:

[20] T. Jefferson, *Writings*, ed. M. D. Peterson, New York, 1984, pp. 19, 270.

[21] D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. E. F. Millar, Indianapolis, 1987, pp. 629-630.

D. Hume, "Of National Characters" in: *Selected Essays*, Oxford University Press, 1993, n. 120, p. 360.

[22] P. Marshall and G. Williams, *The Great Map of Mankind*, London, 1982, p. 192.

«بومیـان آمریکایی [سرخ پوستان] و سیاهان در توانایی‌های فکری خود نسبت به کلیه‌ی نژادهای دیگر در مرتبه‌ی نازل تری قرار دارند»،[۲۳] و از «تفاوت میان نژادهای بشری» یاد کرد.[۲٤] او نوشت: «سیـاهان بسیار خودنما هستـند، ولـی به شیوه‌ای سیاهـانه چنین‌اند، و چنـدان هرزه گوینـد که باید آن‌ها را به فلـک بـسـت و بـا چـوب زد».[۲٥] حتـی ولـتر، روشـنگری که در برابر جزم‌هـای کلیسا شـجاعانه ایسـتاده بود، در «رساله‌ای دربـاره‌ی متـافیزیک» (۱۷۳٤) نـوشت که به «فرودستـی سیاهان» اعتقاد یافته است.[۲٦] البته، تمامی روشنگران در ایـن دیدگاه نژادپرستانه با همدیگر مشترک نبوده‌اند، به عنوان مثال دیدرو چنین برداشتی نداشت، هرچنـد در داستان‌های اروتیک او گاه نشانی از فهم کلی دوران درمورد تفاوت نژادها نمایان می‌شود.

در بحث از تاثیر روشنگران بر مارکس، نباید خود را محدود بـه شـناخته شـده‌ترین آن‌ها کنیـم. اگر به گفتـه‌ی کشیش راینال در ۱۷۷۰ دقت کنیم، هسته‌ای از برداشت اصلی مـارکس درمورد رابطـه‌ی دولت و جامعـه را در آن مـی‌یابیم: «جامعه محصول نیازهای مـردمان و حکومت محصول کمبودهای آنان هستند. جامعه در گوهر خود نیک است، و حکومت در گوهـر خود مـی‌تواند شر باشد. چنان که ما حکومت را چنین می‌شناسیم و در بیشتر مـوارد هم چنین عمل می‌کند».[۲۷] این مخالفت و رویارویی روشنگران با دولت و حکومت یـکی از دلایل متعدد برانگیختـه شدن موج مخالفـت علیه آنان نـه فقـط در روزگار خودشان، بل در سده‌ی نوزدهم نیز بود. مخالفان به ویژه با توجه به دوران ترور انقـلاب فـرانسه، نظریـات روشنگران را آشـوب‌طلبانه ارزیابـی مـی‌کردند. ادموند برک نظریـه‌پرداز ویگ‌ها یعنـی حزب محافظـه کار انگلیسـی که مـخالف هـرگونه اصلاحات رادیکال بود، و انقلاب فرانـسه را شورش دیـوانه وار تـوده‌ی عـوام ارزیابی می‌کرد، در چنـد مورد اعلام کرده بود که روشنـگری زاده‌ی فکر معیـوب یک «باشگاه روشنفکران»

[23] I. Kant, *Observation on the Feeling of Beautiful and the Sublim*, quoted in: H. L. Gates Jr, Figures in Black, New York, 1987, p. 18.

I Kramnick ed, *The Portable Enlightenment Reader*, London, 1995, pp. 637-640.

[24] E. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trans. M. David-Ménard, Paris, 1990, pp. 166-167.

[25] *ibid*, p. 167.

[26] M. Duchet, *Anthropologie et histoir au Siécle des Lumiéres*, Paris, 1971

[27] A. Callinicos, *op. cit.*, p. 26.

است، که هدفی جز ازهم پاشاندن دولت، و ویرانی مسیحیت، ندارد. برک در ۱۷۹۰ در تامل‌هایی بر انقلاب فرانسه، همین نکته را پیش کشید. وقتی تامس پین ضروری دید که به ایرادهای برک به انقلاب فرانسه پاسخ دهد، خود به خود به دفاع از روشنگران نیز کشیده شد. روشنگری با جمهوری‌طلبی، و نوآوری‌های اقتصادی و سیاسی و فرهنگی درهم تنیده شده بود.

مونیه، سلطنت طلب میانه رو، درست در سال انقلاب، یعنی۱۷۸۹، نوشت که هیچ یک از اصول نظری و عقیدتی انقلاب را نساختند، بل انقلاب آن‌ها را ساخت.[۲۸] این گفته نیز، به دیدگاه بعدی مارکس نزدیک است. ولی باید دانست که هدف مونیه نادیده گرفتن هرگونه نقش فکری و نظری روشنگران بود، حال آن که مارکس می‌کوشید نظریات روشنگران را بازتاب دگرگونی مادی معرفی کند. از سوی دیگر، باید اعتراف کرد که در انگلستان، در طرح حقوق مدنی، نظارت پارلمان بر مالیات‌ها، آزادی بیان و مطبوعات، رواداری دینی، از میان رفتن امتیازهای فئودالی، و نیز در پیکار اجتماعی بر سر تمام این‌ها، تاثیر واقعی نظریات روشنگران دیده می‌شود. آن‌ها اعلام کرده بودند که «هرگاه اصالت نهادهای اجتماعی انسان‌ها از خردورزی و خردمندانگی ریشه بگیرند، و نه از تجویزهای سنت، انسان‌ها می‌توانند بهتر و شادتر زندگی کنند».[۲۹] آیا می‌توان چشم بر روی تاثیر چنین گفته‌هایی بر انقلابی‌ها بست؟ یکی از آموزه‌های مهم روشنگران که شاید از جنبه‌هایی در نظام فکری آنان نوعی تناقض را نیز پدید می‌آورد اعتقادشان به گونه‌ای جهان وطنی بود. دیدرو به هیوم نوشته بود که «شما به تمام جهان تعلق دارید، و من هم مثل شما شهروند کلان شهر جهان هستم». این اعتقاد در جنبش سوسیالیستی سده‌ی نوزدهم بازتاب گسترده‌ای یافت، و به طور خاص بر نوشته‌های مارکس تاثیر گذاشت.

٤. واکنش به روشنگری

یکی از مهمترین واکنش‌های به روشنگری در آلمان پدید آمد، یعنی در قلمرو فرهنگی‌ای که لسینگ، هردر و کانت در آن از روشنگری دفاع کرده بودند.[۳۰] از دیدگاه

[28] N. Hampston, *The Enlightenment*, London, 1967, p. 256.

[29] *ibid*, p. 252.

[۳۰] کانت و دیگران، *روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها*، ترجمه‌ی س. آرین‌پور، تهران، ۱۳۷٦.

کانت در دفاع از روشنگری در فصل نخست یاد کردم، و اینجا تنها به نوشته‌ی یوهان گوتفرید فون هردر «انسانیت، غایت سرشت انسانی» اشاره می‌کنم. هردر مهمترین آموزه‌ی روشنگری را چنین برای آلمانیان تعریف کرده است: «انسانیت غایت سرشت انسانی است و خداوند با عطف نظر به این غایت، سرنوشت آدمیان را به دست خودشان سپرده است... اصل بنیادین این قانون ایزدی طبیعت به طرزی شگفت ما را پذیرای ظهور نوع انسان در سراسر کره زمین و بروز تنوع در آن در دوره‌های مختلف کرده است».[۳۱] در ادامه‌ی بحث در دو فصل آینده خواهیم دید که همین عبارت‌های ساده و مفاهیمی که در آن‌ها آمده‌اند، برای نمونه مفهوم «نوع انسان»، تا چه حد بر فویرباخ و مارکس تاثیر گذاشته‌اند. در مقابل این مدافعان روشنگری، اما، گرایش دیگری در میان اندیشگران آلمانی رشد کرد که موضعی ناروشن درباره‌ی روشنگری اتخاذ می‌کرد. یکی از برجسته‌ترین این اندیشگران گوته بود که هرچند از جنبه‌های زیادی تابع باورها، دستاوردهای نظری و فکری، و نیز علم باوری روشنگری شده بود، و پیشرفت سیاسی و اجتماعی را بنا به پروژه‌ی روشنگری طلب می‌کرد، می‌توان ***فاوست*** او را مهمترین سندی دانست که فرهنگ آلمانی در اعتراض به ایمان کورکورانه به علم و دانایی، و گسست از عشق، عاطفه، و تخیل پدید آورده است. گرایش سوم را رمانتیک‌ها شکل می‌دادند که در برابر خردورزی روشنگری موضعی یکسر نقادانه داشتند. ناقدان روشنگری (که ادامه‌ی کار فکری آنان را می‌توان در متفکرانی با گرایش‌های فلسفی و فکری گوناگون چون هیدگر، اشپنگلر، آدورنو و مارکوزه بازیافت) چنان که چارلز تیلور در دو کتاب ***هگل*** و ***هگل و جامعه‌ی مدرن*** نشان داده بیش از هرچیز برداشت روشنگری از انسان را در مرکز بحث خود قرار می‌دادند.[۳۲] آنان نیز به سهم خود از اندیشه‌ی کانت سود می‌جستند. سوژه‌ی استعلایی که مرزهای دانایی او مورد بررسی انتقادی کانت قرار گرفته بود، از مسند موجودی که می‌تواند هرچیزی را

J. Schmidt ed, *What is Enlightenment?*, University of California Press, 1966.

[۳۱] ی. گوتفرید فون هردر، «انسانیت، غایت سرشت انسانی»، ترجمه‌ی ع. فولادوند، ***بخارا***، ش ۱۰ ۹، تهران، اسفند ۱۳۷۸، صص ۲۴-۱۵.

[32] C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, pp. 3-51.

C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1993.

برگردان فارسی کتاب دوم به تازگی منتشر شده است. چ. تیلور، ***هگل و جامعه‌ی مدرن***، ترجمه‌ی م. حقیقی‌راد، تهران، ۱۳۷۹.

بشناسد، و در این راه با هیچ محدودیتی روبرو نمی‌شود، پایین کشیده شد. کانت با طرح «چیز درخود» نشان داد که اساسا قلمرویی وجود دارد که ذهن شناسا و دانای انسانی نیز راه به آن نمی‌برد. فیشته، شلینگ و رمانتیک‌ها نیز نشان دادند که انسان‌شناسی روشنگری استوار بود به برداشتی بهره‌گرا، نگرشی اتم باورانه از آدمی، و فلسفه‌ی علمی‌ای توصیفی یا به اصطلاحی که بعدها در سده‌ی نوزدهم رسم شد، پوزیتیویستی. نقادی رادیکال هگل در پدیدارشناسی روح هرچند به زبانی فلسفی و پیچیده ارائه شده بود، آن انتقادها را کامل کرد. اندیشگران آلمانی در آغاز سده‌ی نوزدهم به جای آغاز از مفهوم تجریدی انسان، و بحث از سرشت جاودانه‌ی انسانی که روشنگری مسوول نتایج این بحث دانسته می‌شد، این نکته را پیش کشیدند که هر فرد در موقعیت تاریخی و ملی خود قابل شناسایی است، و به ویژه از هردر، آن مدافع روشنگری، مثال می‌آوردند تا اهمیت مفهوم «قوم» یا «ملت» (volk) را روشن کنند. روشنگری انسان را به نیروهای خرد و حس، روح و جسم، تقسیم می‌کرد، او را از محیط راستین زندگی‌اش بیرون می‌کشید، و درنتیجه نمی‌توانست مدعی ارائه‌ی مبانی لازم جهت شناخت کاملی از او باشد. فویرباخ و مارکس جوان، نشان می‌دادند که روشنگری با این روش، انسان را از طبیعت نیز منزوی و جدا می‌کند. ***دستنوشته‌های ۱۸۴٤*** مارکس ریشه‌ای ژرف در بحث‌های اندیشگران آلمانی درمورد رابطه‌ی انسان و طبیعت دارد. در دل فهم روشنگری تصوری از موجودی جدا از طبیعت که می‌خواهد بر آن مسلط شود، نهفته بود. متفکری نزدیک به روشنگران که این نکته را برای نخستین بار نشان داده بود، ژان ژاک روسو بود که آثارش بر کانت، هگل، و مارکس تاثیر فراوان، و در مواردی تعیین‌کننده، داشت.

با این که روسو حق بزرگی به گردن مارکس داشت، و شاید کمتر اندیشگری تا این حد بر تکامل کار فکری اندیشگر دیگری تاثیر فوری و تعیین‌کننده داشته، خود مارکس از این وام بزرگ کمتر یاد کرد. به قول کولتی حتی در ***مساله‌ی یهود*** که بحث آن اساساً بدون توجه به بحث‌های سیاسی روسو قابل فهم نیست، مارکس جز با اشاره‌ای آن هم نقادانه (و درواقع بر اساس بدفهمی نظر روسو) یادی از او نکرده است. همین طور در سایر نوشته‌های خود نیز از این بابت کمتر بحثی کرده است. اما خوانش نوشته‌های او به خوبی تاثیرپذیری ژرف او از روسو را نشان می‌دهد. فهم اهمیت تاثر روسو بر مارکس را نخست مدیون گالوانو دلاولپه، و پس از او لوچو کولتی هستیم. کولتی با توجه به خوانش دلاولپه از نوشته‌های مارکس و روسو می‌نویسد: «دلاولپه بر اساس قرائت گفتار

در نـابرابری... دو نتیجه مـی‌گیرد که هردو اهمیتـی درخور دارند. نخست آن که نه تنها «مساوات طلبی» روسو به هیچ وجه شباهتی با مساوات طلبی برابرخواه بابوف ندارد (که غالبـاً با آن اشتباه مـی‌شود) بلکه برعکس، مساوات طلبی است که «اختلافات» بین افراد را به حساب می‌آورد و بنابراین مـوجب پیدایش نوعـی برابری می‌شود که به هیچ وجه تناقضی با آزادی نداشته، بلکه بیشتر «میانجی اشخاص» است (حکمی که با این استدلال روسو پشتیبانـی می‌شود که «بنابراین مقام شهـروندان باید طبـق حدود خدمـات واقعی آن‌ها به دولت باشد»). نتیجه دوم همان مساوات طلبـی نـابرابر خـواه در پیشـگویی‌های روسوست که معضل «نقد برنامه‌ی گوتا» را به خـاطر مـی‌آورد کـه در آن مـارکس ایـن ضرورت را اعلام می‌کند که در مرحله «دوم» جامعه سوسیالیستی ـ یعنی دقیق‌تـر گفتـه باشیم در جامعه کمونیستی ـ معیار توزیع بر مبنای حقوق «مساوی» یـا «بورژوایـی» کـه هنـوز در مرحله «نخست» یا مرحله «سوسیالیستی» به قوت خود باقی است، باید از میان برود، به این دلیل که کاربست هنجاری «مساوی» درمورد اشخاص «نامساوی» بی‌عدالتی آشکار به شمار می‌رود».[۳۳]

اندیشگران آلمانـی از هر گرایشـی که بودند متاثر از نوشته‌های روسو، مفهوم آزادی انسانـی را در مرکز بحث خود قرار دادنـد. ولی پیشرفت بحث، سرچشمه‌ی روسویی را کم رنگ جلـوه داد، و حتـی نقادی هگلـی بـه روسـو سبب شـد که برخی از نکته‌های مربوط به تاثیر تعیین‌کننده‌ی روسو بد فهمیده شود.[۳۴] به هررو، فهم آزادی اخلاقی یعنی توانایـی این که علیه تمامی محدودیت‌ها و موانع، آنچه را که خود درست می‌پنداریم و می‌پسندیـم، جستجو و از آن دفاع کنیم،ریشه‌ای روسویی دارد. این برداشت علیه اخلاق بهره‌گرایانـه، و راهگشای بحثی تازه در اخلاق است، که کانت وظیفه‌ی دفاع از آن را به عهده گرفـت. شیلـر از راستایـی دیگر، بحث از آزادی را پیش برد. او در سومین نامه از ***نامه‌هایـی درباره‌ی آموزش زیبایـی‌شناسانـه‌ی انسـان*** میان وضعـیت طبیعـی و وضعیت اخلاقـی تفاوت قائـل شد. نخستین را وضعیت جبـر خواند، و گفـت که در این حالت انسان درگیر محدودیت‌های طبیعی است. دومی را وضعیت اختیار، آزادی، خردورزی و

[۳۳] ل. کولتی، ***روسو و نقد جامعه‌ی مدنی***، ترجمه‌ی ح. شمس‌آوری، تهران، ۱۳۷۹، صص ۷۸-۷۷.

[۳۴] به عنوان نمونه‌ای که این بدخوانی را تا حد انکار تاثیر روسو بر مارکس پیش برده است، بنگرید به: R. Wolker. "Rousseau and Marx", in: D. Miller and L. Siedentop eds, *The Nature of Polotcical Theory*, Oxford, 1983, pp. 219-247.

اخلاق نامید. به نظر او وظیفه‌ی انسانیت این است که وضعیت طبیعی را پشت سر نهد و به وضعیت آزادی گام نهد. «[در وضعیت آزادی و اخلاقی] انسان هدفی غایی پیش می‌نهد که در وضع طبیعی واقعی آن را نمی‌شناخت، چیزی را برمی‌گزیند که پیشتر توان گزینش آن را نداشت. اینک به ظاهر از ابتداء آغاز می‌کند، و وضع ناوابسته‌ای را که به حکم بینش روشن و عزم به آزادی به دست آورده است، جایگزین وضعی می‌کند که بر قرارداد استوار است.»[۳۵] شیلر از دولت به عنوان امر اخلاقی نام برد، و این نکته درست به همین معنا در آثار معاصران متفکر او یعنی فیشته، شلینگ و هگل نیز آمده است. رساله‌ی شلینگ درباره‌ی آزادی انسانی، به نظر هیدگر سند مهمی است که فلسفه‌ی آلمانی در مورد این مفهوم، به اندیشه‌ی انسانی تقدیم کرده، و نظریات هگل درمورد وضعیت آزادی که آن را همبسته با موقعیت بخردانه‌ای در زندگی اجتماعی، و با شکل دولت، می‌دید، هنوز بحثی مرکزی است. هگل جدا از انتقادهایی در موارد خاص، دولت‌های برآمده از انقلابی آمریکا و فرانسه را «راهگشایان آزادی» می‌خواند. دو سوم پایانی کتاب ***فلسفه‌ی حق*** درباره‌ی قانون اساسی دمکراتیک یا دولت بخردانه است.

نتایج بحث از آزادی انسانی، و گسترش مفاهیمی چون انسان اجتماعی یا انسان کامل، و مهمتر از همه مفهوم خودآفرینی تاریخی انسان که هگل پیش کشیده و از آن دفاع کرده بود، به مارکس به ارث رسیدند. مارکس به یاری و از طریق صافی مباحث آلمانی‌ها بود که به روشنگری وابسته شد، و از دستاوردهای آن سود جست، و درمواردی مهم از برخی ازمواضع آنان پیروی، و از برخی دیگر انتقاد کرد. مارکس بدون هگل و پیشینه‌ی فلسفه‌ی ایدئالیستی یا کلاسیک آلمان نمی‌توانست حتی به برداشت خود از «خرد انتقادی» شکل دهد.

۵. آزادی: از زندگی اقتصادی تا نظریه‌ی اجتماعی

به جرات می‌توان گفت که بدون روشنگری، اندیشگری آلمانی و فلسفه‌ی کلاسیک آن، فاقد این غنای فلسفی و نظری‌ای می‌شد که هنوز هم پس از گذر دو سده آثار متفکرانی چون کانت و هگل را چنین درخشان نمایش می‌دهد. به ویژه، در زمینه‌ی مباحث

[۳۵] ف. شیلر، ***آزادی و دولت فرزانگی، نامه‌هایی در تربیت زیباشناسی انسان***، ترجمه‌ی م. عبادیان، تهران، ۱۳۷۷، ص ۲۷.

سیاسی و نظریه‌ی اجتماعی نکته را آسان‌تر می‌توان مشاهده کرد. اما، آلمان یگانه قلمرو فرهنگی‌ای نبود که روشنگران فتح کردند و مباحثی دورانساز را در آن سبب شدند. روشنگری با تکیه بر خرد انسانی و پیش کشیدن مفهوم آزادی انسانی، به یاری متفکران آزادی خواه در انگلستان آمد. نوشته‌های لیبرال‌های انگلیسی با کمک اندیشه‌های روشنگران فرانسوی جان تازه‌ای گرفتند.

سرچشمه‌ی لیبرالیسم را چنان که راولس یادآور شده در سده‌ی شانزدهم، و روزگار جنگ‌های مذهبی می‌توان یافت.[۳۶] در جریان رویارویی‌های اجتماعی، و منازعات فلسفی و فکری جنبش اصلاح دینی، مباحثی چون رواداری دینی به عنوان یگانه راه حل مساله‌ی اختلاف برداشت‌ها از متون مقدس، و اهمیت زندگی زمینی که لوتر پیش کشیده بود، ناگزیر فهمی تازه از آزادی بشری را پیش می‌کشیدند. این فهم با مباحث جان لاک و روشنگران اسکاتلندی، پایه‌ی لیبرالیسم شد. هر اندازه که انقلاب آمریکا و سرآغاز انقلاب فرانسه به یاری این برداشت تازه از آزادی‌های اجتماعی و فکری آمد، ترور ژاکوبن‌ها به بنیاد فکری لیبرالیسم به ویژه در انگلستان، یعنی سرزمینی که لیبرالیسم آنجا رشد می‌یافت، ضربه زد. نظریه‌پرداز محافظه کاری چون ادموند برک استدلال می‌کرد که با توجه به تجربه‌ی خونین ترور انقلابی (که نمونه‌ی گسترده‌تر آشوب اجتماعی‌ای بود که در پی انقلاب سده‌ی هفدهم انگلستان پدید آمده بود)، باید پذیرفت که پذیرش اراده‌ی همگانی همچون سرچشمه‌ی مشروعیت قوانین دربردارنده‌ی مخاطرات جدی‌ای خواهد بود، و مفهوم لیبرالی از رهایی انسانی در عمل جز بندگی بیشتر چیزی پدید نخواهد آورد.[۳۷] بر عهده‌ی پیروان روشنگری و دمکرات‌های مدرن بود که به این مبارزطلبی پاسخ گویند. آنان اعلام کردند که آغازگاه بحث نمی‌تواند نتایج تاریخی یک انقلاب باشد که خود محل تاویل‌های گوناگون قرار می‌گیرد، و از این رو بحث را هرگز پایانی نخواهد بود. بحث باید از شرایط راستین زندگی مدرن، از فعالیت اقتصادی و تولیدی آغاز شود. این دیدگاه ریشه در نوشته‌های روشنگران اسکاتلندی نیز داشت. آنان می‌گفتند که تحول‌های سیاسی بنا به ماهیت خود آغازگاه خوبی برای پژوهش نیستند، بهتر است که بحث را به زمینه‌های تولید مادی بکشانیم. درعین حال،

[۳۶] J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1996, p. xxvii ff.

[۳۷] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. C. Cruise O'Brien, London, 1969.
E. Burke, *On Government, Politics and Society*, ed. B. W. Hill, London, 1975.

این نخستین بیان تاثیر شرایط مادی بر زندگی سیاسی، گونه‌ای پیش‌بینی رهیافت ماتریالیستی مارکس به تحلیل جامعه نیز محسوب می‌شد. بنیامین کنستان میان «آزادی به مفهوم قدیم» و «آزادی به معنای جدید» تفاوت قائل می‌شد. او می‌نوشت که زندگی جمعی فعال یونانی یا رومی، گذران یک زندگی شخصی بسیار مختصر و محقر را قبول می‌کرد، چرا که در مجموع ثروت چندان زیاد نبود، و تجارت وسیعی وجود نداشت. اکنون که تجارت «شکل طبیعی وضعیت امور» شده، و ثروت ملی یا اجتماعی، و رشد اقتصادی افزایش یافته، زندگی شخصی نیز گستره‌ی وسیع‌تری را شامل شده، و سطح نیازها و خواسته‌ها افزایش یافته است. به این ترتیب «ما از آزادی فعال باستانیان که شرکت در قدرت و زندگی جمعی را تضمین می‌کرد، بهره‌مند نیستیم. قلمرو آزادی ما منحصر به بهره‌مندی صلح آمیز از زندگی و دفاع از استقلال شخصی شده است». اکنون، باید بتوان تضمین قانونی آزادی‌های فردی را به دست آورد.[۳۸]

لیبرالیسم مساله‌ی مهم ارتباط زندگی اقتصادی با نهادهای سیاسی و مدنی را پیش می‌کشید. اقتصاددانان کلاسیک که به رشد لیبرالیسم بزرگترین خدمت‌ها را کرده بودند، هرگز کار خود را محدود به بررسی زندگی اقتصادی نمی‌دانستند. ادم اسمیت اقتصاد سیاسی را شاخه‌ای از علم حکومت و قانون‌گذاری می‌دانست.[۳۹] این که گفته‌اند که در *ثروت ملت‌ها* بیشتر تاریخ یافتنی است تا تحلیل اقتصادی، گفته‌ی درستی است. فقط، در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم بود که اقتصاد تبدیل به علمی تجربی شد که بنیان آن در پیش نهاده‌های تجریدی درباره‌ی طبیعت انسان، به دست فراموشی سپرده شد. نمونه‌ی آن رساله‌ی جان استوارت میل در مورد اقتصاد سیاسی است. اینجاست که اقتصاد علمی تجریدی که سروکارش با تخصیص ثروت است، خوانده شد، علمی که قابل قیاس است با علمی چون هندسه. این حرکت مهمی در جهت گیری اقتصاد به سوی یک علم مستقل و استوار به یک برداشت علم باورانه بود.

این‌سان، گستره‌ی بحث سیاسی قلمرویی شد که لیبرال‌ها هرگز نتوانستند آن را به طور کامل مستقل از زندگی اقتصادی مورد بررسی قرار دهند. سخن لیبرالی در این گستره با همان حس ناامنی‌ای روبرو می‌شد که در زندگی واقعی، یعنی در قلمرو اقتصاد

[38] B. Constant, *Political Writings*, Cambridge, 1988, pp. 314, 316, 318.

[۳۹] نقل از : Callinicos, *op, cit.*, p. 64.

در نظام تولیدی سرمایه‌داری، گریبان هر سرمایه‌دار را می‌گیرد. اندیشگران لیبرال همواره در ترس به سر می‌بردند. جودیت اسکلار از «لیبرالیسم هراسان» یاد می‌کند. جان استوارت میل و الکسی دو توکویل همواره در هراس از به خطر افتادن آزادی‌ها و امکانات به سر می‌بردند. به گمان آنان، هرچیز در جامعه‌ی مدرن می‌تواند موجب به خطر افتادن آزادی فردی شود، و چیزی شکننده‌تر از این آزادی یافت نمی‌شود. دل‌مشغولی اصلی اندیشگر لیبرال این است که سازوکارهایی بیابد تا خطر را به کمترین میزان ممکن برساند. او مدام باید در پی تضمین قطعی حقوق فردی برآید، تا آزادی فرد در هر حالتی محفوظ بماند.[۴۰] در عین حال باید میان آزادی و برابری، نسبتی درست بیابد، و کاری کند که هیچ یک، دیگری را به خطر نیاندازند. توکویل از «موازنه‌ی ظریف آزادی و برابری» یاد می‌کرد.[۴۱] چگونه می‌توان تمهیدی اندیشید تا به دلیل نابرابری‌های اجتماعی که به هررو اجتناب ناپذیرند، کسی آزادی و امنیت دیگری را به خطر نیاندازد. این یک پرسش مهم و مرکزی مدرنیته است. صنعت جدید شرایط پیدایش نابرابری را هرروزه بازتولید می‌کند،و موجب افزایش طبقات تهیدست می‌شود. واقعیت پیشرفت صنعتی موجب بروز شکاف میان دو شعار انقلاب فرانسه می‌شود. انگار مدام باید روشن کنیم که کدام را می‌خواهیم: آزادی یا برابری را. توکویل، می‌دید که زندگی مدرن وابسته شده به شکل تازه‌ای از نظام زندگی اقتصادی، پس می‌نوشت که پویایی خاص و درونی این نظام، آزادی را به خطر می‌اندازد. این نکته‌ی مهم، با وجود فاصله‌ی لیبرالیسم از سوسیالیسم، موجب گونه‌ای همفکری می‌شد. اگر پاسخ‌ها زمین تا آسمان با هم تفاوت داشتند، پرسش‌ها همانند بودند.[۴۲]

سوسیالیست‌های آرمانشهری از این نظر، بیش از مارکس و پرودون به لیبرالیسم نزدیک بودند. هانری دو سن سیمون فرزند روشنگری بود، و می‌نوشت: «فلسفه‌ی سده‌ی هجدهم انقلابی و انتقادی بود، فلسفه‌ی سده‌ی نوزدهم ابتکاری اما محافظه‌کارانه خواهد بود».[۴۳] هدف او این بود که «تن کارشناسی اجتماعی» را بیابد. آشکارا، می‌دید

[40] J. N. Sklar, "The Liberalism of Fear", in: N. L. Rosenbaum ed, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass, 1989, p. 21.

[41] A. de Tocqueville, *Democracy in America*, New York, n. d., vol. 2, p. 333.

[42] R. Aron, "Alexis de Toqueville et Karl Marx", in: *Essais sur les libertés*, Paris, 1976, pp. 21-71.

[43] K. Taylor, *Henri Saint-Simon 1760-1825*, London, 1975, p. 22.

که نیـروهای تولیـدی‌ای که بایـد موجب پیشرفـت اجتماعی باشند، آشوب و ویرانی را رشـد داده‌انـد، و هر دم بیشتـر قانع مـی‌شد که فقـط به یاری پیشرفت علم ، صنعت، و تکنولوژی، می‌توان راه حلی بر مشکلات اجتماعی یافت. صنعت پیش می‌رود، تنها باید سازمانـدهی اجتماعـی در خدمت پیشرفت آن، پس در خدمت رشد انسانیت قرار گیرد. نشریه‌ای کـه سـن سیمون پایـه گذاشـت «صنعـت» نـام داشـت، و در آن از آزادی در کارخانـه‌ها یاد مـی‌شد، و این آزادی شرط آزادی در جامعه دانسته می‌شد. سن سیمون، دانشـمنـدان را پیامبران دوران مـدرن می‌خواند، و مـی‌گفت که نیـروی معنوی جدید نه کلیـسا، بل علم، است. پس، «بایـد به دین نیوتـون درآمد». طبقه‌ی صنعتی جدید باید با علم آشنا شـود. او در سال ۱۸۱۳ دو کتـاب ***علم انسـان***، و ***گرانش جهانی***، را منتشر کرد. هر دو بیـانگر ضرورت علم جدید هستند. سوسیالیست آرمانشهری دیگر، فوریه، نیز در ایمان به آینـده‌ی علمـی انسان با سن سیمون شریک بود. اهمیت فوریه در این است که تصور تازه‌ای از آزادی انسان را بنا نهاد. تصوری که به یک معنا فراتر از سخن لیبرالی و شیـوه‌ی فـکر سن سیمـون، شـکل گرفتـه بود. فوریه بازگشتی به حس، غریزه، عاطفه، «تخیـل، شهوت، و خواست‌های پرشور» داشت. او بیش از دیگر متفکران در مجموعه‌ی ناهماهنگ سوسیالیست‌های آغاز سده‌ی نوزدهـم بـر مـارکس جـوان تـاثیر گذاشـت.[44] اشارات ***مانیفـست*** بـه خانــواده و «روسپـــی‌گری رسـمی و پنهـان» از ایـن تـاثیر خـبر می‌دهد. (م آ-۱:٦:۵۰۱).

٦. هگل و مدرنیته

«درک ایـن نکتـه دشوار نیـست که دوران مـا زمانه‌ی زایـش است، و مرحلـه‌ی گذر به دورانی تازه. روح از جهانی که تاکنون در آن به سر می‌برد، و از تصورات تاکنونی خود، گسسته، و می‌خواهد که آن را به گذشته بسپارد، و درگیر دگرسانی خویش است... روح در پـرورش خویش به آرامـی و با کندی شکل تازه می‌پذیرد و ساختار جهان کهن خود را محو مـی‌کند، جهانی که وضعیت متزلـزل آن صرفاً با نشانه‌های تک افتاده‌ای به چشم مـی‌آیـد. سبـکسری و مـلالـی که نظام مستـقر را سست مـی‌کنند، احساس مبهم چیزی ناشناختـه، پیش درآمـدهای دگرگونـی‌ای اسـت کـه در می‌رسـد. از شـکل افتـادگی‌ای

[44] P. Bruckner, *Fourier*, Paris, 1975, pp. 104-112.

تدریـجی‌ای که سیمای کل را هنوز دگرسان نمی‌کند، با پرتو نوری پایان می‌گیرد، نوری که به سان آذرخشـی، چهره‌ی جهـان تازه را روشـن می‌کند».[45] هگل یکی از بزرگترین فیلسوفان مدرنیته است. در عبارت بالا که از پیشگفتار او به ***پدیدارشناسی روح*** نقل شده است، به این دلیـل او از «ساختـار جهان کهن که محو می‌شود» یاد می‌کند که نمی‌تواند فلسفه را محدود به مباحث تجریـدی کند، و آن را به صورت گسسته از واقعیت دوران بازنمـی‌شناسد، بل وابسته به مسائـل و معضل‌های دوران‌اش می‌داند، و «نور جهان تازه» را پیش از هرچیز خبری از بینشی تازه می‌شناسد.

هگل به دوران‌گذاری که در آن می‌زیست، می‌اندیشید، و سرچشمه‌ی ایـن دوران را (که ما امروز مدرنیتـه می‌خوانیم) جنبش اصلاح دینی می‌دانست. او گوهر این جنبش را در یـکی از عبارت‌های ناسـازگونـی که ویژه‌ی خود او و مشخصه‌ی روش بیان اوست، خلاصه می‌کرد: «این گوهر جنبش اصلاح دینی است: سرنوشت انسان این است که آزاد باشد».[46] از نظـر او آزادی تنها موقعیتـی که انسان در آن بـه خواست خود عمل می‌کند، نیست، این موقعـیت ابژکتیـو با حالتی ذهنی یا سوبژکتیو باید همراه باشد. آزادی را باید در گستره‌ی خودآگاهی انسان جستجو کرد. آزادی به قلمرو مطلق تعلق دارد، اما محدود به آن نمـی‌شود، بل در هر لحـظه‌ی تاریخی نیز جلوه می‌کند. آگاهی ناب هست، اما در هـر خودآگاهـی انسانـی نیـز پدید مـی‌آید. درست است که هر بار به شکل کامل ظاهر نمی‌شود، اما در مسیر و فراشـد کمـال قرار دارد. روح در دانش مطلق به جایی می‌رسد که خود را به عنوان روح بازمی‌شناسد.[47] اما در هر دانایی خُرد و جزیی هم نشانی از آن یافتنـی است. روزگار مـدرن بیان خودآگاهی‌ای است که در خود کامل نیست، اما راه را بـرای آگاهی کامل از خویشتـن می‌گشاید.[48] هگل فقط آن چیزی را «فرهنگ» می‌خواند که به جایـی رسیده باشد که دیـگر بتواند از خود اطلاع و آگاهی یابد، و این باخبری را بیان کند.

بایسته‌ی نگرش تاریـخی هگل فهم تازه‌ای از تضاد است. او در ***علم منطق*** نوشت که تضاد همواره در سخن فلسفی، به عنوان امری شناخته و معرفی شده که هم در فعلیت و

[45] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford, 1977, pp. 6-7.

[46] G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. Sibree, New York, 1956, p. 417.

[47] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 485.

[48] T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, Cambridge, 1994, pp. 188, 262.

واقعیت، و هم در تعمق اندیشگرانه، غیرطبیعی و نادرست است، و باید کوشید تا آن را از میان برد. در صورتی که در جهان راستین، ***تضاد در دل هر جنبش راستین زندگی نهفته است***. هرچیز فقط به این دلیل که دربردارنده‌ی تضاد است می‌تواند به حرکت درآید، و در معرض کارکردهای رانه‌های گوناگون و فعالیت‌های مختلف قرار گیرد.[۴۹] پس ادراک روزگار مدرن از خودش، یا به اصطلاح هگلی خودآگاهی مدرنیته نمی‌تواند بنا به فرض فیلسوفان رها از تضادها باشد. هم در خود روزگار مدرن، و هم در فهم این دوران، تضاد نهفته است. هگل رسالت خود را چنین می‌دانست که تضادها را قابل فهم، یا به قول خودش مفهومی، کند.

رابطه‌ی هگل با انقلاب فرانسه را هم باید با توجه به نکته‌ی بالا مطرح کرد. نمی‌توان ساده گرایانه، مساله را به دلبستگی او در سال‌های جوانی به این انقلاب، و دل کندن‌اش از آن در ایام سالخوردگی، خلاصه کرد. زیرا آشکارا، هگل در هر دوره‌ی کار فکری‌اش فهم تضادهای درونی، تعارض‌ها و معضل‌های فکری و فلسفی ناشی از آن انقلاب را از طریق طرح مسائل مدرنیته، موضوع کار خود قرار داده بود.[۵۰] به راستی می‌توان گفت که نوشته‌های سیاسی هگل، مهمترین واکنش فلسفی به آن انقلاب بودند. بدون آن رویدادهای تاریخی تصوری هم از آزادی چنان که هگل پیش کشید نمی‌توانست شکل گیرد.[۵۱] این نکته درمورد مباحث هگل درباره‌ی جنبش اصلاح دینی نیز صادق است، جنبشی که دیدیم از نظر هگل سرآغاز دوران مدرن است. در توجه هگل به این جنبش نیز وسوسه‌ی او را در کشف تضادها بازمی‌یابیم. آثار دوران جوانی هگل درمورد مسیحیت، از جمله ***استقرار شریعت در مذهب مسیح***، علیه اثبات‌گرایی است. او آیین مسیح را پیش از آن که از زاویه‌ی سخن بسته‌ی یزدان‌شناسی و کلام دینی بررسی کند، همچون تلاش در راه دستیابی به احکامی اخلاقی مطرح می‌کرد: «مهمترین تغییری که در اثر گسترش مسیحیت ایجاد شده، تغییر در تشویق و برانگیختن مردم نسبت به امر اخلاق است».[۵۲] مسیح به چشم هگل بیشتر کانت گرایی می‌آمد که آموزه‌های اخلاقی جهانشمولی داشت، و یگانه دلیل دفاع از منش جهانشمول آن‌ها فقط

[49] G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Miller, London, 1969, pp. 431-435.

[50] J. Ritter, *Hegel and the French Revolution*, trans. R. D. Winfield, Cambridgem Mass, 1982.

[51] S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, University Press, 1972.

[۵۲] ک. ف. هگل، ***استقرار شریعت در مذهب مسیح***، ترجمه‌ی ب. پرهام، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۱۵.

مـی‌توانست ایـن باشـد که «ایـن آمـوزه‌ها استوارنـد به خرد». دلبستگی هگل به جنبش اصلاح دینـی ریشه در ایـن واقعیـت داشت که مـی‌دید کاتولیک‌ها با جدا کردن خرد از ایمـان، منش اخلاقی شریعت مسیح را از بین مـی‌برند. به نظر هگل، میان خردباوری بـا اثبات گرایـی‌ای که کاتولیـک‌ها به شریعت مسیح نسبت می‌دهند، هیچ هماهنگی وجود نـدارد. نتیجه‌ی عملـی این تضاد نمـی‌تواند چیـزی جز دگرگونـی باشد: «تنها انگیزه‌ی اخلاقی، یعنـی احترام به قانون اخلاقی فقط در صورتی می‌تواند برانگیخته شود که جان شناسا خود قانون‌گذار خویش باشد، یعنی ریشه‌اش در سویدای خاطر خویش باشد، در صورتـی که مذهـب مسیح مدعـی است که قانون اخلاقی به صورت چیزی خارجی، به صـورت امـری داده شـده، بیـرون از مـا وجود دارد، و چون امر بیرون از ماست، حالا مـی‌کوشد احترام ما را نسبت به آن، به شیوه‌ای دیگر برانگیزد».[۵۳] هگل بـه «حـق آزادی عقـل آدمی» بـاور داشت، و به همیـن دلیل سرپیـچی از دستورهای «نامشروع» کلیسا را درست مـی‌دانست: «هیـچ کس نمـی‌توانـد از این حق خویـش، حق قانون‌گذار خویش بودن، و جز به عقل خود و نوع استفاده‌ای که ما از آن می‌کنیم حساب پس ندادن، چشم بپوشد، چرا که اگر چنین کند و از خود بیگانه شود، دیگر بشر نیست.[۵۴] رساله‌ی ***استقرار شریعت*** با این عبارت تکان دهنده پایان می‌گیرد: «انسـان بـاید قوانیـن حـاکم بـر رفتـار خویـش را از اعماق دل خویـش بیرون کشد». این به معنای دگرگونی در برداشت ما از اخلاق و دین است، دگرگونـی‌ای که با روح گذران دوران هم خواناست. هگل جوان با توجه به همین نکته در نامه‌ای به شلینگ (۱۶ آوریل۱۷۹۵) می‌نوشت که فلسفه‌ی جدید آلمانی، بزرگترین انقلاب را در آگاهی و زندگی موجب خواهد شد.[۵۵]

رخداد بـزرگترین انقلاب. این آرزو بـود که مـارکس را بـه اندیشـه‌های هگل جوان نزدیـک می‌کرد. هرچنـد ترور ژاکوبـن‌ها، هگل را از یـک سو مایوس کرد، اما از سوی دیـگر موجب ژرف‌نگری او شد، و بیشتر به این نتیجه رسیـد که دوران‌اش را به عنـوان دوران‌گذار، خوب شناختـه است. سـرکوب خونینـی که در۱۷۹۳، یعنی سخت‌ترین ایام انقلاب فـرانسه روی داد، و نـه فقـط «ضـد انقلابـی‌ها»، یعنی سلطنت‌طلبان و هواداران رژیم گذشته، بل شماری از انقلابی‌ها، رهبران انقلاب، و انبوهی از مردم عادی و هوادار

[۵۳] پیشین، ص ۱۲۹.
[۵۴] پیشین، ص ۱۲۷.
[55] G. W. Hegel, *Correspondance*, trans. J. Carrére, Paris, 1962, vol. 1, pp. 27-30.

انقلاب نیز به آتش آن سوختند، آن شیفتگی غیر انتقادی را در هگل از میان برد. او نخست ضروری دید که از روشنگری انتقاد کند، و مفهوم تجریدی و غیرتاریخی آن از خرد را به باد انتقاد بگیرد. در بخش «آزادی مطلق و ترور» در ***پدیدارشناسی روح*** او از برداشت روشنگری از آزادی انتقاد کرد.[۵۶] هگل متوجه شده بود که یگانه شکل عملی فهم روشنگری از آزادی (و اراده‌ی همگانی به شیوه‌ای که روسو پیش کشیده بود) فقط می‌توانست ترور ژاکوبن‌ها باشد، و این بزرگترین برنهاده‌ی آزادی است. آزادی نمی‌تواند امری تجریدی، و جدا از فعلیت خودآگاهی واقعی (یعنی تاریخی) محسوب شود. یگانه راه تحقق آزادی به معنای تجریدی آن، وقتی در پیکر تنگ گونه‌ای شریعت، و مجموعه‌ای بسته از حکم‌ها جای گیرد، ترور و مرگ است.[۵۷] اما، هگل متوجه بود که دوران ترور یگانه دوره‌ی انقلاب فرانسه نبود، و کل این انقلاب را نمی‌توان و نباید که با ترور یکی دانست. روح این انقلاب نوشدن بود. همچون تقدیری که آینده را رقم می‌زند. ترور گذراست، اما انقلاب دگرگونی‌ای مدام را پایه می‌ریزد. هگل در نامه‌ای به نیت هامر (۸۲ اکتبر ۱۸۰۸) تاکید کرد که «هردم بیشتر بر من روشن می‌شود که این تقدیر بیشتر در قلمرو اندیشه‌ی نظری دست آمدنی است تا در گستره‌ی عمل»، او حکم داد که «هرگاه قلمرو عقاید انقلابی شود، واقعیت دیگر نمی‌تواند آن چنان که هست باقی بماند». او به تاکید نوشت این بازنمود است که انقلابی می‌شود، و واقعیت را دگرگون می‌کند.[۵۸] برداشتی که هگل در ایام سالخوردگی از فلسفه ارائه کرد، و آن را «بازتاب دوران در اندیشه» دانسته بود، با توجه به این دیدگاه او در جوانی‌اش کامل می‌شود: دوران در اندیشه بازنمود می‌یابد، تا اندیشه آن را به پیش براند. این شعار اصلی مارکس شد، وقتی از اصلاح آگاهی حرف می‌زد و ادعا می‌کرد که نظریه چون به میان توده‌ها برود تبدیل به نیرویی مادی خواهد شد.

نکته‌ی مهم برای هگل این بود که از طریق خرد فلسفی می‌توان «روح دوران» را درک کرد. در پیشگفتار به ***فلسفه‌ی حق*** نوشت که فلسفه فهم دوران و امر فعلیت یافته است: «وظیفه‌ی فلسفه فهم آنچه هست، است، زیرا آنچه هست یعنی خرد. تا آنجا که فرد مربوط می‌شود، هر فردی در هر صورت فرزند زمان خویشتن است، به همین

[56] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pp. 355-364.
[57] *ibid*, p. 360.
[58] Hegel, *Correspondance*, vol. 2, pp. 227-229.

ترتیب هم فلسفه یعنی زمانه‌ی فلسفه، به صورتی که در افکار فهم شده است. این تصور که فلسفه‌ای می‌تواند از جهان معاصر خود فراتر رود، به همان اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می‌تواند از زمانه‌ی خود، یا از فراز رودس بپرد. اگر نظریه‌ی او، به واقع، از زمانه‌ی او فراتر رود، اگر این نظریه برای خود دنیایی، بدان گونه که باید باشد، بسازد، این نظریه، بی‌گمان، وجود خواهد داشت، اما تنها در درون عقاید آن فرد ــ [یعنی] فضایی انعطاف‌پذیر که در آن تخیل می‌تواند هرچه را که می‌خواهد بنا کند».[۵۹] پس از جمله وظایف اصلی فلسفه یکی هم این است که بتواند رویدادهای واقعی را توضیح دهد. رویداد واقعی و بالفعل عقلانی است، زیرا هم بنا به شکلی از خرد آدمی بنیاد یافته و هم با خرد آدمی دانسته و توضیح داده می‌شود. این سان، شاید بتوان عبارت مشهوری را که در همین پیشگفتار *فلسفه‌ی حق* آمده، و سرچشمه‌ی اختلاف نظرهای بسیار شده، یعنی «آنچه واقعی است بخردانه، و آنچه بخردانه است واقعی است»، به شکل تازه‌ای مطرح کرد. این نکته را باید بدانیم که از نظر هگل هرچیزی که موجود است فعلیت، و واقعیت، ندارد. فعلیت یا wirklichkeit وحدت شکل ظهور با گوهر است. آنچه واقعی است یا فعلیت دارد عقلانی است. یعنی با گوهر عقلانی خود همخوان است. به همین دلیل برگردان فارسی این عبارت در *عناصر فلسفه‌ی حق* دقیق و درست است که: «آنچه معقول است، بالفعل است، و آنچه بالفعل است، معقول است».[۶۰]

پس از هگل نسلی از اندیشگران رادیکال (از جمله انگلس) این عبارت را به معنای تسلیم فیلسوف به ارتجاع پروسی دانستند. آیا ارتجاع و حکومت استبدادی پروس واقعیت ندارد؟ اگر واقعیت بخردانه باشد، پس باید ارتجاع را امری بخردانه شناخت، و درنتیجه تسلیم آن شد. اگر امر واقعی را عقلانی بشناسیم، اندیشه‌ی انتقادی نقشی نخواهد داشت، زیرا انتقاد به معنای کوشش در نمایان کردن جنبه‌های نابخردانه‌ی پدیداری است که به صورت واقعی پیش روی ماست. هرگاه بپذیریم که این پدیدار به عنوان امر واقعی، می‌تواند نابخردانه باشد، از آن انتقاد می‌کنیم، و درنتیجه کوشش در راه دگرگون کردن آن بخردانه، پذیرفتنی و مشروع است. کتاب انگلس *لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی* با بحث درمورد همین عبارت هگل شروع می‌شود.

[۵۹] گ. و. ف. هگل، *عناصر فلسفه حق، یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست*، ترجمه‌ی م. ایرانی‌طلب، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۹.
[۶۰] پیشین، ص ۱۸.

انگلس برداشت رایج و انتقادی دوران خود را تکرار می‌کند، و به هگل می‌تازد که عبارتی را نوشته که هرگز در فلسفه گفته‌ای همانند آن با این شدت و قدرت به کار ارتجاع نیامده است. (ب آ-۳: ۳۳۸-۳۳۷).

تاویل بالا به شرطی درست است که امر واقعی از نظر هگل، همان برداشت آشنا و همیشگی از واقعیت انگاشته شود. ولی به نظر می‌رسد که هگل هر چیز موجودی را امر واقعی و بالفعل نمی‌خواند. گفته‌ی هگل با توجه به ادامه‌ی نوشته‌ی او در همان بندی که عبارت مورد بحث در آن آمده است، نشان می‌دهد که او در پی اثبات ضرورت «واقع نگری» بود که می‌نوشت: «اگر تامل، احساس یا هر شکل دیگری که آگاهی ذهنی می‌تواند به خود بگیرد، اکنون را بیهوده بداند و با روح معرفت برتر فراسوی آن بنگرد، خود را در موقعیتی بیهوده خواهد یافت. و از آنجا که، تنها در اکنون فعلیت دارد، خود آن چیزی جز بیهودگی نخواهد بود».[۶۱] دیوید مک گرگور در کتاب ***هگل و مارکس پس از سقوط کمونیسم*** می‌نویسد که اصطلاح «واقعی» از نظر هگل همان «ضروری» بود. ضرورت به تکامل بخردانه‌ی دانایی و آگاهی آدمی بازمی‌گردد. آنچه واقعی است گشاینده‌ی راه خردورزانه‌ی آزادی است.[۶۲] در ***فلسفه‌ی حق*** نکته‌های تازه و رادیکال کم نیستند، اما همه به زبانی پیچیده و به صورت اشاراتی مبهم طرح شده‌اند. برای مثال، هگل با آغاز از این پیش نهاده که خرد در سامان‌یابی جهان واقعی و موجود به صورت فعال وجود دارد، نشان داده که اراده‌ی همگانی روسویی و کانتی امری تجریدی است و ما را به قلمرو مباحثی بیهوده و بی‌حاصل درمورد حقوق تجریدی می‌کشاند. ما از طریق بحث درباره‌ی حقوق تجریدی نمی‌توانیم به حقوق فردی برسیم. این موجود در زمینه‌ای اجتماعی و موقعیتی تاریخی در فرهنگ، آداب و سنت‌ها زندگی می‌کند. او را باید در زندگی اخلاقی یا sitlichkeit جستجو کرد. همان‌طور که در دولت شهر یونان فرد حقوق خود را نه از طریق رشته‌هایی از اصول اخلاقی و جاودانی و تجریدی بل از راه شرکت فعال در نهادهای اجتماعی و یافتن نقش سیاسی فعال در زندگی به دست می‌آورد. البته، این یادآوری نمونه‌ای تاریخی است، زیرا به نظر هگل دولت- شهر یونانی با منش سوبژکتیو آزادی مدرن به طور کامل همخوان نیست.

[۶۱] پیشین، ص ۱۸.

[62] D. MacGregor, *Hegel and Marx After the Fall of Communism*, University of Wales Press, 1998, p. 17.

نکتـه‌ی مهم این است که اکنـون شکل جدیـدی از زنـدگی اخلاقی در کار پیدایش است. این زندگی اخلاقی نو سه جنبه دارد: نخست خانـواده با بنیاد طبیعی که دست‌کم در جامعـه‌ی مدرن محصـول گزینش آزادانه‌ی دو انسان است. خانواده نمی‌تواند اساس زندگی اجتماعی باشد، زیـرا از بین رفتنی است .با مرگ پدر و مادر، و جدایی فرزنـدان، از هم مـی‌پاشد. «خانواده، به صورتی طبیعی و در اساس، به تاثیر اصل شخصیت، از هم مـی‌پاشد و به کثرتـی از خانواده‌ها [تبدیل می‌شود] که رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر، به طور کلی، رابطه‌ی اشـخاص منسـجم خودبسـنده و درنتیجـه، از گونـه‌ای بـیرونی اسـت».[۶۳] درواقـع، مساله‌ی مهم بـرای هگل چندگانگی است، و این نه در خانواده بل در امر دوم یعنـی در جامعه‌ی مدنی تحقق می‌یابد. از نظر هگل نظام نیازها یعنی زندگی اقتصادی و نظام حِقوقـی مرتبط با آن، در این گستره جای می‌گیرند. اینجاست که صنف‌های جدید (شـکل روزآمـد اصنـاف و رده‌هـای سده‌های میانـه، مفهومـی که هگل از طبقه در سر داشـت) و تعاونـی‌ها مطرح مـی‌شوند. اما، بر اساس جامعـه‌ی مدنی، نمی‌توان گفت که جامعه‌ای مسـتحکم به وجود مـی‌آید: «هدف صنف که محدود و متناهی است، حقیقت خود را در هدفـی که در خود و بـرای خود کلـی است و در فعلیت مطلق این هدف به دست مـی‌آورد جدایی و هویت نسبی‌ای که در سازمان برونی پلیس حضور داشت، هم همین حال را دارد. بدیـن ترتیب پهنه‌ی جامعه‌ی مدنی به دولت واگذار می‌گردد».[۶۴] در بحث هگل از «بـی نظمی جامعـه‌ی مدنی» متوجه مـی‌شویم که برخلاف نظر اسمیت و ریکاردو، قلمـرو زندگی اقتصـادی لزوماً یک بـازار ملـی نیست، و تجارت و اقتصاد را دیگر نمـی‌توان همان نظـام بسته‌ای دانست که اقتصاد سیاسـی کلاسیک پیش می‌کشید. اینجا، دست نامریی مشکل را حل نمی‌کند. از سوی دیگر، هگل بر شکاف طبقاتی تاکید مـی‌کند. او نخستیـن متفـکر پساروشنـگری است که بازار آزاد و نظام بسته‌ی اقتصادی، شکاف طبقاتی جامعه، و آشوب وجه تولید جدید را زیر سئوال برده است.

با روشن شـدن نابسندگی جامعه‌ی مدنی، و تاکید بر اهمیت دخالت دولت برای رام کردن آتش بـی‌نظمی ذاتـی این جامعه و شکل ظهـور آن در زندگی اقتصادی، دولت به عنوان امر سوم مطـرح می‌شود. دولـت زمینه‌ی حقیقـی زندگی مدنی مدرن است. هگل

[۶۳] هگل، *عناصر فلسفه حق*، ص ۲۳۲.
[۶۴] پیشین، ص ۲۹۱.

فصل دولت را چنین آغاز می‌کند: «دولت فعلیت «مثال» اخلاق گرایانه است. روح اخلاق گرایی است در مقام اراده‌ی گوهری، که نظر خود آن صریح و روشن است، و فکر می‌کند و خود را می‌شناسد و آنچه را که می‌شناسد، تا آنجا که می‌شناسد، به اجرا می‌گذارد».[۶۵] دولت مثال یا ایده‌ی زندگی اخلاق گرایانه، و شکل والای خرد اجتماعی، و شکل زمینی ایده است، و به مثابه‌ی تحقق و فعلیت ایده‌ی اخلاقی، در آداب و سنت‌ها و درخودآگاهی یافتنی است، و به کنش و اندیشه‌ی افراد معنا می‌دهد: «وجود باواسطه‌ی آن از خودآگاهی فرد، از معرفت و فعالیت فرد است، همان گونه که خودآگاهی، به دلیل سرشت خود، آزادی گوهری خود را در مقام ماهیت خود، هدف خود، و محصول فعالیت خود، از دولت دارد».[۶۶]

نظریه‌ی هگل درمورد دولت مدرن، کوششی فلسفی است برای به سامان آوردن تضادهای مدرنیته. در گام نخست شناخت آن‌ها در پیکر ناتوانی نهاد خانواده، بی‌نظمی جامعه‌ی مدنی، و وظایف جهانشمول دولت، و در گام بعد شرح نقش دولت. این نظریه از فهم هگل از مدرنیته به عنوان پدیداری تاریخی جدا نیست، و ضعف بیشتر انتقادهایی که از دیدگاه سیاسی هگل ارائه شده، در نظر نگرفتن همین نکته است. هگل، صرفاً با استبداد سلطنتی پروس، و دولت‌های بازمانده از ساختارهای سده‌های میانه در آلمان روزگارش روبرو نبود. او با سازوکار دولت‌های جوامع از نظر صنعتی پیشرفته‌تر چون انگلستان، و دولت‌های انقلابی و سپس رژیم استبدادی ناپلئون رویارو بود. واکنش هگل به ترور انقلاب فرانسه، این بود که رویدادهای دوران را لحظه‌ای از کل تاریخ بشری معرفی کند. تاریخ انسان به گمان او توالی دوره‌هایی است که هر یک دربرگیرنده‌ی تضادهایی درونی‌اند، و به همین دلیل جای خود را به یکدیگر می‌سپارند. اما تاریخ در این فراشد و توالی دوره‌ها به سوی موقعیت نهایی‌اش پیش می‌رود که دیگر در آن اثری از تضاد میان نیروها و عوامل یافت نخواهد شد. به گمان هگل تمامی تضادها در شفافیت روح مطلق حل خواهند شد، اما تا آن زمان، ما مدام با موقعیت‌های لحظه‌ای و تاریخی‌ای روبرو می‌شویم که درست به دلیل وجود تضادها، هیچ یک به طور قطعی و نهایی توجیه نمی‌شوند، و در پایگانی ارزشی جای می‌گیرند. قائل شدن به نقش دولت

[۶۵] پیشین، ص ۲۹۳.
[۶۶] پیشین، ص ۲۹۳.

مدرن در فرونشاندن آتش آشوب‌های جامعه‌ی مدنی، به این معنا نیست که از نظر هگل تفاوتی میان رژیمی استبدادی با حکومتی دمکراتیک وجود نداشته است. در بنیاد متافیزیکی اندیشه‌ی هگل تاریخ نقش مهمی داشت. روشنگری منادی پیروزی مکانیک و به ویژه ریاضیات بود، اما از نظر هگل دوران مدرن دوران برتری خرد تاریخی است. تفکر مدرن دیگر نمی‌تواند استوار بر اصول اولیه‌ای که در حکم پیش نهاده‌هایی قابل قیاس با اکسیوم‌های ریاضی باشند، پیش برود. چنین شیوه‌ی تفکری باید جای خود را به تاریخ‌گرایی بسپارد. هگل فلسفه را از حکومت اندیشه‌ی ریاضی و هندسی خلاص کرد، و اهمیت اندیشه‌ی تاریخی را پیش کشید. واقعیت جهان همان تاریخ جهان است. حقیقت در کنش‌های انسانی یعنی در رفتار زمان‌مند و تاریخی او نهفته است. تاریخ هرچیز بخردانه را در بر می‌گیرد. این است کلید هماهنگی میان خرد با طبیعت، سوژه با ابژه.

تاریخ، از نظر هگل، یعنی تاریخ آفرینندگی انسان، و این نزدیکی اندیشه‌ی مارکس با او را موجب می‌شد. همانندی میان دو دیدگاه هگل و مارکس بارها بیش از آن است که خود مارکس می‌پنداشت. کوهن به درستی نوشته که برداشت مارکس از تاریخ ساختار بنیادین برداشت هگلی را حفظ کرد ولی آن را با محتوایی غنی‌تر و تازه‌تر پیش کشید.[۶۷] مارکس همچون هگل، تاریخ انسان را تاریخ فعالیت‌های انسان و مهمتر تاریخ خودآفرینی آدمی می‌دانست. او در ***دستنوشته‌های ۱۸۴٤*** ارج کار هگل را در این مورد شرح داده: «دستاورد برجسته پدیدارشناسی هگل و پیامد نهایی آن یعنی دیالکتیک سلبیت، به عنوان اصلی جنبنده و زاینده، هنگامی نمودار می‌گردد که هگل خودآفرینی ادمی را به عنوان یک فرایند درمی‌یابد، عینیت یافتگی را به شکل از دست دادن عین [ابژه]، بیگانگی و فرارفتن از این بیگانگی درک می‌کند، دستاورد هگل هنگامی است که ذات کار را درک می‌کند و انسان عینی و حقیقی را درمی‌یابد، زیرا انسان واقعی پیامد کار خود آدمی است» (د ف:۲۳٦). چند سال بعد در ***ایدئولوژی آلمانی*** مارکس اعلام کرد که انسان‌ها در عمل توانایی‌های جدیدی را تکامل می‌دهند و با نیازهایی تازه روبرو می‌شوند. (م آ-۵: ٤۲). مارکس نیز همچون هگل تاریخ را بر اساس مراحل تکاملی ان دوره‌بندی کرد. هر دوره براساس سامان درونی صورت‌بندی‌های تولیدی و اقتصادی، و

[۶۷] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, 1978, p. 26.

در نهایت با کنش سازنده‌ی آدمی شناخته می‌شود. هر شکل تا آنجا که توان‌های درونی‌اش امکان بدهند باقی می‌ماند. می‌توان گفت که این نکته‌ها مورد پذیرش هگل هم بود. اختلاف آنجا آغاز می‌شود که بخواهیم رانه‌ی اصلی را بشناسیم.

۷. مساله‌ی روش

خانواده به دلیل روابط عاطفی برپاست.جامعه‌ی مدنی به دلیل روابط اقتصادی و ابزاری رها از هر نگرش عاطفی و هر دلبستگی، برقرار است. دولت این هردو را در ساختاری اصیل گرد هم می‌آورد. از آن‌ها متفاوت است، اما هردو را کامل می‌کند. این نکته ما را به دیالکتیک هگلی نزدیک می‌کند. دیالکتیک همان اندیشه‌ی منفی است. در هرمورد می‌تواند، یا باید، امکانی فراهم آورد تا ضد آن مورد را نیز بشناسیم. هردو را در فراشدی تکاملی جای می‌دهد و مفهومی تازه برای فلسفه یعنی «هم نهاده» را مطرح می‌کند. این‌سان اندیشه‌ی دیالکتیکی اصل قدیمی و بنیادین منطق صوری یعنی اصل عدم تناقض را کنار می‌گذارد. به نظر هگل امری در بردارنده‌ی تناقض، نمی‌تواند رد شود، یا کنار گذاشته شود. این امر خودش را به هیچ تبدیل نمی‌کند، بل امکان می‌دهد تا امر تازه‌ای پدید آید. امری، امر متضادش را نفی و رد می‌کند، و در عین حال آن را تعالی می‌دهد. هگل در این مورد از لفظ آلمانی Aufhebung سود جسته است، که هردو معنای انحلال و تعالی را می‌دهد. دیالکتیک هگلی نتیجه‌ی مهمی به بار می‌آورد. ما در بررسی بنیاد متافیزیکی اندیشه‌ی هگل متوجه نکته‌ی تازه‌ای می‌شویم: او سوژه را بنا به سنت تاریخ فلسفه و به ویژه فلسفه‌ی مدرن دکارتی، امری تحقق یافته نمی‌دید. شاید بتوان به زبان مارکس گفت که سوژه از نظر هگل یک رابطه بود، فراشد دائمی تبدیل به خویشتن بود، و نه خویشتن به عنوان امری کامل و تمام شده. این فراشد تبدیل با دیالکتیک دانسته می‌شود. آگاهی از خویشتن به عنوان روح باخبر می‌شود. یعنی از خود به عنوان جهان خود، و از جهان به عنوان خویشتن آگاه می‌شود. نخست جهان امری بیگانه، و مستقل از من است، سپس سوژه از وحدت بنیادین خود با جهان باخبر می‌شود، و خود را به صورت دیگری می‌شناسد. نکته‌ی مهم اینجاست که هر آگاهی، جهان را به صورت دیگری خود می‌شناسد، یعنی از وحدت دیگری با خود باخبر می‌شود. روح به فراشد تکامل خود می‌نگرد، و درمی‌یابد که خودش چیزی بیش از

تکامل خودش نیست: «مطلق به گونه‌ای بنیادین نتیجه‌ای است که فقط در پایان، آن چیزی که به طور حقیقی هست، می‌شود».[۶۸]

این‌سان، هگل مفهوم کانتی سوژه‌ی استعلایی را تکامل داد، و انسان را به عنوان موجودی فعال و شرکت کننده در فعالیت‌های گوناگون اجتماعی که از نظر تاریخی متعیّن باشد، مطرح کرد.[۶۹] این که از نظر هگل سوژه یک رابطه است، با دیالکتیک خدایگان و بنده بهتر دانسته می‌شود. در بحث مشهور *پدیدارشناسی روح* در این مورد، هگل نوشته که هر سوژه مشتاق آن است که از سوی سوژه‌ی دیگر به عنوان موجودی مستقل شناخته شود. هر آگاهی زمانی خودآگاهی است که از سوی دیگری به رسمیت شناخته شود. الکساندر کوژو می‌نویسد: «واقعیت انسانی هرچه باشد ظهور و بقایش ممکن نیست مگر به عنوان واقعیتی که «شناخته» شده است. این تنها در حالت «شناخته» شدن از جانب دیگری و از جانب دیگران و حداکثر از جانب همه کسان دیگر است که وجود یک انسان، خواه برای خودش و خواه برای دیگران به راستی انسانی می‌شود.» و از قول هگل در *پدیدارشناسی* می‌افزاید: «خودآگاهی بدان اندازه و از آن رو درخود و برای خود وجود دارد که برای خودآگاهی دیگری در خود و برای خود، موجود است، یعنی وجودش تنها بسته به آن است که ارجش شناخته شود».[۷۰] از گفته‌ی هگل، جز تاکید بر اهمیت مناسبات انسانی، این نیز دانسته می‌شود که نفس فقط به عنوان موجود اجتماعی‌ای که در حال شکل‌گیری است، مطرح است، یعنی به عنوان موجودی تاریخی در جامعه‌ای خاص.

به گمان ناقدان هگل، از جمله مارکس، جدا از دشواری‌های نهفته در بینش ایدئالیستی مطلق گرایانه‌ی هگل، فهم او از فلسفه همچون «ادیسه‌ی روح» که به ما امکان می‌دهد تا تمامی کاستی‌های جهان را بشناسیم، و جنبه‌های منفی وجود و حتی ضرورت بدی را بپذیریم، تا حدودی دربردارنده‌ی این خطر است که ما سرانجام چشم بر روی مصیبت‌های بشری ببندیم، و یا آن‌ها را توجیه کنیم. مصیبت‌هایی که به عنوان مثال، ولتر در *کاندید* به اصرار از ما خواسته بود تا در هیچ شرایطی آن‌ها را از یاد نبریم.

[۶۸] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 263.

[۶۹] Pinkard, *op. cit.*, p. 44.

[۷۰] گ. و. ف. هگل، *خدایگان و بنده*، ترجمه‌ی ح. عنایت، تهران، ۱۳۶۸، صص ۳۹-۳۸.

بـه همین دلیل ویساریون بلینسکی ناقد مشهـور روسی درمورد هگل، یا به قول خودش «اگر فدروویچ»، در مارس ۱۸٤۱ نوشته بود که جدا از احترامی که برای فلسفه‌ی او قائل اسـت، هـرگز قانع نمـی‌شود که از چشـم انـدازی آخرت‌شنـاسانه، از میان رفتن تمامی قربانیـان زندگی، تاریـخ، تصادف‌ها، خرافـه‌ها، و بازجویی‌ها به بهانه‌ی شناسایی، توجیه شونـد.[۷۱] این تا حدود زیـادی یـادآور دفاع والتـر بنـیامین از شکست‌خوردگان است. و اشاره‌ی تلخ او (که شاید در زمان طرح آن هگل را هم در نظر داشت) به تاریخ همچون دستاورد و نوشتار حاکمان.

اما این یگانه شیـوه‌ی مرسوم نگاه به هگل نبود. هم وطن بلینسکی، الکساندر هرزن، بـه صراحت فلسفـه‌ی هگل را «کتاب منطق و دستورالعمل انقلاب» خوانـده بـود. او در این داوری خود تنهـا نبود.[۷۲] به نظر مـی‌رسد که مارکس جوان نیز در این مورد با هرزن هـم نظر بود. او بـرای دفاع از هگل لازم مـی‌دید که فیلسوف را از شر ایدئالیسم مطلقی که در دام آن مـانده بـود خلاص کنـد. سال‌هـا بعـد انـگلس نکته را چنین بیان کرد که دیـالکتیک هـگل را باید دنیـوی کـرد (م آ-۲٦: ۳۸۳)، و مـارکس در پسـگفتار ***سـرمایه*** (۱۸۷۳) اعـلام کرد: «روش دیـالکتـیـکی مـن نـه فقط بـا روش هـگل تفاوت دارد، بل بـه طور کامـل مخالف آن اسـت»، و افـزود که هـگل بـاور داشـت که «فراشد اندیـشه (که او حتـی آن را تا حد موضعی مستقل با عنوان ایده دگرگـون کـرده بـود) جهـان را آفـریده است، و جهان راستین صرفاً شـکل ظهور خارجی ایـده است». اما وضع کامـلاً برعکس است: «امر ایده‌ای هیچ نیسـت مگر جهـان مـادی که در ذهـن انســان بازتـاب یافته و بـه شکل‌هـای اندیشـه تبدیل شده است». (س پ-۱:۱۰۲۱). مارکس سالخورده بـه برداشتی پیشاکانتی بازگشته بود که در آن ذهن بیش از یک انعکاس دهنـده‌ی جهان نیست، و این همان دیدگاهی است که مارکس جوان آن را به شدت نفی و رد مــی‌کرد. این نکته هم که مارکس می‌گوید روش دیـالکتیکی‌اش یکسـر متفـاوت اسـت بـا روش هگل، قبول وضعیت اثبـاتی بـرای دو روش اسـت. امـا، بـاید پرسـید کـه، سرانــجام، دیالـکتیک چیست به جز کنـش‌هـای متقـابل امـور متفـاوت، و بـه هــم رسیدن یـا وحدت متفـاوت‌ها، و باز پدیدارشـــدن تفاوت‌هـایی دیگـر؟ مـارکس مـی‌کوشـد تـا

[71] Calinicos, *op. cit.*, p. 79.

[72] A. Herzen, *My Past and Thoughts*, abr. ed. D. Macdonald, Brekeley, 1982, p. 237.

خوانـنده را قـانع کنـد که از ایدئـالیسم هگلـی فاصله گرفته است، و اعـلام مـی‌کند که از سویه‌ی رازآمیـز دیالکتیک هگلـی، حدود سـی سـال پیش‌تـر، فاصلـه گرفتــه بـود، زمـانـی که فلسفـه‌ی هـگل هنـوز پسنـد روز بـود، امـا از آنـجا که بعدها مشاهده کرد که روشنـفکران بـی‌سواد و پـرمدعا «با هگل همچون سگ مرده رفتار کرده‌اند» خـود را بـه طور علنـی پیرو ایـن متفکر بـزرگ خوانـد. نـخست، باید به صراحت گفت که این دلیـل بسیار سستـی است بـرای پیـروی از یـک فیلسـوف و متـفکر. مارکس افزوده که به دلیل بالا، در آثـارش با روش بیـان هـگل به خودنمـایی پــرداخته اسـت. امـا، بـاید پـرسید که آیـا در ***گروندریسه***، و بـه ویژه فصـل نخسـت ***سرمـایه*** مسالـه صـرفاً بر سر روش بیان هگلی است؟هگل در مجلد نخست ***سرمایه*** که خودمارکس آن را برای انتشار آمـاده کرده بود، بارها ظاهر می‌شود، و نقل قول‌ها و اشارات متعدد به او (تقریباً هـمـه با لـحن مثبـت و مساعـد) در کتـاب آمـده اسـت. آشکارا، تـاثیــر هـگــل فــراتر از مساله‌ی روش می‌رود، و مناسبات دیالکتیکی مالکیت، طبقه، و کار متکی بـه نوشـته‌های اوست.[۷۳]

بـا وجود ایـن هنـوز می‌پرسیـم که چرا مارکس تاکید کرده که روش دیـالکتیکی او بـا روش دیالکتیکـی هگل یکسر تفـاوت دارد؟ شایـد بهتـر بـاشد که با دقت بیشـتری به تفاوت‌ها بیاندیشیم. تفاوت اصلی در تلقی مارکس سالخورده از دیالکتیک بــه عنـوان روش اسـت.[۷۴] تفاوت دیـگر در تلقـی پوزیتیـویستی مارکس از ذهن، موضوع شناسایی و فراشـد شنـاخت است. زمـانـی که کارل کـرش در کتـاب ***کـارل مارکس*** می‌نوشت: «وقتـی مـا وجه تـولیـد بـورژوایـی و دگرگونـی‌هـای تـاریــخی آن را مـورد بررسـی قرار مـی‌دهیـم، تمـام آن چیـزهـایـی را از ساختـار و تکامل جامعه‌ی امروزی بـررسی مـی‌کنیم که مـی‌توانند موضـوع یـک علـم مطلـقـاً تـجربی بـاشنـد».[۷۵] همیـن تفاوت را نشـان مـی‌داد، یعنـی بر جنبـه‌ی پوزیتیویستـی آموزه‌هـای مـارکس تاکید می‌کرد، که هرچنـد نمـی‌توان آن را به تمامـی آثار و حتـی بـه تمامـی نوشته‌های روش‌شناسانـه‌ی او تعمیـم داد، امـا بـه هـررو جنبـه‌ای مطرح است. بـه نظـر مـی‌رسـد که مـارکس در

[73] MacGregor, *op. cit.*, p. 3.

[74] T. Carver, *Karl Marx: Texts on Method*, Oxford, 1975.

D. Snyer, *Marx's Method: Ideology, Science, and Critique in "Capital"*. Atlantic Highlands, NJ, 1979.

[75] K. Korsch, *Karl Marx*, New York, 1963, p. 234.

دهه‌های پایانی زندگی‌اش با برداشت کرش یکسر موافق بود که ساختار جامعه‌ی معاصر می‌توانند به طور کامل و مطلق موضوع یک علم تجربی باشد.

انگلس در *لودویگ فویرباخ پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان* نوشت که تفاوت مارکس و هگل در باور هگل به «حقیقت مطلق» بود که می‌پنداشت، یک فرد (مثلاً فیلسوفی چون خود او) قادر به فهم آن خواهد بود، در صورتی که برای مارکس زمانه‌ی باور به آن حقیقت مطلق، حقیقتی که قرار باشد یک نابغه آن را کشف کند، سپری شده بود: «به جای آن، پژوهش واقعیت‌های نسبی از طریق علوم اثباتی، و جمع‌بندی نتایج آن‌ها از راه اندیشه‌ی دیالکتیکی مطرح بود» (ب آ- :۳۴۲-۳۴۱). از سوی دیگر، انگلس هگل را متهم می‌کند که سرانجام هیچ چیز درباره‌ی حقیقت مطلق نگفته است. (ب آ-۳:۳۴۰). این اتهام وارد نیست. آزادی همچون حقیقتی مطلق مفهومی مرکزی در نوشته‌های هگل است که همواره در آثار او مطرح بوده است. فلسفه‌ی هگل سودای پژوهش حرکت تاریخ به سوی آزادی است. خود هگل در کتاب *فلسفه‌ی روح* که بخشی است از *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* نوشته: «هنگامی که افراد و ملت‌ها، برای یک بار هم که شده، در سر خود مفهومی تجریدی از آزادی کامل را شکوفا سازند، دیگر هیچ چیز قابل قیاس با آن و قدرت نظارت ناپذیر آن نخواهد بود. زیرا آزادی گوهر اندیشه، و به دقت فعلیت آن است».[۷۶] می‌توان گفت که وقتی چارلز تیلور در کتاب *هگل* می‌نویسد که هگل جوان به دگرگون سازی جهان از راه کنش سیاسی و اجتماعی باور داشت، اما هگل سالخورده با طرح مفهوم روح یا Geist نقش دگرگون کننده را از انسان می‌گرفت، درواقع، همین مفهوم مرکزی آزادی را از نظر دور کرده است.[۷۷] مفهوم آزادی به معنای مطلق که هگل پیش کشیده، از «آزادی‌های مدرن» که هگل آن را نیز مطرح کرده فراتر می‌رود. این آزادی‌ها به حقوق انسان مدرن مربوط می‌شوند، و به عنوان مثال برای یونانی‌ها و رومی‌ها مطرح نبوده‌اند. انسان مدرن به عنوان «من» جهانشمول، موجودی خودآگاه و خردمند، در نظر گرفته می‌شود، و آزادی مدرن معنایی تازه است. از نظر مردم روزگار باستان آزادی موقعیتی طبیعی بود. به قول ارسطو یک نفر آزاد و یک نفر دیگر برده به

[76] G. W. F. Hegel, *Philosopy of Mind*, trans. W. Wallace, Oxford, 1971, p. 239.

[77] Taylor. *Hegel.*, p. 72.

دنیا می‌آمدند. در روزگار مدرن است که انسان به عنوان انسان، آزاد و دارای حق است، از این رو نبرد بنده و خدایگان سازوکاری چنین پیچیده می‌یابد.

هگل در دل تضادها، مساله‌ی پدیدارها را مطرح می‌کرد. دیالکتیک برای هگل نظریه‌ای در باره‌ی تمامیت و دگرگونی بود. به قول کارل کوزک نظریه‌ی «شدن» با توجه به تمامیت بود.[۷۸] بسیاری از مخالفان هگل، بی‌توجه به این نکته، معمولاً «روش» دیالکتیک را در برابر منطق صوری قرار می‌دهند. نتیجه‌ی چنین کاری فقط می‌تواند این باشد که دیالکتیسین، منطقی بحث نمی‌کند. دیالکتیک اگر هم قرار باشد که به عنوان امری روش شناسانه مطرح شود، فقط به یک معناست، فهم روش تبدیل است. کارل کرش نوشته که ادراک رابطه‌ی فعالیت فکری و نظری با فراشد زندگی اجتماعی گوهر دیالکتیک است، و همین در آثار هگل و مارکس نکته‌ی مرکزی است: «رابطه‌ی میان فلسفه و واقعیت، نظریه و کنش معنای اصیل امر دیالکتیکی است».[۷۹] درک این نکته که دیالکتیک در بنیاد خود به موارد متفاوت، و متضاد، وابسته است، به گمان تئودور آدورنو یعنی این که ما هنوز در جهانی ناآزاد و نابخردانه زندگی می‌کنیم. دیالکتیک، هستی‌شناسی موقعیت نادرست چیزهاست.[۸۰] از نظر هگل تضاد در ناکاملی و ناتمامی هرچیز واقعی نهفته است. هیچ هستنده‌ای کامل نیست. در شدن، و حرکت به سوی کمال قرار دارد، در هرلحظه امر متضادش به صورت هستی شناسانه در درونش نهفته است. به نظر می‌رسد که مارکس این مفهوم از تضاد را مفهومی کامل نمی‌دانست. او در نقد به ***فلسفه‌ی حق*** هگل نوشت که هگل با چنین برداشتی از تضاد صرفاً یک بیان تجریدی، منطقی، و تعمقی از فراشد تاریخی را ارائه می‌کند، که هنوز تاریخ واقعی انسان همچون یک سوژه‌ی متعیّن نیست. تضاد و نفی، رانه‌ها و نیروهای دگرگونی در حرکت تاریخی تاریخ انسان واقعی هستند. تضاد را باید در مناسبات طبقاتی یافت. از میان رفتن تضاد به معنای نابودی شرایطی است که شکاف طبقاتی در جامعه را فراهم می‌آورند. تضاد به منش ناکامل جوامع طبقاتی مربوط می‌شود. از چشم انداز کلی تاریخ انسان، موقعیتی است انتقالی، و امر ذاتی نظام زندگی انسانی نیست. مارکس غالباً در نوشته‌های خود تضاد (Widerspruch)، آنتاگونیسم (Antagonistische)، و اختلاف (Konflikt)

[78] K. Kosik, *La dialectique du Conceret*, trans. R. Dangeville, Paris, 1978.

[79] K. Korsch, *Marxism and Philosophy*, trans. F. Holliday, New York, 1970, p. 35.

[80] T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, New York, 1973, p. 11.

را بـه یـک معنا بـه کار مـی‌برد. در بـحث «پیشگفـتار ۱۸۵۹» از تضاد نیروهای تولید با مناسـبات تولیـد، از هرسـه لفـظ استفـاده کـرد. همچنیـن او گـاه لفـظ ناهمخوانی (Unverträglich) را هم در معنایی مشابه به کار می‌برد.[۸۱]

مارکس دیـالکتیک هـگل را از این که دیالکتیک عقاید باشد، و درنتیجه در گستره‌ی فلسفه جای گیرد، خـلاص کرد. او دیالکتیک را به قلمرو «علم مناسبات اجتماعی چنان که در جهـان مادی وجود دارند» (هـورکهایمر) کشانـد. این تاکیـد مـارکس بر مناسبات واقعـی و مادی، کار او را از نـظر دانشمنـدان علـوم اجتماعـی امروز برجسته می‌کند، و توجه به آن را به صورت امری ناگزیر نمایان می‌کند. مارکس رابطه‌ی ساده، یک سویه و عـلت و معلولـی میان بخش‌هـای گونـاگون جهان اجتماعی و واقعی را رد می‌کند. یک دیالکتیسین هرگز تاثیرهای اجتماعی را در حال گسترش در یک راستا نمی‌بیند. از سوی دیـگر او ارزش‌های اجتماعی را از واقعیت‌ها جدا نمی‌بیند. بیشتر جامعه شناسان وانمود مـی‌کنند که ارزش‌هـای مورد قبـول‌شان مستقـل از واقعیـت‌های مورد بررسی‌شان قرار دارند. مـارکس فقط ارزش‌هـا را از پژوهش خود جدا نمی‌کند، بل به این امر می‌بالد، و این کار را خواستنی و درست می‌داند. البته این همه ریشه‌هایی در نظر هگل دارند.

اکنون، با توجه به تفاوت معنـای «امـور متضاد» در نوشته‌های مارکس و هگل، و در عیـن حال با تـوجه به بحثی که در انکار وجود اختلافی اساسی میان دیالکتیک هگلی و مارکسی داشتیـم، شاید بتوانیـم مفهـوم اصلـی دیالکتیک را چنان که در نوشته‌های آنـان مطرح شده، با مشخصه‌های زیر بیان کنیم:

۱. دیالکتیـک رابطه‌ی میـان (و موقعیـت‌های) پویـه‌های منفرد درون یک تمامیت را روشن مـی‌کند. از ایـن‌رو مـی‌توان گفت که با اندیشه‌ای که واقعیت را به مجموعه‌ای از داده‌هـای واقعی مرتبط مـی‌داند (داده‌هایـی که بدون آن که در یک کل یا تمامیت جای گیرند باهم مرتبط دانسته می‌شوند)، تفاوت دارد. یعنی، دیالکتیک واقعیت را مجموعه‌ای از مناسبـات می‌داند و نه مجموعـه‌ای از عوامل. این مبنای ساختارگرایانه‌ای است که در کار مارکس بهتر آشکار می‌شود.

[۸۱] در این مورد بنگرید به مقاله‌ی «تضاد، قدرت و ماتریالیسم تاریخی» در:

A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London, 1979, pp. 131-165.

همچنین کتاب زیر بهترین تصویر را از برداشت مارکس از تضاد ارائه می‌کند:

J. Eister, *Making Sense of Marx*, Cambridge, University Press, 1985.

۲. دیالکتیک با دگرگونی و انتقال از مرحله‌ای از یک فراشد، به مرحله‌ی دیگر، و نیز با راستای این فراشد سروکار دارد. پس با اندیشه‌ی ثابتی که فراشد را به پویه‌های منفرد و تک کاهش می‌دهد، و رابطه‌ی عناصر را از نظر دور می‌کند، و دگرگونی‌ها را بی‌توجه به مسیر یا راستای فراشد بررسی و معرفی می‌کند، تفاوت دارد. نگرش دیالکتیکی از این رهگذر تاریخی است، و درواقع گذشته و آینده را از موقعیت ناپایدار کنونی نتیجه می‌گیرد.

۳. دیالکتیک با رابطه‌ی متقابل سوژه و ابژه سروکار دارد. در نتیجه با اندیشه یا روش‌هایی که ذهن را از ابژه به طور کامل جدا می‌دانند، و تاثیرهای متقابل آن‌ها را از نظر دور می‌دارند، و درواقع یکی را به نفع دیگری بی‌ارزش می‌کنند، تفاوت دارد. ولی نباید از یاد برد که دیالکتیک، متافیزیک مدرنیته را تا آنجا که به پذیرش سوژه می‌رسد، به هیچ رو، زیر سئوال نمی‌برد.

٤. دیالکتیک به طور همزمان رابطه‌ی جزء با کل، و به طور درزمان تبدیل مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر را مورد سئوال قرار می‌دهد، و می‌کوشد تا دست‌کم میانجی آن‌ها را دریابد. از سوی دیگر، دیالکتیک همواره به «عدم تعیّن» و «نه هنوز» می‌رسد: فراشدی که به هدف و فرجام نرسیده، کلی که رابطه‌ی درونی اجزاء آن تعیین‌نشده، سوژه‌ای که هنوز ابژه را نشناخته، امری که هنوز به طور کامل تحقق نیافته است. اندیشه‌ی دیالکتیکی اندیشه‌ای گشوده است.

آنچه مارکس برجسته کرد این نکته است که دیالکتیسین نه فقط با مناسبات سروکار دارد، بل با مناسبات درونی میان عوامل گذشته، و مناسباتی هم که در آینده شکل خواهند گرفت روبروست. مارکس همه چیز را در شدن، تبدیل و تحول، پس به گونه‌ای تاریخی دید.[۸۲] او همواره سرچشمه‌های تاریخی واقعیت موجود را مطرح می‌کرد، در عین حال متوجه راستا و مسیر تکامل آینده بود. همین سبب شد که جامعه‌شناسی او (اگر بتوانیم چنین اصطلاحی را به کار ببریم) سیاسی شود.[۸۳] او تصوری از جهان آینده داشت، و درنتیجه خواهان و مدافع بدیل خاصی بود. می‌کوشید تا طرحی مشخص را تحقق بخشد. این راهی خاص بود که مارکس را به جانب دار بودن ضروری و منطقی

[82] Z. Bauman, *Toward a Critical Sociology*, London, 1976, p. 81.

[83] H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, 1974, pp. 5-24.

دیدگاه‌هـای گوناگون رسیـد. او مسیـر امروزی در این بحث، یعنی مسیر هرمنوتیک، را نپیمود، اما به نتیجه‌ی دیگری، جز آنچه خرد هرمنوتیک ارائه می‌کند، نیز دست نیافت.

۸. مارکس و فلسفه

آیا مـی‌تـوان مارکس را فیلسـوف خواند؟ مثلاً فیـلسوف کنش، یـا به گفـته‌ی آکسلوس «فیلسوف تکنیک»؟ وقتی مارکس به طور مستقیم، درباره‌ی هیچ یک از شاخه‌های اصلی فلسفـه چون متافیزیک، هستی‌شناسی، منطق، اخلاق، شناخت‌شناسی حرفی نزده، چرا او را فیلسـوف بخوانیم؟ کسـی را که آشـکارا و بـی‌پرده پوشـی موضوع کار خود را امری «واقعـی»، و خارج از قلمـرو سخن فلسفـی، مـی‌خوانـد، و بیش از یک بار به صراحت مـی‌نویسد که ذهن فلسفـی در فهم مسائـل راستین ناتـوان است، و فیلسوفان کاری جز ارائـه‌ی تاویـل‌هایـی از جهـان نکرده‌انـد، و وظیفـه‌ی اصلـی بیرون سخن فلسفی شکل مـی‌گیـرد، و دگرگون کردن جـهان است، نمـی‌توان فیلسوف خواند. اما می‌پرسم که آیا خود این نظریات در قلمرو سخن فلسفی ارائه نمی‌شوند؟ بدون آن که بخواهم مخالفت مارکس با فلسفه را بی‌اهمیت جلوه دهم، می‌پرسم: آیا فعالیت فکری کسی که موضوعی تازه بـرای اندیشـگری فلسفی فراهم می‌آورد، در حد سخن فلسفی جای می‌گیرد یا نه؟ اگر پاسـخ به این پرسش مثبت باشد، مارکس فیلسـوف بود.[۸٤] به یک مورد خاص دقت کنیم: بـحث او درمورد امـر عمـلی، یا کنش، که یکی از دلایل مخالفت او با فلسفه شد، خود دارای جنبه‌هایی اخلاقـی است، و راه را بر ارائه‌ی تاویل اخلاقی تازه‌ای از زندگی اجتـماعـی مـی‌گشاید. آیا نمـی‌توان کسـی که چنیـن راهـی را در فلسفه‌ی اخلاق آغاز مـی‌کند، فیلسوف خواند؟ اگر محدود به دیـدگاه رسمی و پذیرفته شده‌ی متافیزیکی، یا زندانـی تعریف‌هـای نوکانتـی، یا فلسفه‌ی تحلیلی (دست‌کم چنان که تا یکی دو دهه‌ی پیش ارائه می‌شدند) باقی مـی‌ماندیم، پاسخ می‌دادیم: خیر. اما امروز ناچاریم به مساله از زاویه‌ی تازه‌ای بنگریم. مارکس، همچون ویتگنشتاین، همواره فهـم مـا را از فلسـفه بـه مبارزه می‌طلبد. او منتظر نمـی‌شود تا ما ببینیـم که آیا در جعبه‌ی فلسفه‌ی ما جایی برای اندیشه‌های او هست یا نه. او این جعبه را عوض می‌کند، و به تعبیری به دور می‌اندازد.

[۸٤] یکی از بهترین کتاب‌ها در مورد مارکس و فلسفه نوشته‌ی زیر است:
A. Calinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford, 1983.

وقتی از مارکس فیلسوف یاد می‌کنیم، البته به خوبی به یاد داریم که خود او در نخستین سال‌های کار فکری‌اش چه چیزها علیه فلسفه نوشته بود، و چرا اصرار داشت که کارهایش به هیچ رو در قلمرو فلسفه جای داده نشوند، اما باید دید که او در آن نوشته‌ها و اسناد به چه چیزی می‌گفت فلسفه، و چرا مایل نبود که کار خود را فلسفی بخواند. از سوی دیگر، باید ببینیم که ما امروز پس از دهه‌ها به چه چیزی می‌گوییم فلسفه، و چرا می‌اندیشیم که می‌توان کار او را در این رده جای داد. اگر فلسفه را گونه‌ای کنش، نوعی از زیستن در جهان، تصور کنیم، مارکس بی‌شک فیلسوف، آن هم فیلسوف خوبی بود. مساله را می‌توان به شکل دیگری هم مطرح کرد: آیا مخالفت مارکس با ذهن و سخن فلسفی ناشی از مخالفت او با برداشت‌های مسلط از فلسفه در روزگار خود او نبود؟ آیا او با هگل گرایی جزمی و سطحی که در نوشته‌های آغازین خود، و به ویژه در *ایدئولوژی آلمانی* علیه آن بسیار نوشت، سر جنگ نداشت، و نیز، جنبه‌هایی از کانت‌گرایی را که در واپسین سال‌های زندگی او هواداران بسیار یافته بود، و در محیط فکری و فرهنگستانی اروپا پذیرفته شده بود، نادرست و نارسا نمی‌دید؟ آیا او مخالفت خود را با سخن فلسفی دورانش تا حد مخالفت کلی با فلسفه گسترش نداده بود، و مثل هرکس که چنین اشتباهی را مرتکب شود، مدام با ناسازه‌هایی روبرو نمی‌شد که در متن آثار خود او پدید می‌آمدند، و امکان تاویل‌هایی فلسفی از متون خود او را فراهم می‌آوردند؟

مارکس تکامل بخشیدن به نظریه‌ای فلسفی را هدف کار خود قرار نداده بود. اما تا همین حدّ راست است که فلسفه چنان که ما امروز می‌شناسیم بدون نوشته‌های او قابل تصور نبود. همان‌طور که نظریه‌ی اجتماعی بدون کار او به شکل امروزی‌اش وجود نمی‌داشت و شماری از مسائل اصلی و مبانی روش‌شناسانه را کم می‌داشت. مارکس از فلسفه چنان که معاصران‌اش و حتی پیروان رادیکال هگل پیش می‌کشیدند، دل زده بود، و علیه آن می‌نوشت. او این رشته‌ی تاویل‌ها را نمی‌پسندید، و طرد می‌کرد. اما مگر غیر از این است که خودش هم مدام، درگیر ارائه‌ی تاویل‌هایی تازه می‌شد؟ در نوشته‌های جوانی‌اش به تاکید می‌گفت که باید از شر مباحث پایان ناپذیر کسانی چون برونو بوئر و موسس هس رهایی یافت، و در مخالفت با آنان، تحلیل خود را ابزار فهم شرایط مشخص تاریخی و اجتماعی دوران معرفی می‌کرد، و پاسخ گفتن به پرسش‌هایی را که

از این شرایط به طور محتمل یا واقعی برمی‌آیند، رسالت خود می‌دانست. این پرسش‌ها که او چرا تحلیل، روش کار، و گزینش مساله‌ی اصلی از نگاه خود را درست دانست، و به عنوان مثال چرا فهم شرایط مشخص تاریخی و اجتماعی را مساله‌ی اصلی معرفی کرد، و به چه دلیل این فهم را از کنش دگرگون سازی جدا ندانست، جایی پاسخ می‌یابند که در نظر بگیریم که این همه پیش نهاده‌ها و تاویل‌هایی فلسفی بیش نبودند، هرچند خود او البته هیچ مایل نبود به این نکته اعتراف کند.

می‌توان گفت که مارکس هرگز از شر بوئر و هس خلاص نشد، زیرا نمی‌توانست گریبان خود را از دست هرمنوتیک رها کند. علیه تاویل‌ها بسیار نوشت، و همواره در چنبر تاویل‌ها گرفتار آمد. او چه در طرح مسائلی که از شرایط مشخص پدید می‌آمدند، و چه در پاسخ‌هایش به این مسائل، همواره وابسته به دستگاه اصطلاحات، شیوه‌های بیان، و نظام مجازی سخن آن سنت فلسفی‌ای شد که از دل آن برآمده بود. بدون آن سنت او نمی‌توانست حتی یک مساله‌ی ساده را هم مطرح کند، یا به گمان خود به آن پاسخ دهد. انبوهی از مفاهیمی که او به کار برده چون سوژه، ابژه، مطلق، ماده، ذهن، علم، روش، ایدالیسم، و حتی کنش و پراکسیس فقط در چارچوب، و با توجه به آن سنت معنا می‌دهند. حتی بسیاری از نوآوری‌های او بدون توجه به آن سنت نه درک می‌شوند و نه ستایش برانگیز خواهند بود. نکته روشن است: کسی که رشته‌ای از رمزگان سخنی را می‌شکند، و در شیوه‌ی بیان نوآوری می‌کند، نخست باید با آن نظام مجازی بیان که به جنگ با آن پرداخته، آشنا باشد. اندیشه‌ی مارکس نمی‌تواند از سنت فکری‌ای که به آن امکان ظهور داد، و او در جایی ناچار شد که با آن سنت به مقابله برخیزد، جدا باشد. مارکس به سنت اندیشگری غرب وابسته بود، او هرچه گفت تازه نبود، و موارد زیادی را پیش کشید، و مسائلی را مطرح کرد، که پیش از او یا هم زمان با او دیگران نیز آن‌ها را مورد پژوهش و دقت قرار داده بودند. به همین شکل، باید گفت که قلمرو معناشناسانه‌ی کار او تازه نبود، یا دست‌کم چنان که هوادارانش ادعا می‌کنند، تازه نبود.

در نامه‌ی دهم نوامبر ۱۸۳۷ مارکس نوزده ساله، به پدرش نوشت که دلبسته‌ی فلسفه و به ویژه فلسفه‌ی هگل شده است (م آ-۱:۲۲-۱۰). این دانشجوی جوان، در عشق به فلسفه‌ی هگل با رسم روز همراه بود. اندیشه‌ی هگل از یک سو مورد علاقه‌ی جوانان و دانشجویان بود، و از سوی دیگر وزیر آموزش پروس، آلتنشتاین، برداشتی محافظه‌کارانه

از آن را تشویق می‌کرد. می‌توان گفت که تاویل محافظه کارانه‌ی اندیشه‌ی هگل فلسفه‌ی رسمی دانشگاهی در دهه‌ی ۱۸۲۰ بود، اما به گونه‌ای دیالکتیکی این اندیشه در میان نسل جوان و رادیکال نیز محبوبیت فراوان کسب کرده بود. مارکس جوان شیفته‌ی سویه‌ی نو، انقلابی و به ویژه مباحث دیالکتیکی بود، و از منش محافظه‌کارانه‌ی نظام هگلی، و به ویژه تاویل‌های رسمی از آن دوری می‌کرد. فلسفه در نظام هگلی جایگاه برجسته‌ای داشت. تمامی فراشد تکامل روح را در بر می‌گرفت، و آن را در موقعیت روح مطلق بازسازی می‌کرد. فلسفه در قلمرو مطلق کنار دین و هنر، و به یک معنا حتی برتر از آن‌ها دانسته می‌شد. فلسفه امکان می‌داد تا روح مطلق فهمیده شود، و خود بالاترین مرحله‌ی تکوین آن محسوب می‌شد. از این رو هگل می‌نوشت که «فلسفه سفر راستین روحانی است» و «تاریخ فلسفه، تاریخ جهانی است در والاترین و مهمترین شکل ظهورش».[۸۵] کارل لوویت نوشته که فلسفه در کل از دیدگاه هگل، بازسازی واقعیت است، و همان است که مسیحیت از کنش‌های خداوند منظور دارد.[۸۶] در تمامی تاریخ تکاملی روح ابژکتیو و روح سوبژکتیو، فلسفه نکته‌ی مهم و مرکزی این همانی را تعالی می‌دهد، و آن را به صورت خودآگاهی جلوه‌گر می‌سازد. در نتیجه، فلسفه نقش بسیار مهمی در دگرگون سازی زندگی انسان به عهده دارد. از نظر هگل فلسفه و به عنوان مثال کتاب خود او *پدیدارشناسی روح* همان نقشی را در دگرگون‌سازی جهان و زندگی انسانی دارد که رویداد تاریخی مهمی چون انقلاب فرانسه. هگل به صراحت کار خود را «انقلابی کردن قلمرو مفاهیم» خوانده بود.[۸۷] همین نکته آتشی در دل مارکس جوان وقتی هنوز به دانشگاه می‌رفت، بر پا کرده بود. هگل به اشاره می‌گفت فلسفه دوران است که در اندیشه بازتاب می‌یابد، و راهگشای تکامل بعدی می‌شود. این نکته از نگاه مارکس جوان مهمترین جنبه‌ی تعریف هگل گرایی از فلسفه محسوب می‌شد.

مارکس در زمان نگارش رساله‌ی پایان نامه‌ی دانشگاهی‌اش، در یادداشتی از قول هگل نوشت: «کانت و فیشته به آسمان‌ها خیره می‌شدند و آنجا سرزمینی دور را می‌جستند، در حالی که یگانه هدف من این است که بدانم در جاده چه خبر است

[۸۵] G. W. H. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E. S. Haldane, London, 1968, vol. 3, pp. 546, 547.

[۸۶] K. Lowith, *From Hegel to Nietzsche*, London, 1965, p. 48.

[۸۷] G. W. F. Hegel, *Correspondance*, trans. J. Carrère, Paris, 1962, vol. 1, pp. 227-229.

(م آ-۱:۱:۴۲). برای مارکس که درک واقعیت، و آنچه در جاده می‌گذرد. مساله‌ی مرکزی اندیشگری بود، این بزرگترین ستایش ممکن از کار یک فیلسوف محسوب می‌شد. سال‌ها پس از *پدیدارشناسی روح*، هگل سرخورده از شکست انقلاب فرانسه، و تجلی آن در جنگ‌های اروپایی ناپلئون، به این نتیجه رسید که دیگر روح ابژکتیو که چیزها را در روال تکامل خود تجربه می‌کند، مطرح نیست و باید از روح سوبژکتیو سخن گفت. آلمان واپس مانده، درگیر استبداد پروسی و دولت‌های کوچک خودکامه، رسالت رهایی روح انسان را به عهده گرفته است. آلمان برای هگل فلسفه‌ی آلمانی بود. اکنون دیگر نمی‌گفت که روح دوران در هیات امپراتور فرانسویان بر اسب نشسته است، بل این روح را در پیکر بیان فلسفی بر سمند تاریخ جهانی نشسته می‌دید. گفته‌های هگل سالخورده را می‌شد چنین تاویل کرد که درس اندیشه چنین است: آنچه هست باید از زاویه‌ی بخردانگی‌اش بازشناخته شود، و اندیشه‌ی اصلاح‌طلبی و به یقین اندیشه‌ی انقلابی همین منش واقعی بخردانگی و منش بخردانه‌ی امر واقعی را از کف می‌دهد. بنا به تاویل بالا که به نظر می‌رسد که مارکس با آن هم نظر بود، می‌توان گفت که هگل خردورز و محافظه کار در برابر هگل جوان که شیفته‌ی دگرگونی جهان بود قرار می‌گرفت.[۸۸] البته، این یگانه تاویل ممکن از آثار هگل سالخورده نیست. در فصل سوم با تفصیل بیشتری به تاویل‌های دیگر و متعارض می‌پردازم.

جای شگفتی ندارد که پس از مرگ هگل، پیروان او به چند شاخه‌ی اصلی تقسیم شدند، و گروهی که هگلی‌های راست نامیده می‌شدند، در برابر گروه جوانان قرار گرفتند. هگلی‌های راست آثار هگل در یزدان‌شناسی را مهم می‌دانستند، به تاویل‌های دینی از فلسفه‌ی او شکل می‌دادند، و در قلمرو سخن سیاسی و اجتماعی نیز برداشت فیلسوف از بخردانگی دولت استبدادی پروس را برجسته، و تاویل حکومتی از فلسفه‌ی حق هگل را تبلیغ می‌کردند. گروه دومی که به هگلی‌های میانه رو معروف شدند، تا حدودی با این تصویر مخالف بودند، و هگل را فیلسوفی معرفی می‌کردند که ناگزیر با نظام مستقر همراهی کرد اما اصلاح طلب بود. گروه سوم یعنی هگلی‌های جوان یا چپ‌گرا، خواهان آن بودند که دولت پروس فقط لحظه‌ای از تکامل روح شناخته شود،

[۸۸] گ. لوکاچ، *هگل جوان*، ترجمه‌ی م. حکیمی، تهران، ۱۳۷٤.
H. S. Harris, *Hegel's Development, Toward the Sunlight*, 1770-1801, Oxford, 1972.

و دگرگون‌سازی آن، همراه با دگرگون کردن بنیاد زندگی سیاسی و اجتماعی آلمان در دستور کار قرار گیرد. این گروه نقادی خود را استوار به برداشت هگل از نقش راهگشای فلسفه قرار داده بودند، و به ویژه نقادی دین را مهم می‌دانستند، دینی که به گمان هگل در جنبش اصلاح دینی، آماده‌ی پذیرش دگرگونی‌های جهان شده بود، و حتی در راس جنبش‌های اجتماعی اندیشه ساز شده بود. هگلی‌های جوان به این نقطه که می‌رسیدند با هگل مخالفت می‌کردند و با آیین پروتستان به صورت تافته‌ای جدا بافته روبرو نمی‌شدند. آنان از فرانسه‌ی انقلابی، و از سرچشمه‌های روشنگری و ماتریالیست‌های سده‌ی هجدهم آموخته بودند که مبارزه با ازخودبیگانگی انسان جز از طریق مبارزه با فلسفه‌هایی که قدرت راستین انسان را به نیروی دیگری نسبت می‌دهند، ممکن نیست. هگلی‌های جوان جدا از این دلیل فلسفی دلایل قدرتمند سیاسی هم داشتند: پروتستانیسم یکی از اهرم‌های اصلی استبداد پروسی شده بود. بررسی هگل از دین، مسیحیت، و نیروی پروتستانیسم هرچند بسیار زیبا بیان شده بود، اما ناکامل بود، تصویری از شکل افتاده بود از واقعیت، نمایانگر فاصله‌ی ذهن با واقعیت. هگل حقیقت ژرف را ندانسته بود و در این مورد به شکل ظاهر بسنده کرده بود.[۸۹]

کتاب دیوید اشتراوس به نام ***زندگی مسیح*** (۱۸۳۵)، ***عهد عتیق*** را بیش از مجموعه‌ای از افسانه‌ها و روایت‌های اسطوره‌ای یهود معرفی نمی‌کرد، و ***عهد جدید*** را هم وابسته به این بنیاد می‌شناخت. برونو بوئر در رشته نقادی‌های فلسفی‌ای از ***کتاب مقدس***، منش آسمانی کتاب را زیر سئوال برد، و کوشید تا نشان دهد که کتاب دستاورد نیّت‌ها و مقصودهای مولفانی است که به عمد ناشناخته مانده‌اند. اما بحث جدی فلسفی به عهده‌ی لودویگ فویرباخ افتاد. این سخنگوی «هرمنوتیک بدگمانی»، به ویژه در کتاب ***گوهر مسیحیت*** (۱۸۴۱) دین را تا حد بیان ازخود بیگانه‌ی گوهر انسان کاهش داد. پل ریکور در سرآغاز کتاب ***درباره‌ی تاویل***، که موضوع آن روان کاوی فروید است، تفاوتی که اکنون بسیار مشهور شده، میان دو گونه تاویل از دین قائل شد. یکی را «هرمنوتیک یادآوری» خواند و دیگری را «هرمنوتیک بدگمانی». اولی به طور کلی نسبت به دین خوش بین است و نظری مساعد دارد، زیرا فرض می‌کند که آگاهی دینی با امری

[89] D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London, 1980.

در تماس قرار می‌گیرد که واقعی است، و درنتیجه دربردارنده‌ی پیامی است که می‌تواند بازیافته شود، یا به یاد آید. نمونه‌ی متفکری از این دسته رودلف بولتمان است و البته خود ریکور. هرمنوتیک بدگمانی، برعکس، اعلام می‌کند که هیچ ابژه‌ی دینی‌ای وجود ندارد و آگاهی دینی با پندارها در آمیخته است. درنتیجه هدف تاویل بازیابی نیست، بل توضیح دادن است، قرار نیست چیزی به یاد آید، بل باید اسطوره زدایی شود.[۹۰] نمونه‌ی عالی متفکری از دسته‌ی دوم فویرباخ است. کسی که عمری کوشید تا رهایی را همان رهایی از آنچه خود خرافات دینی می‌خواند، معرفی کند.

از سوی دیگر، هگلی‌های چپ، خواهان اصلاحات اساسی و رادیکال بودند. می‌خواستند زندگی سیاسی و اجتماعی را دگرگون کنند. زمینه‌ی این فعالیت هم تا حدودی فراهم آمده بود. پس از تاج‌گذاری ویلهلم چهارم در پروس به سال ۱۸٤۰ اصلاحات سیاسی بسیار محدودی هم آغاز شده بود. بحث درمورد این اصلاحات در مرکز فعالیت فکری گروه‌های دانشجویی قرار گرفته بود، از جمله در «باشگاه دکترها» در برلین (عنوانی مطایبه آمیز درمورد اجتماع هگلی‌های چپ) هرروز بحث و جدل درمورد اصلاحات ادامه داشت. اما عمر رواداری حکومت کوتاه بود. شاه جدید به سرعت خود را مخالف سلطنت مشروطه، قدرت پارلمان، و اصلاحات نشان داد. جانشین آلتنشتاین، یعنی آیشهورن دشمنی خود را با فلسفه‌ی هگل که به گمان او برانگیزاننده‌ی خواست‌های رادیکال بود پنهان نمی‌کرد. او که از «اژدهایی به نام هگل» یاد می‌کرد، شلینگ را به ریاست دانشگاه برلین برگزید تا در «سخنرانی ریاست» خود، از «سپری شدن دوران شوم تسلیم دولت به فلسفه» یاد کند. طنزی تلخ است که نویسنده‌ی رساله‌ی *پژوهشی درباره‌ی آزادی انسانی*، شکست فلسفه، و درهم شکستن خواست نوآوری را اعلام کند. در میان کسانی که برای شنیدن سخنرانی شلینگ به برلین رفته بودند نام‌هایی چون باکونین، کیرکه‌گارد و انگلس برای ما آشنایند. شلینگ «خردورزی منفی» هگلی را سرزنش کرد، دیالکتیک او را ویرانگر دانست و از ضرورت برپایی «فلسفه‌ای اثباتی» نام برد.[۹۱] از اینجا برخی از هگلی‌های چپ همچون آرنولد روگه هرگونه امید خود را به پیشرفت اصلاحات از سوی دولت پروس از دست دادند،

[90] P. Ricoeur, *De l'interprétation, essais sur Freund,* Paris, 1965, pp. 36-45.
V. A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion,* Cambridge University Press, 1997, p.1.
[91] Lowith , *op. cit.*, pp 117-118.

گفته‌ی او که «دیگر باید به راهی رادیکال گام نهاد» راهگشای مارکس جوان شد. سال ۱۸۴۳ برای هگلی‌های جوان سال مهمی بود، زیرا باید در برابر حملات ارتجاع مواضع خود را روشن می‌کردند.[۹۲]

هگلی‌های چپ خود از دو گروه شکل گرفته بودند. یکی را برونو بوئر و برخی از جوانان هوادارش در برلین پایه ریخته بودند. آن‌ها دیگر به این نتیجه رسیده بودند که باید ایدئالیسم مطلق هگلی را کنار گذاشت، و به راه ایدئالیسم سوبژکتیو شلینگ رفت که در آن جهان ابژکتیو نتیجه‌ی تلاش ذهنی دانسته نشود، اما خودآگاهی سوژه همچنان در مرکز بحث قرار گیرد. (م آ-۱۳۹:۴). بوئر در رساله‌ای در ۱۸۴۱ درباره‌ی هگل و اندیشه‌ی دین ستیزی از دو هگل یاد کرد، یکی فیلسوفی مسیحی که مدافع نظم موجود بود، و دیگری اندیشگری که راه را بر نقادی رادیکال نظم موجود و دین می‌گشود، و تحلیل اوضاع موجود را برای دگرگونی آن به پیش می‌برد. این تاویل از اندیشه‌ی هگل، مطلق را استعاره‌ای برای خودآگاهی انسانی می‌داند. به گمان بوئر باور هگل به جاودانگی روح معنایی زمینی و این جهانی داشت، و انتقادهای هگل به مفاهیمی چون «چیز در خود» کانتی و گوهر نشان می‌داد که او در راه انتقاد به مبانی متافیزیکی پیش رفته بود، و نمی‌پذیرفت که گوهر یا واقعیتی وجود داشته باشد که اساساً برای ذهن آدمی قابل فهم نباشد. در مرکز تاویل نواندیشانه‌ی بوئر از اندیشه‌ی هگل، تکیه بر مفهوم پدیدارشناسی قرار داشت که درواقع تاریخ را صورت‌های مختلف خودآگاهی انسانی معرفی می‌کرد. البته، بوئر برخلاف هگل فرجامی برای تاریخ قائل نمی‌شد، و می‌گفت که تاریخ جز رشته‌ی بی‌پایان صورت بندی‌های خودآگاهی نیست. هر صورت‌بندی بنا به تضادهای درونی‌اش راه را بر دیگری می‌گشاید. مبارزه برای آزادی سیاسی در آلمان فقط می‌تواند به صورت جنگ عقاید شروع شود. همان‌طور که زمانی نه چندان دور، روشنگران در حد آگاهی به مبارزه‌ای دامن زده بودند که موجب رشد فهم بشری از آزادی و در نتیجه پیشرفت تاریخ انسانی شده بود.

[92] M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, 1970.

این فلسفه‌ی ایدئالیستی تاریخ که بیشتر وام دار فیشته بود تا هگل، البته با پیش نهاده‌های ماتریالیستی و هرمنوتیک بدگمانی فویرباخ همخوان نبود، اما با بنیاد متافیزیکی اندیشه‌ی او می‌خواند. تاویل بوئر از خودآگاهی، راه را بر پژوهش و دقت نظر اجتماعی می‌بست، و روان‌شناسی را برجسته می‌کرد. دستاوردهای علم مدرن که در پژوهش‌ها و نوشته‌های گالیله، کوپرنیک، نیوتون شکل گرفتند، و به یاری آثار دکارت منش فلسفی نیز یافتند، سرمشق تازه‌ای را به جای سرمشق ارسطویی پیش کشیده و منجر به آن شدند که انسان به عنوان موضوع، یا سوژه‌ی دانا و شناسا، و موجودی اساساً اندیشگر و ذهن گرا مطرح شود. هستنده‌ای که می‌خواهد طبیعت را بشناسد و بر آن مسلط شود، و از آن بهره بردارد. پژوهش این هستنده البته ضروری و در اساس بررسی ذهن است. هیوم و متفکران سده‌ی هجدهم همچون هلوتیوس که می‌خواستند با روش‌های تجربی فیزیک در قلمرو علم انسان پژوهش کنند، از این علم روان‌شناسی ساختند و نه علمی اجتماعی. بحث از انسان‌شناسی و روان‌شناسی را هم کار فلسفه‌ی ذهن یا روح دانستند و نه کار فلسفه‌ی اجتماعی و سیاست. بوئر و فویرباخ که در زمینه‌ی سیاسی نمی‌توانستند از هگل پیش‌تر بروند، به مانعی اصلی یعنی پای بندی‌شان به انسان‌شناسی فلسفی و بنیاد متافیزیکی‌ای برمی‌خوردند که در آن ذهن و روان انسان برجسته می‌شد، و انسان راستینی که کار و عمل را پی می‌گیرد، در واقعیت زندگی تاریخی و اجتماعی خود از نظر دور می‌ماند.

این‌ها نکته‌هایی بود که هر دم برای مارکس جوان مهم‌تر می‌شد.[۹۳] او می‌دید که راهی جز این نیست که از مبانی متافیزیکی و انسان شناسانه‌ی ایدئالیسم فیشته‌ای بوئر، و از ماتریالیسم خشک، جزمی و طبیعت گرای فویرباخی دور شود. از خود می‌پرسید که باید در مقابل آن‌ها چه چیزی قرار دهد، و پاسخ را چنین می‌یافت: کار، تولید، کنش و فعالیت انسانی. باید فلسفه‌ای که بیانگر آن خیال پردازی‌های ایدئالیستی یا جزم گرایی ماتریالیستی بود کنار می‌رفت، و به جای آن کار انسان مطرح می‌شد. این‌سان مارکس، در همان نخستین آثار خود به این نتیجه رسید که فلسفه دیگر به کاری نمی‌آید. دیدگاه‌های فلسفی رایج دورانش تاویل‌هایی بیش

[94] J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1970.

نبودنـد، در برابر آن‌ها بایـد به عمل انسان توجه می‌کرد. انسان کنش‌گر زنده اسـت، امـا فلسفه مرده است.

۹. مرگ فلسفه

بحث از پایان یا مرگ فلسفه بحثـی نیست که فقط مارکس پیش کشیده باشد. در سده‌ی نوزدهم با پیشرفت‌های علمی، شهـرت پوزیتیویسـم که نیچه آن را پیروزی روش علمی بر علم خوانده بود، و پیدایش مفهوم امروزی «علوم انسانی» و به ویژه رشـد اقتصـاد، و مقبولیت برداشت‌های تکاملی از علوم انسانی که زیست‌شناسی مدرن را همچون الگویی بـرای دانایـی‌های انسانـی پیش مـی‌کشید، بحث از پایان فلسفـه آغـاز شد. بحثی که در سـده‌ی بیستـم میـان متـفکران اروپـای قاره‌ای ادامه یـافت، و هوسرل و به ویژه هیدگر درمورد آن نظرهای تازه‌ای را هم پیش کشیدند.

کارل کرش در کتـاب ***مارکسیسم و فلسفه*** نوشـته کـه مـارکس بـا توجـه بـه نسـبت دیالکتیـکی میان تکامل اندیشه و واقعیت، حساسیت زیادی نسبت به بحث پایان فلسـفه نشان داد، و مـوافقت خود را بـا آن بـحث اعلام کرد: «در جریان فعالیت‌های اجتماعی، تکامـل انقلابی بورژوازی، در نیمـه‌ی سده‌ی نوزدهـم نخست کند و سپس متوقف شد. ایـن فـراشد بیـان ایدئولـوژیک خود را در بـحث از زوال آشـکار، و سپس پایان تکامل فلسفه یافت، که تا به امروز نیز تاریخ نگاران بورژوا را به خود مشغول کرده است».[۹۴] به نظـر مـی‌رسد که در واگویـه‌ی بالا منـظور کرش از لفـظ فلسفـه آنچه مـا امروز فلسفه می‌خوانیم نبود، بل او علوم انسانی را نیز در این قلمرو جای داده بود. حدود پانزده سال پس از انتشار ***مارکسیسم و فلسفه***، کرش مساله را به معنایی کلی‌تر دنبال کرد و در کتابی با عنوان ***کارل مارکس*** نوشت که رشته‌ای از اندیشه‌ی بورژوایی که به بـحران، کندشدن روال تکاملـی، و سست شدن مبانی منطقی و استدلالی دچار آمد، اقتصاد سیاسی بود که مارکس از دهـه‌ی ۱۸۵۰ درمـورد موقعیت تاریخـی آن بحث کرده بـود، و همواره میان اقتصاد سیاسـی کلاسیک و اقتصـاد مبتذل و عامیـانه تفاوت قائل شده بود. اساس بحث مارکس در این مورد، به ویژه در مجلد سوم ***نظریه‌هـای ارزش افزونه*** یافتنی است. کرش نـوشت: «اقتصاد مبتـذل و عامیانه که مارکس بارها از آن یاد کرده، نمونه‌ای است از این

[۹۴] K. Korsch, *Marxism and Philosophy*, trans. F. Holliday, New York, 1970, pp. 40-41.

توقف اندیشه، همان‌طور که پایه‌گذاران اقتصاد جدید و مکتب‌های پیوسته به آن که معمولاً جامعه‌شناسی کلی یا صوری خوانده می‌شوند، با ادعای علم‌گرایی رها از بهره و ارزش، درواقع در صدد جاودانه نمایش دادن نظام اجتماعی کنونی هستند».[۹۵]

سال ۱۸٤۳، سال گسست قطعی مارکس از فلسفه و روی آوردن او به نظریه‌ی سیاسی است. نمونه‌ی آن در نامه‌های مشهورش به آرنولد روگه یافتنی است. نامه‌هایی که به مقصد نشریه‌ی «دویچه- فرانزوییش یاربوخر» فرستاده می‌شدند. در آن روزها، مارکس ناامید از وحدت بورژوازی با ارتجاع به سوی مواضع رادیکال سیاسی پیش می‌رفت. در مارس ۱۸٤۳ نوشت: «به تو اطمینان می‌دهم که اگر غرور ملی نداریم، با شرمساری ملی آشناییم... این هم مکاشفه‌ای است، هرچند به گونه‌ای منفی. دست‌کم یادمان‌می‌دهد تا پوچی ملت‌گرایی و سرشت ناهنجار دولت‌مان را بشناسیم، و از شرم چهره پنهان کنیم... شرم گونه‌ای خشم علیه خویشتن است، و هرگاه تمامی یک ملت شرمنده شوند، به سان شیری واپس می‌کشند تا جهش خود را به جلو آغاز کنند» (ن آ:۲۰۰ -۱۹۹، م آ-۳:۱۳۳). هنوز، سخن از تمامی ملت است، و نه از طبقه‌ای خاص، هنوز رسالت «ما» یعنی روشنفکران مطرح است که چیزی جز اصلاح آگاهی توده‌ها دانسته نمی‌شود. اما خود روشنفکران دیگر نمی‌توانند امیدی به مباحث فلسفی ببندند و باید به تحلیل از واقعیت‌های مشخص اجتماعی روی آورند. در نامه‌ی سپتامبر ۱۸٤۳ می‌خوانیم: «ما به جزم جهانی نو را پیش‌بینی نمی‌کنیم، بلکه آن را از راه نقد جهان کهنه خواهیم یافت» (ه ج:۳۳۳، م آ-۳:۱٤۲). مارکس نوشت که تاکنون فیلسوفان حل تمامی معماها را در میزک اتاق‌های کارشان خفته دانسته‌اند، و فلسفه خود را دنیایی بسته ساخته است، به سودای یافتن پاسخ‌های جاودانی به پرسش‌های بنیادین. اما، با «ما» نیست که «پاسخ‌های سرمدی» ارائه کنیم. ما فقط می‌توانیم نقد بی‌محابا و بی‌رحمانه از هرچیز را آغاز کنیم. ما پرچمی جزمی بالا نمی‌بریم، بل می‌خواهیم «حقیقت اجتماعی» را بشناسیم و دگرگون کنیم. باید دولت را همچون بیان تمامی مبارزه‌ها، نیازها و حقیقت‌های اجتماعی بشناسیم. پس: «هیچ چیز نقد ما را از این که نقد سیاست باشد، شرکت در سیاست، درگیری در مبارزه‌های عملی، و این همان گردی با آن‌ها باشد، جلوگیری نمی‌کند». این کلید فهم مارکس از «سنجش خرد سیاسی» است. ملاک این

[95] K. Korsch, *Karl Marx*, New York, 1963, p. 45.

داوری و نقادی هیچ نیست مگر عمل. او تاکید می‌کند که به جای ارائه‌ی شعار راستین پیکار به کارگران باید اجازه داد تا خود آنان کار را پیش ببرند. روشنفکران فقط ضرورت پیکار و تداوم آن را تبلیغ می‌کنند. «ما فقط به شما نشان می‌دهیم که چرا به راستی می‌جنگید، و آگاهی چیزی است که باید به چنگ آورید ـ چه بخواهید، چه نخواهید» (ه ج:۳۳۵ -۳۳٤، م آ-۳:۱٤٤)

در نامه‌های مارکس به روگه، می‌بینیم که او از دنیایی که کاملا «غیر انسانی» یاد می‌کند. در آثار جوانی مارکس، رویارویی انسانی/غیر انسانی بسیار مهم است. دمکراسی انسانی است و دولت استبدادی غیر انسانی. این تاکید بر منش انسانی دیدگاه نو، خود یکی از میراث‌های سخن روشنگری و انسان‌گرایی رادیکالی است که به ویژه در نوشته‌های هگلی‌های جوان و فویرباخ یافتنی بوده است.[۹۶] چند سال بعد در ***ایدئولوژی آلمانی*** مارکس به این شیوه‌ی نگاه به مسائل و برجسته کردن انسان‌گرایی بدورد گفت، و حضور آن را در نوشته‌های اشتیرنر و بوئر به باد انتقاد گرفت. در نوشته‌های سال ۱۸٤۳ مارکس می‌خوانیم که فلسفه فقط از طریق انحلال خود به عنوان فلسفه می‌تواند تحقق و فعلیت یابد. به عهده‌ی فلسفه نیست که جهان را بنا به تصویری که می‌آفریند دگرگون کند، در عمل دگرگونی جهان است که ضرورت خود فلسفه حذف می‌شود. می‌بینیم که در آثار مارکس، به تدریج آن احترام گذاشتن به فلسفه که منش برجسته‌ی آثار هگل بود، محو می‌شود و نقش والایی که به فلسفه نسبت داده شده بود، تا حد انحلال آن کاهش می‌یابد. هرچه پایه‌های نگرش ماتریالیستی به تاریخ در اندیشه‌ی مارکس مبنای محکم تری یافت، نظر او درمورد ضرورت محو فلسفه، و مهمتر درمورد ناتوانی خرد سیاسی در حل مشکل اجتماعی، و فهم دوران و ارائه‌ی راه حل محکم‌تر شد.

از میانه‌ی سال ۱۸٤٤ مارکس بنا به برداشتی که در آغاز شکل‌گیری‌اش تاویل و تعمیمی بود از دیدگاه فویرباخ درباره‌ی دین، و گسترش آن به قلمرو فلسفه، نوشت که این شاخه از دانایی انسانی بازتاب موقعیت‌های راستین به صورتی باژگونه در قلمرو

[۹۶] در این مورد، و بسیاری از مطالب این فصل بنگرید به کتاب زیر که بیش از سی سال هنوز آن را کهنه نکرده است و همچنان یکی از بهترین کتابها درباره‌ی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مارکس و به ویژه مارکس جوان محسوب می‌شود.

S. Avineri, *The Social and Polotical Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968.

آگاهی آدمی است. بیانی بیگانه از واقعیت و فهمی گیج و مبهم از مناسبات شیی‌واره‌ای است که خود در جهان راستین شکل می‌گیرند. فلسفه درواقع گونه‌ای ایدئولوژی است که می‌باید در مقابل کنش واقعی، و دانایی علمی حاصل از آن، یعنی در برابر علوم تجربی رو به رشد، علومی که از پژوهش مناسبات واقعی و به راستی موجود نتیجه می‌شوند، کنار برود. فلسفه باید کنار گذاشته شود چون مهمترین آموزه‌هایش فقط در کنش راستین تحقق می‌یابند: «باید از فراز سر فلسفه جهش کرد و خود را مثل یک آدم درست و حسابی مشغول بررسی فعلیت و واقعیت کرد» (م آ-٥:٢٣٦). این رویکرد تاحدود زیادی در حکم همراهی است با روحیه‌ی پوزیتیویستی‌ای که ما امروز آن را با نام اگوست کنت همراه می‌دانیم. بسیاری از عبارت‌های ***ایدئولوژی آلمانی*** بر ضرورت بررسی‌های علمی و واقع گرایانه و عینی گرایانه در برابر احکام تجریدی فلسفه تاکید دارند، و دو نویسنده آن کتاب از تکرار این یادآوری خسته نمی‌شوند که فلسفه دیگر ضرورت مطلق خود را از دست داده، و به عنوان لذتی نظری بی‌اهمیت شده، و همچنان محصور به اتاق‌های کار فیلسوفان مانده، در حالی که بیرون این اتاق‌ها کارگران در جهان واقعی بنا به ضرورت‌ها به عمل روی می‌آورند، و هیچ شکل بیان نظری راهگشای راه و آینده‌ی آنان نمی‌تواند باشد. آرزویی همچون خواب و خیال شیلر و لسینگ که فیلسوف بتواند «روح انسانیت را پرورش دهد»، همچون ستایش «فیلسوفان» روشنگری از فلسفه، در عمل بی‌حاصل خواهد ماند.

مارکس می‌نوشت که عناصر رادیکال نیز هرگاه ندانند که فلسفه در کنش انقلابی محو خواهد شد، در تار و پود فلسفه گرفتار می‌آیند. به نظر او باید این نکته را درک کرد، و در ترویج آن کوشید که ازطریق تجربه‌ی عملی و فقط از این طریق است که نیروی راستین از میان برنده‌ی سرمایه‌داری می‌تواند جامعه‌ای بی‌طبقه را برپا کند. مارکس به ویژه در مخالفت با «سوسیالیست‌های واقعی» (نام دسته‌ای از رادیکال‌های آلمانی دوران اش) که سوسیالیسم را آیینی اخلاقی می‌شناختند که در فلسفه و به یاری فلسفه فعلیت می‌یابد، بر ضرورت کامل نقادی جامعه‌ی موجود، بر اساس نگرشی که از فلسفه فراتر برود، تاکید می‌کرد، و می‌نوشت: «کمونیسم آن جنبش واقعی‌ای است که وضعیت کنونی چیزها را ***محو می‌کند***» (م آ-٥:٥٦)، و فلسفه جز خیال پردازی ناراست و غیر ضروری هیچ نیست: «فلسفه و پژوهش جهان واقعی همان رابطه‌ای را با هم دارند

که استمناء با عشق واقعی جنسی دارد» (م آ–۵:۲۳۶). چنین عبارت‌هایی به خوبی نشان می‌دهند که مارکس می‌خواست تا در برابر «خیال پردازی‌های فلسفی» عنصر دیگر و تازه‌ای را قرار دهد، یعنی بصیرتی ناشی از تجربه‌ی عملی و توجه عملی به «افراد واقعی، فعالیت‌های آنان و شرایط مادی زندگی‌شان، که می‌توانند با همان دقتی که در علوم تجربی رایج است بازشناخته شوند» (م آ–۵:۳۱).

این تاکید بر منش تجربی، خود ناشی از تجربه‌ی ناب نبود. نه فقط به این دلیل که مارکس و انگلس به طبقات محروم جامعه تعلق نداشتند، و در میان آنان به بار نیامده بودند، بل حتی از دیدگاه ناب نظری نیز. اشارات به عمل، در نخستین آثار هرچند مدام بیشتر و پر رنگ‌تر می‌شوند، سرانجام اشاراتی به یک واژه، و حتی به یک استعاره بیش نیستند. هنوز هیچ تحلیلی از راهکارهای مبارزاتی و عملی در آن آثار یافت نمی‌شود. بیشتر در بیان، به یاری روش‌های بیان مجازی شکل گرفته‌اند، و نه در واقعیت، و فعالیت ناب انسانی. مارکس و انگلس لفظ فعلیت و کنش و پراکسیس را همچون مفاهیمی که در نهایت فلسفی است، به کار می‌بردند. زمانی که آن‌ها در ***ایدئولوژی آلمانی*** اعلام می‌کردند که «پیش نهاده‌هایی که ما از آن‌ها آغاز می‌کنیم دل بخواهی و جزمی نیستند، بل پیشنهاده‌هایی واقعی‌اند که تجرید از آن‌ها فقط می‌تواند در تخیل صورت پذیرد. آن‌ها افراد واقعی، فعالیت‌ها و شرایط مادی زندگی‌شان هستند، هم آن شرایطی که خود را در دل آن‌ها می‌یابند و هم آن‌ها که به دلیل فعالیت‌شان ایجاد می‌شوند. این پیش نهاده‌ها، درنتیجه می‌توانند از طریقی کاملاً تجربی اثبات شوند» (م آ–۵:۳۱)، و می‌افزودند: «نخستین پیش نهاده‌ی تمامی تاریخ البته وجود افراد زنده‌ی انسان است. این گونه، نخستین واقعیتی که برقرار می‌شود شکل‌یابی جسمانی این افراد و رابطه‌ی متعاقب آن با بقیه‌ی طبیعت است»، هنوز از واقعیت و انسان به صورت اموری فلسفی حرف می‌زدند.[۹۷]

مارکس آنچه را که پس از او به «ماتریالیسم تاریخی» مشهور شد، به طور مستقیم از واقعیت‌های مادی استنتاج نکرد، همان‌طور که نیوتون قانون جاذبه‌ی عمومی را از فقط از استنتاجی ناشی از تجربه‌ی عملی صرف به دست نیاورد. در هردو مورد، نظریه‌ها، پیش‌فهم‌ها، یعنی تاویل‌های گذشته از واقعیت، به عنوان بنیاد تجربه‌ی عملی به کار

[97] D. Sayers, *Marx's Method*, Hassocks, 1979.

رفتند. مکاشفه‌های ناشی از تجربه‌ی عملی ناچار با مبانی نظری به رویارویی فلسفی، و به سنجش و انتقاد کشیده شدند. تجربه‌ی عملی نظریه‌ها را دنبال می‌کند، و مبانی مفهومی را می‌سنجد، نه این که صرفاً به گونه‌ای یک جانبه سازنده‌ی آن‌ها باشد. اگر هم بگوییم که دانسته‌های نظری و فلسفی پیشین خود محصول تجربه‌هایی عملی‌اند (گفته‌ای که خود جز فرضی نظری و فلسفی نیست)، باز باید به تاکید گفت که حتی اگر چنین باشد، ما امروز با نظریه‌های بازمانده روبروییم، و نه با عمل و فعالیت‌هایی که دیگر نشانی از آن‌ها باقی نیست، مگر در همین نظریه‌ها و سنت‌ها. این سان مارکس در انکار فلسفه، و با بی‌توجهی به تاویل‌های موجود، و دانسته‌ها و پیش فهم‌ها و سنت‌ها، و در یک کلام با بی‌اعتنایی به خرد فلسفی، به همان ورطه‌ی ماتریالیسم خشک و جزمی‌ای در غلطیده که فویرباخ را از آن برحذر می‌داشت.

نکته هیچ جا چنان کامل دانسته نمی‌شود که در توجه به نهاده‌ی یازدهم یعنی واپسین نهاده، از رشته نهاده‌هایی که مارکس در انتقاد به فویرباخ نوشته بود. این عبارت که یکی از مشهورترین گزین‌گویه‌های مارکس، و بل تاریخ فلسفه است، در نخستین متنی که مارکس در بهار سال ۱۸۴۵ نوشت، چنین آمده است: «فیلسوفان، فقط جهان را به راه‌های گوناگون **تاویل** کرده‌اند، مساله بر سر **دگرگون** کردن آن است» (م آ-۵:۵)، و در نسخه‌ای که انگلس چهل و سه سال بعد یعنی در ۱۸۸۸ به عنوان پیوست کتاب ***لودویک فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی*** در اشتوتگارت منتشر کرد، فقط یک لفظ «ولی» به آن افزوده شد، که البته در معنا تفاوتی نمی‌دهد: «فیلسوفان، فقط جهان را به راه‌های گوناگون تاویل کرده‌اند، ولی مساله بر سر دگرگون کردن آن است» (م آ-۸:۵). مارکس اینجا تاویل فلسفی را از عمل و دگرگونی جهان جدا کرده، که کار درستی نیست. هر تاویل فلسفی گونه‌ای دگرگونی در فهم انسان از جهان است، و می‌تواند موجب دگرگونی‌های عملی یا به لفظ محبوب مارکس «دگرگونی‌های واقعی» بشود. هر دگرگونی جهان هم در نهایت از گونه‌ای تاویل از جهان خبر می‌دهد. این نکته‌ها برای اهل هرمنوتیک، امروز پیش پاافتاده و بسیار روشن و ساده‌اند. اما مارکس بی‌اعتنا به هرمنوتیک فلسفی، از عمل دگرگونی جهان دفاع کرده است، آن هم در متنی فلسفی! اگر به راستی مساله فقط به درگیری عملی در پیکار طبقاتی خلاصه شود، و هیچ نیازی به فهم و درواقع تاویل تازه نباشد، تکلیف آن همه تاکید مارکس بر این که پرولتاریا نیازمند نظریه‌ی انقلابی است چه می‌شود؟ چه بر سر آن نظریه‌ای می‌رود که به

گفته‌ی پیشین مارکس چون به میان توده‌ها می‌رود تبدیل به نیرویی مادی می‌شود؟ اگر هم بگوییم که از نظر نویسنده‌ی «نهاده‌ها» پرولتاریا نیازمند «علم» است و نه فلسفه، این مشکل پیش می‌آید که مگر دانسته‌های علمی، یعنی بیان نظری تجربه‌های علمی، خود تاویل‌هایی از جهان و ابژه‌ها نیستند؟ مگر می‌شود به دیدگاهی علمی یا نتایجی علمی رها از نظریه‌ای علمی دست یافت؟

عبارت مارکس مهمل است، و جز بیانی ادبی که تا حدود زیادی تحریک آمیز و شعارگونه است، و فقط می‌کوشد تا اهمیت درگیری در عمل را روشن کند، اما به بهای بی‌اعتبار کردن نظریه و فلسفه، هیچ نیست، و معنایی ندارد. این عبارت، گفته‌ی کسی است که خود در سال‌های باقی مانده‌ی زندگی‌اش، هزاران صفحه در طرح نظریه‌های تازه‌ی اجتماعی و اقتصادی نوشت، و درباره‌ی نظریه‌های موجود نظرهای انتقادی داد، و تاویل‌هایی تازه از جهان ارائه کرد، و در موازنه‌ی میان فعالیت عملی انقلابی و فعالیت نظری در طول زندگی‌اش، آشکارا وزنه‌ی کار نظری بسیار سنگین‌تر بود، تا آنجا که به گمان پیروان راست کیش‌اش که به او چونان پیامبری می‌نگریستند، «بزرگترین نظریه پرداز سوسیالیسم» جلوه کرد. مخالفت مارکس با فلسفه، و بیان نظری تجربه‌ها، چنان که در نهاده‌های انتقاد به فویرباخ، *ایدئولوژی آلمانی* آمده، بیان‌گر ذهنی پیشرفته نیست که به ابتدایی‌ترین پیش نهاده‌های هرمنوتیک فلسفی، یا ساده‌ترین اصول شناخت‌شناسی توجه کند. نهاده‌ی یازدهم، در بهترین حالت نمایانگر تلاش متفکری است که به بهای بی‌اعتبار کردن فعالیت نظری به ستایش از عمل، آن هم در متنی نظری، می‌پردازد.

در کار مارکس، نگرش ماتریالیستی به تاریخ، رهیافت ماتریالیستی به جهان و از جمله به تاریخ اندیشه‌ها («نقادی ایدئولوژی‌ها»)، و نیز نگرش ماتریالیستی به دیالکتیک، همه صرفاً از راه دقت فلسفی، با انتقاد فلسفی از هگل، فویرباخ، و هگلی‌های چپ شکل گرفته‌اند. در دهه‌های بعد مطالعه‌ی پیگیر مارکس در آثار اقتصاددانان کلاسیک و اقتصاد دانان دورانش در دستیابی به نتایج و تعمیم‌های نظری پیش نهاده‌های آنچه پس از مرگ او به شکل ساده‌اندیشانه و نادرستی «ماتریالیسم تاریخی» خوانده شد، موثر بود. تاکید مارکس بر شرایط راستین و عملی خود بیرون خواست و اشتیاق او، بیان یک نظریه‌ی متافیزیکی به یک معنا تازه است. این نظریه‌ی متافیزیکی درباره‌ی انسان، نوعی پیش نهاده‌ها و پیش شرط‌های نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت انسان و درواقع انسان شناسی‌ای متافیزیکی را به دنبال دارد، و به هیچ وجه نمی‌توانیم که خود آن را فقط

محصول عمل بدانیم. خود اصطلاح «پیش نهاده‌های راستین» که مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** مدام از آن‌ها بحث کرده، مگر چیزی جز نظر فلسفی است؟ به هررو نمی‌توان نظریه‌ی مارکس را ذات بررسی علمی، یا حتی محصول مستقیم و بی‌میانجی عمل، دانست. اکنون، می‌پرسیم که چرا زمانی که مارکس، پس از شکست انقلاب ۱۸٤۸ در لندن مستقر شد و به بررسی اقتصاد سیاسی روی آورد، و از آن به عنوان «پژوهش‌های اقتصادی» یاد کرد (که به یقین عمل ناب نبود) نیازمند هگل و سخن فلسفی شد؟ ***گروندریسه*** هگل‌گراترین اثری است که تا به امروز در قلمرو اقتصاد سیاسی نوشته شده است.[۹۸] آلتوسر که از «گسست شناخت شناسانه»ی مارکس یاد می‌کرد، و مدعی بود که کشف کرده که با پیدایش «ماتریالیسم تاریخی» در ***ایدئولوژی آلمانی*** و در نهاده‌های انتقاد به فویرباخ، مارکس از انسان‌شناسی فلسفی جدا شده و گام به قلمرو علم نهاده، باید می‌دید که در ***ایدئولوژی آلمانی*** نیز ما پی‌درپی به ابهام‌هایی مفهومی برمی‌خوریم. خاصه آنجا که مناسبات اجتماعی با مناسبات فنی تولید درهم می‌شوند.[۹۹] نه در این متن، و نه در مجلد نخست ***سرمایه*** که خود مارکس آن را برای چاپ آماده کرد، او از سخن فلسفی جدا نشده است. فصل نخست ***سرمایه***، نه فقط فلسفی که بی‌پرده‌پوشی هگل گرایانه است. بحث از بت‌وارگی کالاها، ورود سخن صریح فلسفی به قلمرو اقتصاد سیاسی است.

به نظر مارکس نقش ویژه‌ی نظریه‌ی اجتماعی فهم جامعه به مثابه‌ی یک کل است. او میان جامعه‌های متفاوت تفاوت قائل می‌شد، و می‌کوشید تا پس از قیاس تحلیل‌های جوامع گوناگون، نتایج نظری کلی‌ای هم از این تفاوت‌ها به دست آورد. در این میان جامعه‌ی‌مدرن یا جامعه‌ی سرمایه‌داری از نظر او اهمیت ویژه‌ای داشت.تحلیل این وجه تولید، مناسبات تولیدی سرمایه‌داری، و شکل‌های ارتباطی(Verkehrsverhältnisse) مرتبط به این مناسبات، کلیدی برای فهم انواع ساده‌تر و از نظر تاریخی پیشینی جوامع نیز به دست می‌دهد. همان‌طور که مارکس در پیشگفتار به نخستین چاپ ***سرمایه*** نوشته که تحلیل سرمایه‌داری انگلستان برای آلمانی‌ها سودمند است، چون درواقع می‌توان به آن‌ها

[98] R. Rosdolsky, *The Making of Marx's "*Capital", trans. P. Burgess, London, 1977.

A. Negri, *Marx Beyond Marx,* trans.H. Cleaver and others, New York, 1991.

[99] G. Therborn, *Science, Class, Society,* London, 1976, pp. 355-377.

G. Labica, *Marxism and the Status of Philosophy,* London, 1980.

گفت که این آینده‌ی توست که حکایت می‌کنم (س پ-۱:۹۰). و «کشوری که از نظر صنعتی پیشرفته‌تر است، به کشوری که کمتر تکامل یافته، صرفاً تصویری از آینده‌ی آن را نشان می‌دهد» (س پ-۱:۹۱).

۱۰. مفهوم نقادی

در رساله‌ی پایان‌نامه‌ی تحصیلی مارکس که در مورد تفاوت میان فلسفه‌ی طبیعت دمکریتوس‌و اپیکور است،یاداشتی دربردارنده‌ی نکته‌ی‌مهمی‌آمده است: (م آ-۱:۸٦-۸٤). این نکته تاکید نویسنده‌ی جوان است بر اهمیت فهم گوهر انتقادی کار فلسفی. مارکس متاثر از هگل، نوشته که نقد درواقع تحقق فلسفه است. گویا مقصود او از تحقق، فراتر از گفته‌های هگل می‌رود، و وابستگی اندیشه به عمل است. مساله بر سر پراکسیس انسانی است و غرض از پراکسیس هم نه کنش فردی و اخلاقی، بل کنش جمعی و عمل دگرگون کننده‌ای است که در اساس خود منش اجتماعی و تاریخی دارد: «پراکسیس فلسفه، خود نظری است... همین که جهان فلسفی گردد، فلسفه نیز جهانی می‌شود، و تحقق آن، همان از میان رفتن آن می‌شود» (م آ-۱:۸۵). فلسفه، در پیکر امری انتقادی و عملی جلوه‌گر می‌شود. مارکس می‌خواست به نقادی منش اصیل فلسفی ببخشد، و درواقع ثابت کند که فلسفه جدا از کنش نقادانه نیست. نکته‌ی جالب، مخالفت مارکس است با انتقاد اخلاقی از پدیدارها و مسائل اجتماعی. شش سال بعد، در اکتبر ۱۸٤۷، مارکس که دیگر ماتریالیست و گریزان از خرد ناب فلسفی بود، در رشته مقاله‌های «انتقاد اخلاقی و اخلاق انتقادی» که پاسخ به مباحث کارل‌هاینزن علیه کمونیست‌ها بود، نکته را به همین شکل، و خوانا با یادداشت موردنظر در رساله‌ی پایان نامه‌اش، مطرح کرد، و نوشت که انتقاد صرفاً «رد کردن و نپذیرفتن نیست»، بل کنشی است که باید در قلمرو تاریخ جای گیرد، و به کنش فعال انسانی تبدیل شود (م آ ٦:۳۱۷). انتقاد صرفا امری سیاسی هم نیست، بل باید منش اجتماعی یابد: «مناسبات سیاسی انسان‌ها، البته، اجتماعی است، روابطی اجتماعی است، همچون تمامی روابط میان انسان‌ها. همه‌ی مسائلی که مربوط به مناسبات انسان‌ها با یکدیگر بشوند، در نتیجه مسائلی اجتماعی نیز هستند» (م آ-٦:۳۲۱). رساله‌ی پایان نامه‌ی مارکس در مورد فلسفه‌ی یونانی پس از ارسطوست. او (چه بسا به عمد) دوره‌ای را برگزیده بود که فلسفه گرفتار بحران جدی‌ای دچار شده بود، درست همانند موقعیتی که پس از هگل

یافته بود. در عین حال این هردو، دوره‌هایی هستند که اندیشه‌ی فلسفی به نام نقادی فلسفی، درواقع نقادی اجتماعی را رها کرده بود. مارکس، می‌کوشید تا نسبت میان گوهر تعقل فلسفی، اندیشه‌ی انتقادی، و بحران را برجسته کند.

مارکس در نامه به روگه و دیگر نوشته‌هایی که بلافاصله پس از رساله‌ی پایان نامه‌ی خود نوشت، انتقاد را همان روشنگری (Klarmachen) معرفی کرد. او نوشت که جزم‌گرایان توانایی آن را ندارند که وظایف خود را برای خویش روشن کنند. «اصلاح آگاهی‌ها» یعنی اندیشه بتواند شرایط تحقق خود را بر خویش روشن کند. اندیشه‌ی رازآمیز همواره تاریک و ناروشن (Unklaren) است. فلسفه، فهم دوران و خواست این فهم، یعنی خواست روشن کردن (Erklären) دوران بر خویش است. انتقاد، از نگاه مارکس جوان عملی است که از رشته دانسته‌های پیشینی نتیجه می‌شود. ما گفته‌ای، برداشتی، تاویلی، شناختی، اثری یا باوری را انتقاد می‌کنیم، یعنی آن‌ها را با مواردی از پیش دانسته که به شکلی موجودند می‌سنجیم، و ارزش آن‌ها را تعیین می‌کنیم. برای این کار نیازمند یک ملاک هستیم. هنجاری که از اعتبار پیش‌تر تصدیق شده‌ی باور یا دانسته‌ای نتیجه شود. این رشته‌ی مداوم دانایی است که هیچ جا بهتر از آنجا دانسته نمی‌شود که ما ملاک کنش انسانی را به میان آوریم. در عرصه‌ی عمل و تعامل اجتماعی است که این رشته‌ی سنجش پذیری متن و دانسته‌های پیشینی آشکار می‌شود. اما به گمان مارکس، برای این سنجش خود کنش، ملاک نهایی نیست. در نتیجه، او نیازمند حقیقت می‌شود. عاملی برتر و فراتر از تاریخ که همچون همخوانی گزاره با امرواقع، مطرح باشد. پس زمانی که او در رساله‌ی پایان نامه‌ی تحصیلی‌اش می‌نویسد که نقد، کنش فلسفه است که متوجه خارج از خود شده باشد، و عمل فلسفی را کنش فلسفه که متوجه خود فلسفه شده باشد، می‌نامد (م آ-۱:۸۷-۸٤)، درواقع به مفهوم حقیقت خارج از فراشد کنش و فکر هم باور دارد، و این به معنای باور اوست به بنیادی متافیزیکی، و هدفی که در برابر فراشد تاریخ، فکر فلسفی، و رشته کنش‌های انسانی قرار دارد. البته نوآوری مارکس اینجا چنین جلوه می‌کند که فلسفه در نهایت نتیجه‌ی طرح و برنامه‌ای انتقادی دانسته می‌شود، ولی نباید از یاد ببریم که این نوآوری در چارچوب نگرشی متافیزیکی ممکن شده است.

چارلز تیلور نوشته که مارکس به استانده‌ی معیّن ارزشی (در حد ارزش‌های اجتماعی) باور داشت، یعنی شماری از ارزش‌ها را برتر از شماری دیگر از ارزش‌ها

می‌دید. بنیاد این استانده‌ی ارزشی مارکس، در مفهومی فرجام شناسانه از سرشت انسانی نهفته بود. به نظر مارکس مرحله‌ای از شکل جامعه برتر از مرحله‌ای دیگر است، زیرا دربردارنده‌ی تحقق بیشتری از اهداف انسانی است.[۱۰۰] نقادی مارکس این‌سان به مفهوم او از استانده‌ی ارزشی گره می‌خورد و انتقادی است براساس ملاک. چنین شیوه‌ی نگرش انتقادی ناگزیر اقتدارگراست، چرا که برخی از داوری‌ها را نزدیک‌تر به حقیقت می‌یابد، و برخی را دورتر به آن معرفی می‌کند. از این رو، اگر ژرف‌تر به برداشت مارکس از انتقاد دقت کنیم، متوجه می‌شویم که نقادی مورد نظر او در اساس با برداشت روشنگری از نقادی خواناست، و نوآوری‌های او چندان پیش نمی‌روند، و ریشه‌ای یا رادیکال نیستند. مارکس نیز باور دارد که به تدریج دانسته‌های پیشین کمال می‌یابند، و دقیق می‌شوند، مدام بر حجم دانسته‌های انسانی افزوده می‌شود و عقل آدمی به گونه‌ای زمان‌مند و تاریخی در حال تکامل است، یعنی کامل‌تر کار می‌کند. از نظر او پایگانی ارزشی ترسیم می‌شود که بر تارک آن دانایی علمی انسان مدرن قرار دارد و در قاعده‌اش انواع شکل‌های بیگانه‌ی آگاهی، همچون دین، جای گرفته‌اند. هرکس که به چنین پایگانی باور بیاورد، به ناچار مسیری خطی از تکامل و تاریخ را هم قبول می‌کند. انگار عقاید پیشین، به صورت ساخته و پرداخته، جایی همچون بایگانی‌ای، قرار گرفته‌اند، تا ما در صورت نیاز به آن‌ها مراجعه کنیم، و صرفاً آن‌ها را به کار ببریم. چنین برداشتی اهمیت بیان و زبان را منکر می‌شود، یا از یاد می‌برد که هر آنچه از دانسته‌های پیشین بیان می‌شود، دیگر امروزی است و همین که بیان می‌شود منش پیشینی خود را از دست می‌دهد. اندیشه‌هایی که ما متعلق به گذشته‌شان می‌پنداریم، چون به زبان می‌آیند و بیان می‌شوند، ساخته و پرداخته‌ی این لحظه‌اند، یعنی امروزی می‌شوند. چنین نیست که از صندوقی اسرارآمیز بیرون کشیده شوند و به کار آیند، برعکس، ابداع می‌شوند. رابطه‌ی تاویل ما از دانسته‌های پیشین و تاویل کنونی به این اعتبار غیرنقادانه است. همواره پیش فهم‌هایند که حدود فهم را تعیین می‌کنند، و نتایج را به سان افقی از احتمالات در پی دارند. باید گفت که نقادی از اینجا آغاز نمی‌شود. نقادی از منش جمعی کار فکری، یعنی از رویارویی تاویل‌های مختلف، پدید می‌آید. این حکم هرمنوتیک مدرن نشان

[100] C. Taylor, "Marxism and Empiricism", in: B. Williams and A. Montefiore eds, *British Analytical Philosophy*, London, 1966. P.244.

می‌دهد که متفکرانی چون مارکس که ملاک‌هایی چون کنش انسانی، تاریخ و سرشت اجتماعی آدمی را که ملاک‌هایی به نسبت پیشرفته‌اند، مطرح می‌کنند، باز در بند تاویل فردی باقی می‌مانند و به قلمرو بحث از اختلاف تاویل‌ها راه نمی‌برند.

چون ریشه‌ی نقادی مارکس را در نوشته‌های روشنگران بیابیم، متوجه می‌شویم که برداشت کانت از نقادی نیز چندان دور از فهم مارکس نبود.[۱۰۱] کانت به جستجوی آن نوع از فلسفه برآمد که شکل‌اش آزمون نقادانه‌ی اعتبار و درستی خود آن باشد. فلسفه‌ی جزمی‌ای که کانت با آن سر جنگ داشت، پیشاپیش توانایی خرد را در بیان ملاک‌ها و هنجارهای حقیقت، و درستی حکم‌ها، فرض می‌گرفت. اما، فلسفه‌ی انتقادی کانت درست همین توانایی را زیر سئوال می‌برد. هگل نیز از همین مبنای انتقادی آغاز می‌کرد، فقط این فراشد زیرسئوال بردن را فراشدی دیالکتیکی و تاریخی می‌دانست.[۱۰۲] دیالکتیک، اینجا، به معنای آن طریقی معرفی می‌شود که دانایی از راه تعمق و بازنگری در معنای دستاوردهای موجود پیش برود، و درنتیجه آن‌ها را دگرگون کند. شاید بتوان گفت که اینجا باید، دانایی نوعی تصحیح مداوم و پیش رونده باشد. دیالکتیک بازنگری نقادانه‌ی آگاهی توسط خودآگاهی است، حرکت مداومی است تا آنچه حقیقت دانسته شده نفی شود، و حقیقت تازه‌ای جای آن را بگیرد. اما مسیر این حقیقت‌های ساخته شده، حقیقت به معنای مطلق است. یعنی هگل نیز از شر برداشت متافیزیکی از حقیقت گریز نداشت.

از نظر روشنگران نقادی رابطه‌ی فلسفه بود با موضوع‌های مورد بررسی آن. از نظر کانت نقادی نسبت فلسفه بود با خود آن. دیالکتیک هگل نیز در حکم تدقیق همین نکته‌ی کانتی بود. برای او دیالکتیک همان aufhebung یا نفی و تعالی‌ای بود که با یکدیگر همراه می‌شوند. اندیشه، واقعیت را نفی می‌کند، و در همین حال آن را تعالی می‌دهد، و کامل می‌کند. در غیر- حقیقت عناصری از حقیقت را می‌جوید.[۱۰۳] تضاد امری واقعی و اثباتی است، بدفهمی‌ای در ذهن نیست. در نتیجه، در عمل، نفی عوامل متضاد که هریک دیگری را نفی می‌کنند، و در جریان نفی هر امر اثباتی، به طور دائم رگه‌هایی از

[101] E, Renault, *Marxet l'idée de critique*, Paris, 1995.

[102] G.W. F. Hegel, *L'essence de la critique philosophique*, trans. B. Fauquet, Paris, 1972.

[103] G.W. F. Hegel, *Ecyclopaedia of the Philosophical Sciences, Logic*, trans. W. Wallace. Oxford, 1975, pp. 113-119.

حقیقت کشف می‌شود. این‌سان، هگلی‌های جوان توانستند که فلسفه و نقادی را به یک معنا بیاورند. آن‌ها دیالکتیک را همین یکی شدن شناختند، برای آن منش تاریخی قائل شدند، و به طورخاص آن را در «نقادی سیاسی» آزمودند. مارکس و هگلی‌های جوان، خط تاکید را زیر نفی و انحلال می‌کشیدند. آنان می‌کوشیدند تا عنصر دیگر aufhebung یعنی تعالی دادن (و درنتیجه حفظ کردن برخی از عناصر) را به معنایی جدیدتر، و کمتر محافظه کارانه، پیش کشند. آنان از «نقد رادیکال» (اصطلاح محبوب‌شان) مفاهیمی چون «نفی کامل»، «انکار مطلق» و «گذشتن بی‌بروبرگرد» را پیش می‌کشیدند. این همه را در جریان تکامل اجتماعی و سیاسی، ساده‌تر می‌دیدند و می‌یافتند. اگوست سیزکفسکی می‌گفت که تاریخ یک «میکروسکپ» نیست که به یاری آن یک برهه به طور کامل بزرگ نمایی و بازشناخته شود، بل یک «تلسکوپ» است که با آن کل چشم انداز یا تمامی واقعیت دیده و شناخته می‌شود.[۱۰٤]

تمامی هگلی‌های جوان ملاک کنش را برجسته نمی‌کردند. بیشترشان تاریخ را به روش هگل پیشرفت مداوم روح و خرد می‌دیدند که به سوی سامان نظام‌مند اجتماعی پیش می‌رود، و «اصل آزادی» این سامان یابی را تعیین می‌کند. روح به صورتی دیالکتیکی پیش می‌رود، و در هر مرحله تضادهای میان عناصر بخردانه و نابخردانه را حل می‌کند. برای نمونه، در آلمان دهه‌ی ۱۸٤۰ عناصری چون دین وسلطنت را کنار می‌زند، و تضاد آن‌ها با «محتوای اجتماعی‌شان» را نشان می‌دهد. به نظر برونو بوئر فلسفه لحظه‌ی نقادانه‌ی تاریخ است. فلسفه در انقلاب فرانسه، «نقد هرچیز موجود» و «خود انقلاب» شد.[۱۰۵] این سان برداشت هگلی‌های جوان همچون برداشت خود هگل این است که هر فلسفه‌ای، هم بیان و هم نفی دوران خویش است. از یک سو منش تاریخی دوران را نشان می‌دهد، و از سوی دیگر دوران را نمی‌پذیرد، و آن را به باد نقد می‌گیرد، و نفی می‌کند. فلسفه‌ی نقادانه نمی‌تواند نفی دوران خود نباشد. رسالت آن، نقد از واقعیت تاریخی، و نیز نقد از سخن‌هایی است که این واقعیت را مشروع جلوه می‌دهند، و توجیه می‌کنند. این شاید مهمترین درسی بود که مارکس از همراهی با هگلی‌های جوان آموخت. او از آن پس، همواره انتقاد از امرواقع را با انتقاد از نظریه‌های

[104] A. V. Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie*, Paris, 1973, p. 47.

[105] B. Bauer, *La trompette du jugment dernier contre Hegel*, Paris, 1972, pp. 104-105.

دیگران در مورد امرواقع همراه کرد و پیش برد. در این راه نتایج عملی و محتمل نظریه‌ها را پیش کشید.

مارکس در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل،پیشگفتار» به سال ۱۸٤۳ نوشت: «برای آلمان نقد دین اساساً کامل شده است، پیش بایسته‌ی هر نقدی» (ه ج:۳۲۰، م آ-۱۷۵:۳). به گمان او نقادی دین پیش نهاده‌ی هر شکل نقادی است: «نقد دین انسان را از توهم درمی آورد تا او بتواند همچون انسانی که توهم‌هایش را رها کرده، و خرد خویش را بازیافته است، بیندیشد، عمل کند، و حقیقت خویش را قالب بریزد» (ه ج:۳۲۱، م آ-۱۷٦:۳). نقد و رها کردن دین «درخواست رها کردن شرایطی است که محتاج توهم است». این گفته‌ها استوارند به برداشت فویرباخ از نقادی و فلسفه، و انتقاد آن متفکر از فلسفه‌ی هگل به عنوان «فلسفه‌ای باطنی». اساس بحث فویرباخ و مارکس در نقادی به هگل این است: انسان دین را می‌سازد، دین انسان را نمی‌سازد. این گوهر برداشت ماتریالیستی مارکس است که در *ایدئولوژی آلمانی* به شکلی دیگر تکرار شده است: زندگی اجتماعی و راستین است که آگاهی را می‌سازد و نه برعکس. این روش مشهور فویرباخ است که «باژگونی» را در استدلال باید کشف کرد. در جهان واقعی، موضوع انسان و زندگی اجتماعی و تاریخی اوست، و محمول ساخته‌های ذهنی او، در صورتی که در نظریه‌های ایدئالیستی موضوع یکی از ساخته‌ها (مثلا خداوند، یا روح مطلق، یا ذهن آدمی) است و محمول آفریننده‌ی راستین یعنی خود انسان تاریخی و موجود. این باژگونی خود ریشه در جهانی بیگانه شده از خویش دارد. این باژگونی، اساس کار مارکس شد، و در آثار او ادامه یافت تا جایی که در *سرمایه* از حاکمیت کار مرده بر کار زنده، ارزش مبادله بر ارزش مصرف و از بت‌وارگی کالاها یاد کرد. شاید، مارکس در آغاز نمی‌خواست که در بحث از باژگونی از فویرباخ فراتر برود. اما، اندیشه‌هایش او را پیش بردند.

در همان متن «درآمدی به‌نقد فلسفه‌ی‌حق هگل، پیشگفتار» مارکس برداشت دیگری را هم پیش می‌کشد: «انتقاد از آسمان تبدیل می‌شود به انتقاد از زمین». نقادی دین باید به نقادی قانون و زندگی سیاسی تبدیل شود. پس، نقادی دین راه را برای انتقاد از سیاست‌می‌گشاید. در انگلستان و فرانسه که سرمایه‌داری درآن‌ها پیشرفت کرده، نقادی از زندگی و مناسبات زمینی شکل گرفته است، اما در آلمان واپس مانده، پیشرفت فقط در زمینه‌های فکری، فلسفی و نظری بوده است. آلمانی‌ها همچون مردمان گذشته که

تاریخ‌شان را در خیال و اسطوره می‌زیستند، تاریخ و آینده‌ی خود را در فلسفه زیسته‌اند (م آ-۱:۱۸۰). نقادی فلسفه‌ی آلمانی ناگزیر نقادی وضعیت واپس مانده‌ی آلمان است. نقادی فلسفه‌ی سیاسی و حقوقی، به وظایفی روی می‌آورد که برای حل آن‌ها فقط یک راه حل وجود دارد، و آن هم کنش است. از این رو، «سلاح انتقاد به یقین نمی‌تواند جایگزین انتقاد سلاح‌ها شود. نیروی مادی باید با نیروی مادی برانداخته شود» (م آ-۱:۱۸۲). در همین متن است که برای نخستین بار، پرولتاریا در آثار مارکس سربرمی‌آورد. اکنون، مارکس فقط از عمل حرف نمی‌زند، بل «عامل» یا سوژه‌ی راستین تاریخ را هم مطرح می‌کند. این طبقه‌ای است با زنجیرهای رادیکال، طبقه‌ای در جامعه‌ی مدنی که از جامعه‌ی مدنی نیست. طبقه‌ای که انحلال آن انحلال همه‌ی طبقه‌ها و نظام طبقاتی است. طبقه‌ای که در کار رهایی جامعه، شرایط غیر انسانی وجود خود، و خود را به‌عنوان یک طبقه نیز نفی می‌کند. «درست همان‌طور که فلسفه سلاح خویش را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح معنوی خویش را در فلسفه پیدا می‌کند» (م آ-۳:۱۸۷).

حتی برداشت مارکس از پرولتاریا که نفی کامل جامعه‌ی امروزی یا بورژوایی است و خود را هم منحل می‌کند، در پیکر ایدئالیسم هگلی جای دارد. پرولتاریا، نخست نه از راه تحلیل اقتصادی، پژوهش‌های علمی و غیره، بل به عنوان مفهومی فلسفی در اندیشه‌ی مارکس ظاهر می‌شود. پرولتاریا به جای «روح جهان» و روح زمان، همچون حامل خودآگاهی تاریخی فراشد تاریخ ظاهر می‌شود. پرولتاریا همچون فلسفه است، و با تحقق خود تعالی می‌یابد. متافیزیک هگلی همچنان در صفحات آثار مارکس به کار خود مشغول است. کارکردش پنهانی شده است، در ژرفاست و در سطح دیده نمی‌شود. مارکس همین که به فلسفه، و حتی خرد سیاسی می‌پردازد، در اساس کارش راه گریزی از متافیزیک هگلی نمی‌یابد. او به جای مقوله‌های هگلی اموری دیگر می‌نهد. با طرح نظریه‌ی انتقادی اجتماعی است که مارکس راه اصلی و مستقل خود را می‌یابد. این راه را همان کشف پرولتاریا پیش پای او گشود. در عین حال توجه او به مبارزات سیاسی پرولتاریای فرانسه، و نیز دقت او به اقتصاد سیاسی امکان تدوین نظریه‌ای اجتماعی را برای او فراهم آوردند. از اینجا ما با مارکسی روبرو می‌شویم که رهیافتی ماتریالیستی به جامعه، تاریخ، و دیالکتیک دارد.

نظریه‌ی اجتماعی مارکس استوارست بر برداشتی از پیشرفت زندگی اقتصادی. در «پیشگفتار ۱۸۵۹»، مارکس نوشته: «پژوهش‌هایم مرا به این نتیجه رسانده بودند که روابط

حقوقی و شکل‌های سیاسی نمی‌توانند از طریق خودشان یا براساس یک به اصطلاح [نظریه‌ی] تکامل کلی ذهن انسان فهمیده شوند، بل برعکس، آن‌ها در شرایط مادی زندگی ریشه دارند، شرایطی که هگل در پی نمونه‌های انگلیسی و فرانسوی متفکران سده‌ی هجدهم کلیت آن‌ها را در قالب اصطلاح «جامعه‌ی مدنی» [جامعه‌ی بورژوایی] بیان کرده بود، و دیگر به نظر من چنین می‌رسید که تشریح این جامعه‌ی مدنی باید در اقتصاد سیاسی جستجو شود» (د ن: ۲۲). این برداشت متکی است بر نظریه‌ی رشد نیروهای تولید، و همخوانی نهایی مناسبات تولیدی با این رشد که مفهوم پیکار طبقاتی را به صورتی جهانشمول و تاریخی مطرح می‌کند. *سرمایه* با این هدف نوشته شده که پویایی مناسبات تولیدی و اجتماعی سرمایه‌داری را نشان دهد. در عین حال این کتاب، اثری جانب دارانه بود. می‌خواست راز درونی و پنهان شده‌ی سرمایه‌داری را بر ملا کند، و نشان دهد که اینجا رشد به قیمت استثمار روزافزون و غیر انسانی از نیروی کار ممکن می‌شود. این است معنای واژه‌ی نقادی در عنوان دوم سرمایه.

برای خواننده‌ای که تازه به نوشته‌های مارکس می‌پردازد دشواری جدی‌ای پیش می‌آید که هرکس که با نظریه‌ی اجتماعی او روبروست با آن آشناست. مارکس بسیاری از اصطلاح‌ها و مفاهیم را به معنایی شخصی به کار می‌برد. انگلس در پیشگفتار به ترجمه‌ی انگلیسی *سرمایه* (۱۸۸٦) توجه داده است که «اما یک دشواری همچنان باقی مانده که نمی‌توانیم از توضیح آن به خواننده دریغ کنیم، کاربرد برخی از اصطلاح‌ها به معنایی متفاوت از آنچه رایج است، نه فقط در زندگی همگانی بل در اقتصاد سیاسی معمولی. اما این نکته گریزناپذیر است. هر جنبه‌ی تازه‌ای از یک علم دربردارنده‌ی انقلابی است در اصطلاح‌شناسی فنی آن علم. این نکته به بهترین شکل در علم شیمی نمایان می‌شود که تمامی دستگاه اصطلاحات آن حدود هر بیست سال به طور اساسی دگرگون می‌شود...» (س پ-۱:۱۱۱). البته دشواری کار مارکس فقط به اصطلاح‌های تازه‌ای که ساخته، و تفاوت معنای مورد نظرش از اصطلاح‌های قدیمی محدود نمی‌شود. ابهام معناها نیز کم نیست. به چند دلیل: ۱) خود او بسیاری از آثارش را برای چاپ آماده نکرده بود، و آن‌ها به صورت دستنوشته‌هایی، پس از مرگ‌اش، باقی مانده بودند. به ویژه در این میان متن مهمی چون گروندریسه جای داشت، ۲) زبان مارکس همچنان فلسفی باقی مانده، و به ویژه «هگلی» بود و ابهام‌ها تاحدودی به این سنت بیان باز می‌گردند، ۳) فراوانی اشارات ادبی و تاریخی و فلسفی که گاه نقش مجازی می‌یابند

و معناهـایـی را در خود پنهـان مـی‌کنند، موجب ابهـام‌هایـی در معنـاهای متن می‌شود. ٤) منش دیالکتیکـی اندیشه و بیان مارکس، که پدیداری کم نظیر در بیان فلسفی بود. پل لافـارگ حق داشـت که مـی‌گفت: «جهان پیچیـده‌ی مـارکس، حرکت مداوم است».[۱۰۶] مارکس دیالکتیسین همه چیـز را در حال حرکت، و هـر پدیده‌ای را به صورت گرایش می‌دید.

۱۱. هرمنوتیک مارکس

نیکلاس دوکوزا گفته "Homo non poteset iudicare nisi humaniter" : که معنای آن می‌شود: «انسان نمـی‌تواند چیزی جز داوری‌های انسانی بسازد». روشنگران از این عبارت تاویلی ویژه ارائه می‌کردند: تمامـی داوری‌های انسانی، فاقد منش مقدس و خدایی هستند. ولی خود روشنگران در ارائه‌ی داوری‌هایی که استوار بر خرد انسانی باشند، بیانی از حقیقت را مـی‌دیدنـد، و سرانـجام بـرخی از داوری‌هـا یـا درواقـع تاویـل‌ها را با حقیقت یکی مـی‌پنداشتند. برای آنان داوری درست انسانی‌منش حقیقی یـا مقدس می‌یافت. این‌سان، آنان هرگز از بند آن باور متافیزیکی‌ای رها نشدند که برخی از داوری‌ها را به طور کامل و مطلـق درست و مقـدس مـی‌انگاشت. آن‌ها هرگز ندانستند که هـر حکـم و داوری و تـاویل چون انسانـی است در معرض بطلان قرار دارد، حتـی اگر برداشـت کنونی ما از خرد و تجربه آن را درست بنمایـاند. مارکس نیز در پی روشنگران داوری‌های درست و حقیقـی را ارج مـی‌نهاد، و آن‌ها را با صفت «علمی» تقدیس می‌کرد. او همچون ویرژیل باور داشت: "Felix qui potuit rerum cognoscere causas"، یعنـی «خوشا به حال آن کس کـه علت چیـزها را دانستـه باشد». می‌توان گفت که مارکس از هرمنوتیک امروزی دور بـود و نگرش رئالیستی‌اش امکان نمی‌داد تا از بندهای فلسفه‌ی دوران خود به کلی رها شود. با وجود این ما مـی‌پرسیم: آیا مـی‌توان با اطمینـان گفت که هیـچ همانندی‌ای میان خرد نهفته در نوشته‌های او با خرد هرمنوتیکی وجود ندارد؟

مارک ی. سیـمک فیلسوف لهـستانـی، که بیشتـر در زمینه‌ی ایدئالیسم آلمانی و آثار شیـلـر کار کرده، در رسالـه‌ی «مـارکسیسم و سنت هرمنـوتیک» نـوشتـه که آمـوزه‌های

[106] P. Lafargue, "Reminiscences of Marx", in: *Marx and Engels Through the Eyes of Their Contemporaries*, Moscow, 1978, pp. 28-51.

مـارکس، آشکارا وجوه مشتـرک زیادی با سنت هـرمنوتیک دارند، و به نظر می‌رسد که بیش از هـر طـرح فلسفـی دیـگری به ایـن سنـت نـزدیـک‌اند.[۱۰۷] اگر هرمنوتیک را به گسترده‌تریـن معنای آن همچون فعالیتی اندیشگرانه، و کنش تاویل‌گری و نقادی بدانیم، می‌توان با سیمک هـم نظر شد، و نظریات مارکس را به نظریات اهل هرمنوتیک نزدیک دانست. بنا به قرائن و شواهد زیادی، می‌توان گفت که برداشت ماتریالیستی از تاریخ، و فلسفه‌ی دیالکتیکی مارکس، در جهت کشف «معناهای درونی» پدیدارها شکل گرفته‌اند. این بصیرت هرمنوتیکی استوار است به تردید درمورد هر آنچه فوراً ظاهر می‌شود، و در مـورد هـرگونـه شکل ظهـور. مـارکس در مجلد سـوم *سرمایه* نـوشته: «تمامی علم غیر ضروری مـی‌شد هـرگاه بازنمود خارجی و گوهـر چیزها بـه طور مستقیـم، بر یکدیگر منطبـق می‌بودند» (س ر-۸۱۷:۳). اگر بازنمـود به طور مستقیم بر گوهر منطبق نباشد، ما با فاصله‌ی هرمنوتیکی روبرو خواهیم شد. بازنمودهای گوناگون از گوهر فاصله خواهند داشت، و مسـاله به اختلاف نظر درمورد آن‌هـا، یعنی همـان امری که ریـکور «اختلاف تاویل‌ها» خوانده، منجر خواهـد شد. در سخن علمی مارکس، کار پژوهشگر این دانسته می‌شود که از آنچه نمایان می‌شود، مثلاً از بازنمـود خارجی مناسبات تولید سرمایه‌داری، به گوهر و کارکرد واقعـی آن را پـی ببرد: «الگوی نهایی مناسبات اقتصادی، آن چنان که در سطح نمـایان مـی‌شوند، در وجود واقعـی خود، و درنتیـجه در مفاهیمی که به یاری آن‌هـا عاملان و فعـالان این منـاسبات در جستـجوی فهمیـدن آن‌هاینـد، شکلـی یکسر متفاوت و درواقع معکوس با الـگوی اصلی درونی و نهانی آن‌ها و مفاهیـم مرتبط با آن دارد» (س ر-۲۰۹:۳). آیا رهیافت ماتریالیستی به جامعه و تاریخ، از نظـر مـارکس، فهـم ساختار درونی و نهانی نیست که آگاهی ناشـی از رفتـار هـرروزه‌ی مردمـان بـه آن راه نمی‌یابد؟ دشوار بتوان اهمیت این گفته‌ها را در هرمنوتیک مدرن منکر شد.

چنین مـی‌نماید که مساله از این هم جدی‌تـر و پیچیده‌تر است. شکل‌های آگاهی (و بیان این آگاهی یعنـی زبان) مورد اصلی یعنی موضوع یـا مرجع را در واقعیـت دگرگون مـی‌کنند. در نتیجه با این که مـارکس میان آگاهی با زبان تفاوتی قائل نشده، باز به دلیل قبـول تفاوتی دیـگر، یعنـی تفاوت امـر واقعـی با آگاهـی و زبـان، تا حدودی به سخن

[107] M. J. Siemek, "Marxism and the hermeneutic tradition", in: B. Waldenfelds, J. M. Broelman and A. Pazanin eds, *Phenomenology and Marxism, London, 1984, p.31.*

هرمنوتیکی نزدیک شده است. کارل کرش به خوبی نکته را متوجه شده بود که در *مارکسیسم و فلسفه* نوشت: «مناسبات تولید مادی دوران سرمایه‌داری فقط زمانی آنچه هستند، هستند که در ترکیب با شکل‌هایی قرار گیرند که در آن‌ها به صورت آگاهی‌ای پیشاعلمی و به صورت علم بورژوایی دوران بازتاب یابند، و نمی‌توانند در واقعیت وجود داشته باشند مگر در ترکیب با همین شکل‌های آگاهی».[۱۰۸] جدا از شیوه‌ی بیان کرش و اشاره‌هایش به مواردی ناروشن چون «علم بورژوایی» و «آگاهی پیشاعلمی»، نکته‌ی مهم این است که متفکر هوشمندی چون او به خوبی متوجه شده بود که شکل‌های آگاهی بیان (یا تاویل‌ها) نکته‌ی موردنظر و موضوع بررسی را در واقع دگرگون می‌کنند، و در بررسی خود ناگزیریم که این شکل‌ها را نیز مورد مطالعه قرار دهیم. این نکته، به یاری اشاراتی پراکنده در آثار مارکس تایید می‌شود، و چند نمونه‌ی آن را در این بحث مشاهده کردیم.

اینجا، اما، یک مساله پیش می‌آید: آیا باور مارکس به معناهای درونی و باطنی، قبول گوهری درونی نبود که حقیقت پنهان دانسته می‌شود؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، آن گاه برخلاف نظر سیمک، مارکس از بینش هرمنوتیک ـ چنان که ما امروز آن را مطرح می‌کنیم ـ بسیار دور می‌شود. با وجود این، ما به این پاسخ‌ها قانع نمی‌شویم و بحث را پیش می‌بریم: آنچه مارکس به عنوان متن با آن روبرو می‌شود، یعنی پدیدار مورد بررسی‌اش، یا مناسبات تولید سرمایه‌داری و شکل‌های ارتباطی همراه با آن، از نشانه‌های در نهایت معناشناسانه شکل گرفته‌اند. این معنایی نهانی و رازآمیز نیست که از پیش در چیزی کار گذاشته شده باشد، و قرار باشد تا کسی با گذشتن از سطح ظاهر متن، به ژرفای آن یعنی به ساحت معناهای درونی‌اش پی ببرد. آموزه‌ی مارکس، آشکارا، از چنین تاویل عارفانه‌ای دور است. ولی، از سوی دیگر، هرمنوتیک جدید از ابداع و اختراع معناها یاد می‌کند، و این نکته را پیش می‌کشد که هرگونه خوانش، به این معنا تاویل است که محوری معنایی برای متن ابداع می‌کند. می‌توان با اطمینان گفت که چنین نکته و برداشتی برای مارکس اساساً مطرح نبوده است. او همچون فیلسوفی رئالیست، و کسی که به حقیقت باور داشت، نمی‌توانست با چنین تعبیر تازه‌ای که ما بیش از هرکس آن را مدیون فریدریش نیچه هستیم کنار بیاید. درست به همین دلیل

[108] Korsch, *Marxism and Philosophy*, p. 77.

نباید درباره‌ی «جنبه‌ی هرمنوتیکی اندیشه‌ی مارکس» یا «همانندی دیدگاه مارکس و نظریات هرمنوتیکی» گزافه گفت. مارکس با علم باوری دوران‌اش بیش از آن همراه بود که بتواند با هرمنوتیک دست‌کم به معنایی که ما امروز می‌شناسیم، راه بیابد. به نظر می‌رسد که مارکس در بحث از ایدئولوژی و نقادی ایدئولوژی از تاویل دور می‌شد، و علم را در برابر تاویل‌های گوناگون از جهان قرار می‌داد. این نکته به وضوح در نهاده‌ی یازدهم در انتقاد به فویرباخ هم آمده است، که پیش‌تر از آن بحث کردم.

نکته‌های بالا جدی هستند، اما، نباید چشم بر موارد مخالف آن‌ها ببندیم. درست است که ادعاهای علم باورانه‌ی مارکس، او را از هرمنوتیک دور می‌کرد، اما این فاصله کامل و قطعی نبود. نشانه‌هایی از نزدیکی مارکس به برخی از جنبه‌های هرمنوتیک انکارکردنی نیست. مایلم در این مورد موضع میانه روانه‌ای را پیش بکشم، و از آن دفاع کنم. جدا از نگرش علم باورانه‌ی مارکس، باز باید اعتراف کرد که کار او صرفا به تبیین و توصیف پدیدارها و حتی تحلیل موضوع‌های مورد بررسی‌اش پایان نمی‌گرفت. نتیجه‌ی اندیشه‌ها و کارهای او به یک معنا به آنچه دیلتای پس از او به عنوان «تاویل» مطرح می‌کرد نزدیک بود. به رغم دلبستگی پیروانش به ادعاهای علمی و پوزیتیویستی، و این نکته که بیشتر آن‌ها به شکلی مبلّغ آن بینش علم باورانه بودند، باز می‌توان گفت که اساس نظریه‌های مارکس، از آنجا که استوار به بررسی مناسبات انسانی و کنش‌های انسانی بود، و دست‌کم از برخی جنبه‌ها دسترسی به قوانین جاودانه را نفی می‌کرد، و ساختار واحد و ابژکتیو را زیر سئوال می‌برد، ما را از روش‌شناسی پوزیتیویستی دور می‌کنند. مارکس همواره به تلاش «اقتصاددانان مبتذل» روزگارش که فهم «قوانین محکم و خدشه ناپذیر و قطعی تاریخ» را ممکن می‌دانستند، یا کار خود را با تصوری از این قوانین آغاز می‌کردند، خرده می‌گرفت، و با تاویلی از بینش ماتریالیستی به تاریخ که به شکلی مکانیکی تعیین‌کنندگی بنیاد اقتصادی را پیش می‌کشید، همراه نبود. او متوجه بود که رهیافت‌های علم باورانه، دیالکتیک را به طبیعت‌گرایی پیشا دیالکتیکی تبدیل خواهند کرد. کار مارکس در قلمرو علوم انسانی (به معنایی که دیلتای از Geistwissenschaften پیش می‌کشید) تعلق داشت.

به این ترتیب، بی‌آن که بخواهم مارکس را اهل هرمنوتیک معرفی کنم، حق را به میشل فوکو می‌دهم که او را هم ردیف نیچه و فروید از بنیانگذاران بینش تاویلی جدید دانسته است، و بر اهمیت تاویل در کار نظری و روش‌شناسی او تاکید کرده است. فوکو

در مقاله‌ی «نیچه، فروید، مارکس» نوشته که این سه متفکر «ما را در دربرابر یک امکان تازه برای تاویل کردن قرار دادند. آن‌ها بار دیگر امکانی برای هرمنوتیک به وجود آوردند»، و در پاسخ به این خرده‌گیری که: «شما به خوبی نشان دادید که از نظر نیچه تاویل هرگز متوقف نمی‌شود، و سازنده‌ی بافت حتی خود واقعیت است. مهمتر، از نظر نیچه تاویل جهان و تغییر آن دو چیز متفاوت نیستند. ولی آیا برای مارکس هم این چنین است؟ او در متنی مشهور، تغییر دنیا و تاویل دنیا را در تقابل با هم قرار داده است...» می‌گوید: «من منتظر بودم که این گفته‌ی مارکس در مخالفت با گفته‌هایم مطرح شود. به هرحال، اگر شما به اقتصاد سیاسی توجه کنید، می‌بینید که مارکس همواره آن را همچون یک شیوه‌ی تاویل مطرح می‌کرد. متنی درباره‌ی تاویل، به فلسفه و هدف فلسفه مربوط می‌شود. اما اقتصاد سیاسی ـ چنان که مورد نظر مارکس بود ـ آیا نمی‌تواند گونه‌ای تاویل را بیافریند که مردود اعلام نشود، چرا که تغییر جهان را مورد توجه قرار می‌دهد، و به نحوی آن را درونی می‌کند؟». فوکو باز در پاسخ به پرسش جانی واتیمو می‌گوید: «من اندیشه‌ام را درمورد مارکس هرگز بسط نداده‌ام، حتی می‌ترسم که نتوانم آن را توجیه کنم. ولی به عنوان مثال *هجدهم برومر [لویی بناپارت]* را درنظر بگیرید. مارکس هرگز تاویل خود را همچون تاویل نهایی مطرح نمی‌کند. او به خوبی می‌داند، و این را هم می‌گوید، که ما می‌توانیم در سطحی ژرف‌تر و یا در سطحی عام‌تر دست به تاویل بزنیم، و توضیحی هم وجود ندارد که کار را تمام کند.».[۱۰۹]

اگر ما این حکم را که روش کار مارکس را در حد هرمنوتیک رمانتیک و نوشته‌های دیلتای (و شلایرماخر) همانند می‌کند، بپذیریم، آنگاه دیگر نمی‌توانیم (چنان که انگلس و کائوتسکی مطرح می‌کردند) بپذیریم که دیالکتیک او «علم همگانی‌ترین قوانین حرکت ماده» خوانده شود. خود آن ادراک کلی‌ای که امکان چنان برداشت‌های علم باورانه را فراهم می‌آورد، از چشم‌انداز دیالکتیک مارکسی موقعیتی تاریخی و به دقت متعیّن است. به بیان دیگر، یا مارکس را در قلمرو هرمنوتیک می‌خوانیم، که در این صورت ادعاهای علمی او را بی‌اهمیت و در حد بلندپروازی‌های دانشمندی سده‌ی

[۱۰۹] م. فوکو، «نیچه، فروید، مارکس» در: *هرمنوتیک مدرن، گزینه جستارها*، ترجمه‌ی ب. احمدی، م. مهاجر، م. نبوی، تهران ۱۳۷۷، صص ۱۹۱-۱۹۰ و ۱۹۳-۱۹۲.

نوزدهمی می‌انگاریم، و یا قبول می‌کنیم که او دانشمند (در حـدی همچـون دانشـمندی پـوزیتیویسـت) است، و در ایـن حالـت بایـد هـر ادعایـی را درمورد مـارکسی که اهل هرمنـوتیک است، مردود بدانیم. به هررو، باید گفت که برداشت ماتریالیستی از تاریخ یا دیالکتیک مارکس، در خوانش پدیـدارهای مـوردنظر که فـراتر از کنش تحلیل می‌روند، چشم‌اندازی را مطرح مـی‌کنند که از برخی جهات هرمنوتیکی است. یعنی، ساختاری را پیش مـی‌کشند که سامـان‌بندی معـناشناسانـه در آن جای دارد، و به تمامی عناصر شکل دهنـده‌ی خود معنا مـی‌دهد، و این معنا را از راه بررسی و تحلیـل مناسبات درونی میان آن‌ها توجیه می‌کند. این بیشتر یادآور دور هرمنوتیکی است و کمتر با شمـای کلی‌ای که کار مارکس را به تحلیل (توصیف و تبیین) کاهش می‌دهد خواناست.

فصل سوم: سنجش خرد سیاسی

«ذهن سیاسی درست به این دلیل سیاسی است که درون چارچوب سیاست می‌اندیشد. هرچه در این چارچوب پرشورتر و زنده‌تر باشد، بیشتر در شناخت بدبختی‌های اجتماعی ناتوان باقی می‌ماند».

مارکس (م آ-۳:۱۹۹).

۱. فلسفه‌ی سیاسی هگل

در همان سالی که مارکس به دنیا آمد، یعنی در۱۸۱۸، هگل تدریس فلسفه‌ی سیاسی را در دانشگاه هایدلبرگ آغاز کرد، و این درس‌ها تا پایان ۱۸۱۹ ادامه یافتند. موضوع درس‌ها خانواده، جامعه‌ی مدنی و دولت بود. دیدگاه آزادی خواهانه‌ی هگل در این رشته درس‌ها برای دستگاه سلطنت استبدادی پروس، قابل تحمل نبود. هنگامی که او سال بعد، می‌خواست درس‌های خود را در کتابی با عنوان ***درس‌هایی درباره‌ی حقوق طبیعی و علوم سیاسی*** گردآوری و منتشر کند، با دستگاه سانسور روبرو شد، به ویژه که چند مساله‌ی سیاسی نیز پیش آمده بودند. کوتزبو یکی از سخت‌گیرترین وزیران حکومت ترور شده بود، «بیانیه‌ی کارلزباد» دانشجویان منتشر، و در پی آن حمله به جنبش دانشجویی آغاز شده بود، و همان میزان اندک آزادی بیان و نشریات نیز زیر سئوال رفته بود. در نامه‌های هگل در آن دوران اشاره‌های تلخی به این حوادث یافتنی است.[1] هگل نخست انتشار کتاب را به تاخیر انداخت، سپس، لحن درس‌ها را کمی تغییر داد، شماری از نتایج تند و رادیکال را به ویژه در بخش‌های مربوط به اصناف و طبقات، و آزادی دینی، تعدیل کرد. او متنی فراهم آورد که بتواند چاپ شود، و ما این متن را با عنوان ***عناصر فلسفه‌ی حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست***

[1] S. Avineri, "Feature book review: the discovery of Hegel's lectures on the philosophy of Right" *The Owl of Minerva* 16/2, Spring 1985, pp. 200-201.

می‌شناسیم.[۲] این کتاب که به سال ۱۸۲۱ منتشر شد، همان متنی است که مارکس جوان و هم فکران نزدیک او در جمع مشهور به هگلی‌های جوان مطالعه کردند، و تا حدود بیست سال پیش یگانه متن هگل درباره‌ی «نظریه‌ی سیاست» بود که ما در اختیار داشتیم، و به زبان‌های فراوانی ترجمه شده، و درباره‌ی آن کتاب‌ها و مقاله‌های انتقادی زیادی نوشته و منتشر شده است. متن اصلی «درس‌های هایدلبرگ» در سال ۱۹۸۲ به چاپ رسید، و برگردان انگلیسی آن‌ها را نیز انتشارات دانشگاه برکلی کالیفرنیا در سال ۱۹۹۵ منتشر کرد.[۳] این حادثه‌ای مهم در شناخت فلسفه‌ی سیاسی هگل، و به طور کلی فلسفه‌ی سده‌ی نوزدهم بود. با انتشار این درس‌ها چهره‌ی تازه‌ای از فلسفه‌ی سیاسی هگل شناخته شد. اینجا هگل اندیشگری لیبرال، هوادار حقوق دمکراتیک، مدافع آزادی بیان، نشریات، دین، خواهان نظارت حکومت توسط مجلس، محدود شدن اختیارهای شاه، و در یک کلام دمکرات است. در متن «درس‌های هایدلبرگ» تاکیدی بر دولت همچون تحقق ایده‌ی مطلق یافت نمی‌شود. برعکس، از «درس‌های انقلاب [فرانسه]» یاد می‌شود.

با وجود این که «درس‌های هایدلبرگ» چهره‌ی امروزی‌تر و مقبول‌تری از هگل به عنوان یک فیلسوف سیاسی ترسیم می‌کند، کتاب ***فلسفه‌ی حق*** در بحث ما از یک نظر همچنان جالب و مهم باقی می‌ماند. مارکس این کتاب را با دقت خوانده، و در بهار و تابستان ۱۸٤۳ درباره‌اش یادداشت‌هایی انتقادی‌ای فراهم آورده بود. این یادداشت‌ها در زمان زندگی مارکس منتشر نشدند اما در سال ۱۹۲۷ با عنوان «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» چاپ شدند، و بسیار مهم‌اند (ن آ۱۹۹-۵۷، م آ -۳: ۱۳۰-۳).[٤] برای شناخت تکامل فکر سیاسی مارکس، مطالعه‌ی ***فلسفه‌ی حق*** هگل که خوشبختانه به تازگی برگردان فارسی‌ای هم از آن منتشر شده، ضروری است.[۵] باید توجه داشت که مارکس در انتقادهای خود نویسنده‌ی کتاب ***فلسفه‌ی حق*** را مورد نظر قرار داده بود، و هیچ

[2] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford, 1967.

[3] G.W. F. Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, trans. M. Stewart and P. C. Hodgson, Berkely, University of California Press, 1995.

[٤] به خوانندگان آشنا با زبان انگلیسی، خواندن برگردان ن. آ: ۱۹۹-۵۷ را توصیه می‌کنم که با عنوان «نقد آیین هگل در مورد سیاست» منتشر شده است.

[۵] گ. و. ف. هگل، ***عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و سیاست***، ترجمه‌ی م. ایرانی‌طلب، تهران، ۱۳۷۸.

اشاره‌ای به «درس‌های هایدلبرگ» نداشت، و چه بسا از آن‌ها بی‌خبر بود. بی‌شک هرگاه متن آن درس‌ها را در اختیار داشت، از شدت انتقادهای او کاسته می‌شد، هرچند بنیاد انتقادی بحث او بر جای خود باقی می‌ماند. زیرا مارکس با لیبرالیسم هم سر سازگاری نداشت.

فلسفه‌ی حق همچون دیگر کتاب‌های دوره‌ی نهایی کار هگل، یعنی ***دانشنامه‌ی علوم فلسفی***، ***فلسفه‌ی تاریخ***، ***زیبایی‌شناسی***، ***تاریخ فلسفه***، و ***فلسفه‌ی دین***، بر اساس درس‌های دانشگاهی هگل شکل گرفته است، اما برخلاف بیشتر آن‌ها استوار به یادداشت‌های شاگردان نیست، بل همچون ***دانشنامه*** مجموعه‌ای از عبارات یا بندهایی موجز و مبهم است که هگل در جلسات درس‌های خود، آن‌ها را می‌خواند. نکته‌ی مهم اینجاست که در ***فلسفه‌ی حق***، هگل به هر بند، توضیح‌ها یا به قول خودش «اشارات»ی افزوده است، که خطاب به خواننده‌ی عادی نوشته شده‌اند، و مطالب را روشن می‌کنند. به متن ***فلسفه‌ی حق*** که در سال ۱۸۳۳ یعنی پس از مرگ فیلسوف منتشر شد، ادوارد گانز، دوست و شاگرد هگل، شرح‌هایی روشنگر نیز افزود که کار را برای خواننده‌ی کتاب تا حدودی آسان می‌کنند. جدا از این‌ها، خود هگل شرح جداگانه‌ای هم به ویژه درمورد بخش نخست کتاب فراهم آورده بود، که در بیشتر چاپ‌های سده‌ی بیستم کتاب آمده است (نخستین بار در ویراست مشهور لاسون در ۱۹۳۰)، و این شرح نیز به فهم معضل‌های نظری و فلسفی کتاب کمک می‌کند. در برگردان‌های امروزی کتاب تمام این مواد ترجمه می‌شوند، و به همین دلیل ***فلسفه‌ی حق*** که می‌توانست کتابی بسیار دیرفهم باشد، در قیاس با سایر آثار فیلسوفی که نوشته‌هایش به دشواری و پیچیدگی شهرت دارند، ساده‌تر است. واژه‌ی Recht که در عنوان کتاب آمده در انگلیسی به Right، و در فرانسوی به Droit ترجمه شده است. این واژه‌ی آلمانی معنایی گسترده‌تر از برابرهای انگلیسی و فرانسوی خود دارد. ترجمه‌ی آن به «حقوق» نمایانگر بخشی از معنای عنوان، و چه بسا بیان ناکامل مقصود هگل، خواهد بود. هگل با به کار بردن لفظ "Recht" می‌خواست هم بر جنبه‌ی حقوقی و قضایی، و هم بر جنبه‌های برآمده از فلسفه‌ی اخلاق و نظریه‌ی سیاسی تاکید کند. کتاب هم بیشتر درباره‌ی سیاست، مناسبات اجتماعی، و زندگی اخلاقی یا sitlichkeit است، و کمتر به معنای دقیق واژه به مسائل حقوقی می‌پردازد. ***فلسفه‌ی حق*** از مباحث زیر تشکیل شده: ۱) پیشگفتاری کوتاه در شرح سبب نگارش و روش کتاب که ما را به اثر دیگر هگل یعنی ***علم منطق***

بازمی‌گرداند. توضیحی درباره‌ی مفاهیم بخردانگی، واقعیت و فعلیت می‌آید و عبارت مشهور هگل یعنی «آنچه معقول است بالفعل است، و آنچه بالفعل است، معقول است» مطرح می‌شود،[۶] که در فصل پیش درمورد آن توضیح داده‌ام. هگل تاکید می‌کند که ما باید خرد را به سان گل سرخی که هم امروز شکفته شده بشناسیم، و بر منش مدرن پژوهش فلسفی تاکید می‌کند. در عین حال به اشاره‌ای زمانه را دشوار معرفی می‌کند و یادآور می‌شود که در چنین روزگارانی است که خرد فلسفی می‌شکوفد و جغد مینروا، الاهه‌ی خرد، در تاریکی شب‌ها به پرواز درمی‌آید، ۲) مقدمه‌ای طولانی‌تر در توضیح مفهوم فلسفی «حق» می‌آید. روشن می‌شود که ایده‌ی حق باید با واقعیت و فعلیت (Verwirllichung) آن دانسته شود. نکته‌ای که راهگشای کار فکری مارکس شد. هگل شرح می‌دهد که فهم فلسفی «حق» ما را به مباحث امروزی درباره‌ی سیاست و اخلاق می‌کشاند. او اشاره‌ای دارد به حق همچون «خواست آزادانه» که البته نشان از مباحث انقلاب فرانسه و به ویژه دیدگاه روسو دارد. این مقدمه مرحله‌های بحث از خواست را شرح می‌دهد، و آن‌ها را به مفهوم آزادی مرتبط می‌کند. خواست همبسته با حق تجریدی دانسته می‌شود، که به موارد اخلاقی توجه می‌کند یا در آن‌ها بازتاب می‌یابد، و سرانجام وحدت دو نکته‌ی بالا شکل دهنده‌ی «زندگی اخلاقی» می‌شود. این گونه ما از مفهوم تجریدی «حق» به قلمرو «اخلاق» می‌رسیم تا سرانجام زندگی اخلاقی را در دولت بازیابیم. دولت ایده، یا پله‌ی نهایی حرکت خواست و پیوند آن با اخلاق است. خواست، حق و اخلاق در دولت پاسخ نهایی خود را می‌یابند، ۳) بخش نخست که فصلی است درباره‌ی حقوق تجریدی، که در آن نسبت میان حق و مالکیت به بحث گذاشته شده است. در این بخش مفاهیم کلیدی‌ای چون «شخص» به معنای مدرن، دارایی، پیمان، تخلف، جرم و مجازات مطرح شده است، ٤) بخش دوم که فصلی است درباره‌ی اخلاق، و در آن از مفاهیم قصد و مسوولیت، کنش، بهروزی، نیکی، وجدان و شرارت بحث شده است، ٥) بخش سوم که طولانی است، و حدود دو سوم متن کتاب را در بر گرفته و خود به سه فصل تقسیم شده است: فصل نخست، درباره‌ی خانواده است و در آن از عشق، ازدواج، حقوق خانواده، آموزش کودکان، و مواردی چون طلاق، مرگ پدر و مادر، ارث، و ازهم‌پاشی خانواده یاد شده است. دیدگاه ضد زن هگل

[۶] پیشین، ص ۱۸.

در این فصل و در بحث از «تفاوت جنس‌ها» آشکار می‌شود.[7] فصل دوم درباره‌ی جامعه‌ی مدنی است و در آن از «نظام نیازها» یا نظام اقتصادی، دستگاه قضایی و نیروهای حافظ نظم یعنی پلیس یاد شده است. در این فصل است که بحث مشهور هگل درمورد اصناف در جامعه‌ی مدرن، و تهیدستی در جامعه‌ی مدنی آمده، که مورد انتقاد مارکس قرار گرفته است. فصل سوم درباره‌ی دولت است و در آن از قانون اساسی، «قوه‌ی زمامدار»، قوه‌های (Gewalten) دولت و دستگاه‌های دولتی، ساختار خدمات دولتی، قوه‌ی قانون‌گذاری، حاکمیت در برابر نیروهای خارجی، طبقه‌ی نظامی و شرح ناگزیر بودن جنگ، حقوق بین‌الملل، و سرانجام شرحی کوتاه درباره‌ی تاریخ جهانی و فهم هگل از آن، بحث شده است.

در *فلسفه‌ی حق* مفاهیمی آمده‌اند که در *علم منطق* توضیح داده شده‌اند، و هرگاه خواننده با آن کتاب آشنا باشد، نکته‌های نظری را شگفت‌آور نخواهد یافت. کتاب در قیاس با نوشته‌های سیاسی، اخلاقی و حقوقی کانت (*متافیزیک اخلاق*) و فیشته (*مبانی حقوق طبیعی*) گام بزرگی به جلوست. نخستین تلاش جدی در چارچوب سخن فلسفی ایدالیسم آلمانی است تا آزادی اراده یا خواست از یک سو، و آزادی سیاسی و اجتماعی از سوی دیگر، در یک نظریه‌ی واحد فلسفی گرد آیند. کوششی است تا اخلاق بازنمودی و فردگرایانه با اخلاق اجتماعی، یا زندگی اخلاقی، همخوان شوند. درست همین نقطه‌ی برخورد آزادی و حق است که از کتاب متنی مهم ساخت، و برای اندیشگران رادیکال پس از هگل سرچشمه‌ای از مباحث بی‌پایان را فراهم آورد. هگل شاید برای نخستین بار در قلمرو اندیشه‌ی آلمانی شکاف میان فرد و دولت را رد و نفی کرد، و نشان داد که آرزوها و اشتیاق‌های فردگرایانه با زندگی اخلاقی و اجتماعی همخوانی دارند. هرچند نکته در روزگار او و با توجه به استبداد پروسی محافظه‌کارانه می‌نمود، امروز باید از چشم‌اندازی گسترده‌تر مورد توجه قرار گیرد. کتاب هم بیان موقعیت سیاسی و اجتماعی انسان مدرن بود و هم با توجه به دولت‌های برآمده از انقلاب، و دولت‌های استوار به حقوق سیاسی شهروندان و قرارداد اجتماعی، و در یک

[7] S. Benhabib, "On Hegel, Woman and Irony", and M. O'Brien, "Hegel: Man, physiology, and fate" in: p. Jagenowicz Mills ed, *Feminist Interpretation of G. W. F. Hegel*, The Pensilvania State University Press, 1996.

کـلام دولـت‌های دمکراتیک نکته‌هایـی تازه همـراه داشت.[۸] زمانـی که مارکس به جای دولت کل جامعه‌ی مدرن را قرار می‌دهد، و مدعی می‌شود که شکاف میان فرد و جامعه در وضعیتی آرمانی از میان خواهد رفت، پیش از هرچیز به یاری روش هگل بحث خود را پیـش بـرده است. *فلسفـه‌ی حق* با طـرح تفـاوت دولت و جامعه‌ی مـدنی، و حقوق اقتصـادی انسان مـدرن، گامـی بـه پیش در سـخن سیاسی بـود. کتـاب حتی در شکل سانسـورشده‌اش ستـایـش سازوکارهـایـی است که از فرد شهرونـد مـی‌سازند، و نشان مـی‌دهد که دولـت امری اسـت جدا از نظام نیـازها، و بایـد در خدمت آن دانسته شود. تشریح نقش اقتصاد در زندگی اجتماعی در ادبیات فلسفی آلمان پیشینه نداشت، و بحث هگل جاذبه و تاثیر فراوان داشت. این که مارکس چنـان آسـان و بی‌ملاحظـه مجـذوب مباحث اقتصاد سیاسی شد، از یک سو نتیجه‌ی دقت او به شرایط عملی و واقعی زندگی کارگران به ویژه در فرانسه بود، اما از سوی دیگر بنیان فلسفی کارش که *فلسـفه‌ی حـق* هگل در آن نقش کلیدی داشت امکان این توجه را فراهم می‌آورد.

به گمان هگل آگاهی انسان خود را به طور ابژکتیـو در نهادهـای حقوقـی، اخلاقـی، اجتماعی و سیاسی نمایان می‌کند. این نهادها امکان می‌دهند تا روح بتواند آزادی کـامل را به دست آورد. دستیابی به ایـن آزادی از طریـق اخلاق اجتماعی‌ای ممکن می‌شود که در گروه‌هـای خانواده، جامعـه‌ی مدنی و دولت حاضـر و ظاهر است. خانواده، انسان را بـرای استقلال اخلاقـی آمـوزش مـی‌دهد، در حالـی که جامعـه‌ی مدنی سـامان‌دهنده‌ی زنـدگی اقتصادی، و نظـام نیازها و شیـوه‌ی برآورده شـدن آن‌هاست. در جامعه‌ی مدنی اخلاق حرفـه‌ای و اجتماعی شکل مـی‌گیرد. در بالاترین شکل نهادهای اجتماعی، که از نظـر هگل دولـت است، و او آن را «آزادی مشـخص» می‌خوانـد، حقوق ویـژه‌ی فردی یعنی حقوق خاص با بخردانگی اجتماعی ترکیـب می‌شـوند، و در مسیر تکـاملی روح عینی قرار مـی‌گیرند، و بـه سـوی روح مطلق رهسپار می‌شوند. تاویلی محافظه‌کارانه از ایـن ستایش بـی‌دریغ دولت، مـی‌تواند چنین باشد که هـگل این نکته را که انسان بنا به سرشـت خود آزاد است رد مـی‌کند، و در نتیجه این نکته را نمی‌پذیرد که دولت موظف است که از ایـن آزادی طبیعـی پاسـداری کنـد. برعکـس، او دولـت را نمایـانگر آزادی راستـین و فعلیت یافتـه مـی‌شنـاسد. از آنـجا که هگل بـاور داشت که هیچ فیـلسوفـی

[۸] S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1972.

نمی‌تواند خارج از دوران خود جای گیرد، درنتیجه نظریه‌پردازی درمورد آرمان‌های تجریدی را هم مردود می‌دانست، و اعلام می‌کرد که دولت موجود (که تازه در معرض تحول‌هایی دمکراتیک قرار گرفته بود، و در بهترین حالت آنجا آرمان مشروطه‌طلبی شکل می‌گرفت) آزادی موجود و فعلیت یافته است.

فلسفه‌ی حق بیش از دیگر نوشته‌های هگل سبب شد که میان پیروان او شکاف افتد. دولت استبدادی‌ای را که به دشواری و با تحمل چه مشقت‌ها و زجرها ذره‌ای اندک از حقوق دمکراتیک را تحمل کرده بود، و همواره آماده و در صدد حمله آوردن و پس گرفتن هر حقی بود، دولتی را که با اوهام و خرافات مذهبی سده‌های میانه باقی بود، جلوه‌ی ایده‌ی آزادی خواندن، برای نسل جوان و رادیکال تحمل‌کردنی نبود. هگلی‌های جوان اهمیت اندیشه‌ی انتقادی را از خود هگل آموخته بودند، و این اندیشه را علیه خود او به‌کار می‌بردند. اما حتی اگر «درس‌های هایدلبرگ» را هم کنار بگذاریم، باز متن *فلسفه‌ی حق* پرسش‌هایی مهم را پیش روی ما قرار می‌دهد: آیا از نظر هگل این استاد دیالکتیک، واقعیت موجود همین دولت استبدادی پروس بود یا دولتی که آبستن تحول‌های اجتماعی و سیاسی است؟ وود از این نظر دفاع می‌کند که دولت بخردانه‌ی مورد نظر هگل همانندی آشکاری با دولت استوار به قرارداد دمکراتیک داشت، و در کتاب اشاره‌ای به سلطنت استبدادی نیامده است، و دفاعی هم از سیاست‌های ضد دمکراتیک دولت پروس مطرح نشده است. آنچه هگل پیش کشیده بیشتر همانند اصلاحاتی بوده که ویلهلم فون هومبولت و فون هاردنبرگ به سودای طرح قانون اساس جدیدی مطرح می‌کردند، طرحی که در ۱۸۱۹ تدوین شد و هرگز به اجرا درنیامد.[۹] پرسش دیگری که باید به آن اندیشید این است که آیا نظام هگلی و به ویژه دیالکتیک او با تاویل سیاسی محافظه‌کارانه و ارتجاعی همخوانی دارد، یا چنان که مارکس می‌اندیشید با آن‌ها ناهمخوان است؟

مارکس در تاویل‌هایش از اندیشه‌ی سیاسی هگل ضروری دید تا نهادهای سلطنت، و نیروهای اجرایی، قانون‌گذاری، و بوروکراسی دولتی را که به نظر هگل بنیاد دولت بودند، مورد انتقاد قرار دهد، و از راه بررسی آن‌ها نشان دهد که آن همنوایی آرمانی که هگل برای آن‌ها قائل بود، وجود ندارد، و موقعیت آن‌ها استوار بر نابرابری ژرفی میان

[9] A. W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge Unversity Press, 1990, p 13

توده‌های زحمتکشان و اقلیت مالکان ابزار تولید است. مارکس تضادها را جستجو می‌کرد، و می‌دید که سلطنت مشروطه مردم را تابع قانون اساسی مشروطه می‌کند، در حالی که در دمکراسی قانون اساسی تجلی اراده، و در نهایت تابع مردم است. البته مقصود مارکس از دمکراسی اینجا صرفا شکل حکومتی نیست، بل او بنا به رسم دوران خود، دمکراسی را به معنای وضعیتی اجتماعی که برابری را همچون آزادی در سرلوحه‌ی فعالیت‌ها قرار می‌دهد، به کار می‌برد. از این رو همان‌طور که رادیکال‌ها اعلام می‌کردند که انسان دین را می‌سازد و نه برعکس، اینجا هم مارکس می‌گفت انسان قانون اساسی را می‌سازد و نه برعکس. دمکراسی گوهر تمامی قانون‌های اساسی است و به مثابه قانون خاص دولت، انسان را موجودی اجتماعی می‌کند (م آ-۳:۵۷-۵٦).

هگل در نوشته‌های سیاسی خود در برابر قدرت لفظ Macht را به کار می‌برد. در *درس‌های زیبایی‌شناسی* هم از «قدرت‌های جهانشمول کنش‌گری» یاد کرده که در نهادهای جمعی‌ای همچون خانواده، ملت، دولت، کلیسا، و نیز در افراد، به دلیل نیروهای برانگیزاننده‌ای چون دوستی، عشق، شرف، افتخار و از این قبیل، قدرت‌هایی می‌آفرینند تا فعالیت کنند. در موقعیت‌های تراژیک نیروها یا «قوه‌های» متضادی شکل می‌گیرند که سبب می‌شوند تا برخی از کنش‌ها نفی‌کننده‌ی کنش‌های دیگری شوند. در این حالت هگل نه از Macht، بل از Gewalt یاد کرده است. نکته‌ی مهم این است که او درمورد زندگی سیاسی از این مفهوم آخر سود جسته، و تقسیم قوا را در بندهای ۲۷۲ و ۲۷۳ *فلسفه‌ی حق* به یاری این مفهوم بیان کرده است.[۱۰] به گمان هگل، بنا به این تقسیم قواست که منش شهروندی در زندگی مدرن نیرویی مسلط می‌شود. شهروند به یاری آموزش و عادت‌های برآمده از زندگی اخلاقی، خود را از شر تناقض‌ها و تضادها می‌رهاند. مارکس می‌پرسد که آیا شهروند از این تناقض‌ها خلاص شده است؟ اینجا مفهوم خلاصی و آزادی هم در مرکز بحث قرار می‌گیرد. هگل از آزادی با عنوان Freiheit یاد کرد. مساله‌ی او آزادی خواست در قلمرو سیاسی و اجتماعی بود. آزادی در برابر بردگی، ضرورت، وابستگی، اجبار و... قرار گرفته است. از نظر هگل فقط کسی یا قوه‌ای آزاد است که مستقل باشد و خودش تعیین‌کننده‌ی امور خویش باشد. از سوی دیگری، و قوه‌ای خارج از خودش، محدود نشود، و

[۱۰] گ. و. ف. هگل، *عناصر فلسفه حق*، صص ۳۳۲-۳۲۵.

وابسته به آن قوه نباشد.[11] به اشاره‌ای باید بگویم که تعریف مارکس از آزادی از این بنیاد مفهومی چندان دور نیست. مارکس و هگل برخلاف روسو در *قرارداد اجتماعی*، آزادی را به معنای سیاسی از آزادی در معناهای فلسفی‌اش متمایز نمی‌کردند.[12]

۲. آغاز نقادی از فلسفه‌ی سیاسی هگل

هگل تا زنده بود درس داد و نوشته‌های خود را منتشر کرد. نوآوری‌های فکری‌اش از او متفکری محبوب جوانان ساخت، با وجود این اندیشه‌های سیاسی و دینی‌اش مورد انتقاد شماری از رادیکال‌ها قرار داشت. او پس از مرگ‌اش، موضوع واقعی جدال فکری در محیط فلسفی و روشنفکرانه‌ی آلمان شد. دسته‌ای از هواداران و شاگرداناش چون هرمان هینریش و یوهان اردمان بر اساس تاویلی محافظه‌کارانه از اندیشه‌های سیاسی، و به ویژه دینی او، تصویری از او ترسیم کردند که او را فیلسوفی راست‌گرا، محافظه‌کار و هوادار نظم موجود معرفی می‌کرد. دسته‌ی دومی که به هگلی‌های میانه‌رو معروف شدند، همچون کارل روزنکرانتس و کارل لودویگ میشله کوشیدند تا این تصویر را دگرگون کنند. آنان هگل را اصلاح‌گری معرفی کردند که بنا به شرایط دشوار دوران با نظام مستقر همراهی می‌کرد، اما هدف‌اش ایجاد زمینه‌های جنبشی اصلاح طلبانه بود. دسته‌ی سوم مشهور به هگلی‌های چپ یا هگلی‌های جوان بیشتر از دانشجویان و عناصر رادیکالی که خاصه در برلین گرد هم آمده بودند، تشکیل شده بود. آنان معتقد بودند که فراتر از منش محافظه‌کارانه‌ی برخی از نتیجه‌گیری‌های هگل، عناصری رادیکال علیه نظم موجود، در اندیشه و روش کار او وجود دارد که باید شناخته و پیگیری شوند. دیوید فریدریش اشتراوس، لودویگ فویرباخ، برونو بوئر و ادگار بوئر در آغاز دهه‌ی ۱۸٤۰ چهره‌های مشهور این جنبش فکری بودند و موسس هس، آرنولد روگه و مارکس شخصیت‌های تندرو و رادیکال آن محسوب می‌شدند. مارکس همواره برای هگل احترام قائل بود، و حتی در پسگفتار *سرمایه* (۱۸۷۳) نیزکه تلاش کرده بود تا تفاوت بنیادین روش و مواضع خود را با روش و نظریات هگل برجسته کند، باز از او به عنوان «آن اندیشمند بزرگ» یاد کرد.

[11] M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, London, 1992, p.110.

[12] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, 1973, pp. 78-79.

هم هگلی‌های جوان و هم هگلی‌های راست، تاویل‌هایی سیاسی از آثار هگل داشتند. تاویل جوان‌ترها رادیکال و ضد نظم مستقر بود. برونو بوئر در نامه‌ای به مارکس، وقتی او در حال نگارش رساله‌ی پایان‌نامه‌ی دانشگاهی‌اش بود، نوشته بود: «روزگار ما دائم زیباتر و درعین حال وحشت‌آورتر می‌شود».[۱۳] بوئر در همین نامه نوشت که جنبه‌ی هراس‌آور روزگار ما حتی بیش از جنبه‌ی ترسناک روزگار ظهور مسیحیت است. برای او، مارکس و دیگر هگلی‌های جوان «فاجعه» یا «بحران» خصلت‌نمای دوران بود. درنتیجه آنان برای فلسفه رسالتی سیاسی قائل می‌شدند: «همچون پرومته که آتش را از آسمان دزدید و روی زمین خانه ساختن را آغاز کرد، فلسفه هم باید بر جهان تاثیر بگذارد و خود را علیه دورانی بداند که در آن پدید آمده است. هگل‌گرایی چنین رسالتی را پیش می‌برد».[۱۴] پرومته برای همه‌ی هگلی‌های جوان، و البته از نظر مارکس، قهرمان و نماد یک مبارز یا انقلابی بود.

مارکس با بوئر دوست بود، اما سرسپرده‌ی او محسوب نمی‌شد. بوئر شخصیتی تاثیرگذار داشت، اما در رساله‌ی پایان‌نامه‌ی تحصیلی مارکس نیز شکلی از مخالفت با ذهن‌باوری بوئر آشکارست. بوئر باور داشت که فلسفه فقط به شکل انتقاد از واقعیت موجود و جهان، می‌تواند فعلیت یابد. مارکس از این فراتر می‌رفت. به گمان او فلسفه توانایی آن را دارد که «تمامیت تجریدی‌ای» را بیافریند که لزوماً با واقعیت مادی‌ای که از آن ریشه گرفته یکی نباشد. نکته‌ی مهم امکان تحقق یا فعلیت فلسفه است. عقاید، و از آن میان باورهای فلسفی، می‌توانند واقعیت را دگرگون کنند. مارکس اندک زمانی بعد نکته را در قاعده‌ی «عقاید چون به میان توده‌ها روند تبدیل به نیرویی مادی می‌شوند» بیان کرد. به گمان مارکس باورها می‌توانند جهان را به شکلی که فلسفه می‌خواهد بسازند و با این عمل، فلسفه خود را در جهان حل می‌کند، یا به زبان هگلی «منحل می‌شود»، یعنی هم از بین می‌رود و هم تعالی می‌یابد. تحقق یا فعلیت فلسفه محو شدن آن است. بررسی مارکس از اندیشه‌های ماتریالیست‌های یونانی (دمکریتوس، اپیکور) در عین حال انتقادی بود به برداشت کسانی چون بوئر که اعلام می‌کردند فلسفه فقط

[13] D. McLellan, *Karl Marx, His Life and Thought*, London, 1977, p. 35.

[14] *Ibid*, pp. 35-36.

می‌تواند نقادی باشد، و نباید آن را سازنده، یا امری اثباتی، و عامل دگرگونی جهان دانست (م آ-۱:۸۵ و ۴۹۱).[۱۵]

برداشت مارکس برای او این امکان را فراهم آورد که فلسفه را در نمود سیاسی آن برجسته کند. هگلی‌های جوان نیز به این نکته از راهی دیگر نزدیک می‌شدند. اخراج برونو بوئر از دانشگاه بن در مارس ۱۸٤۲ به همه‌ی آن‌ها نشان داد که دوره‌ی اصلاحات رژیم به آخر رسیده و آنان دیگر جایی در نظام دانشگاهی ندارند. مارکس به نشریه‌ی «نئو راینیشه تسایتونگ» که نشریه‌ی لیبرال‌های کلن بود، پیوست. موسس هس و دیگر هگلی‌های جوان این نشریه را در اختیار داشتند، و از آن یکی از پایگاه‌های نقادی به سیاست دولت پروس را آفریده بودند. مارکس مدتی سردبیر نشریه شد، و تا توقیف آن در مارس ۱۸٤۳ که به دنبال مبارزه با دستگاه سانسور پیش آمد، کار را ادامه داد. تجربه‌ی کار در این نشریه، او را به رودررویی جدی‌تری با ذهن‌باوری بوئر کشاند، تا جایی که مخالفت خود را با «این گونه شیوه‌های بیان به ظاهر رادیکال، اما میان تهی» اعلام کرد. از این جا، او به تدریج با هرگونه آرمان‌گرایی درافتاد. وقتی به روگه می‌نوشت که ما با جهان از راه آیین‌ها روبرو نمی‌شویم، بل اصول خود را از جهان به دست می‌آوریم، به مبانی هگل‌گرایانه‌ای اعلام جنگ می‌داد که ذهن را به جای واقعیت می‌نشاند.

در همین دوره‌ی روزنامه‌نگاری بود که مارکس با مساله‌ی مهمی روبرو شد که سال‌ها بعد در «پیشگفتار ۱۸۵۹» از آن یاد کرد. او با اهمیت «مساله‌ی اقتصادی و منافع مادی» آشنا شد، و همپای آن از برداشت هگلی که جامعه را همچون تمامیتی ارگانیک معرفی می‌کرد، دور شد. او به جای جهانی دارای هماهنگی درونی میان اجزاءاش، جهانی سرشار از تضادها، رانه‌های متعارض، نبردها و انسان‌های منزوی و چندپاره می‌یافت. او متوجه می‌شد که دولت که به گمان هگل موظف است تا در این جهان پر آشوب همنوایی ایجاد کند، نه فقط کاری از پیش نمی‌برد، بل خود تبدیل به یکی از عوامل اصلی تداوم بحران شده است. دیگر این باور جدی نیست که در دولت، تعادل در بنیاد ارگانیک زندگی اجتماعی در خانواده، و تقاضای سوژه‌ی مستقل برای خودمختاری، و فردگرایی پویا در جامعه‌ی مدنی، ممکن خواهد شد. دولت به هیچ رو

[۱۵] A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, 1958, vol. I, pp.183ff.

بخردانگی والای اجتماعی محسوب نمی‌شود. مارکس زمانی به شیوه‌ی هگلی‌ها می‌نوشت: «فلسفه‌ی متاخر به دولت همچون ارگانیسم مهمی می‌نگرد که در آن آزادی حقوقی، اخلاقی و سیاسی فعلیت می‌یابد، و شهروندان به صورت افراد قوانین را رعایت می‌کنند و با این عمل تسلیم قوانین طبیعی، یعنی خرد انسانی می‌شوند» (م آ-۲۰۲:۱)، ولی در ۱۸٤۳ می‌دید که دولت استبدادی پروس چنین نقشی به عهده ندارد. پس، می‌کوشید تا میان هگل‌گرایی و ژاکوبن‌گرایی آشتی ایجاد کند. در این مسیر، مشاهدات تجربی خود او، و درگیری‌های عملی و سیاسی‌اش، موجب دگرگونی دیدگاه او می‌شدند. هردم بیشتر به این نتیجه می‌رسید که موضع انتقادی در برابر هگل، با نفی نقش آرامش بخش فرضی دولت ممکن خواهد شد.

۳. فویرباخ

انتقاد مارکس از هگل، نشان از تاثیر عظیم لودویگ فویرباخ دارد. مارکس متاثر از سه رساله‌ی «ضرورت اصلاح فلسفه»، «نهاده‌های موقتی درمورد اصلاح فلسفه» (۱۸٤۲)، و «اصول فلسفه‌ی آینده» (۱۸٤۳)، امکان یافت تا به دیدگاه اصلی خود شکل دهد: ازخودبیگانگی انسان از بین نمی‌رود، مگر در جامعه‌ای کمونیستی.[16] مارکس از فویرباخ شیوه‌ی نقادی را آموخت، و به یاری او این نکته را مطرح کرد که هگل به واقعیت و انسان کاری ندارد، بل صرفاً دل مشغول امری تجریدی یعنی «ایده‌ی ناب و ساده» است. هگل ایده را از آنچه به انسان و واقعیت متعلق است، به دست آورده، ولی آن را به جای انسان و واقعیت مطرح می‌کند، به همین دلیل جهان به چشم او همچنان غیرقابل فهم باقی می‌ماند، و همچون تجلی لحظه‌ای از خودش می‌شود. در گستره‌ی سیاسی نیز، هگل واقعیت‌های موجود را کنار می‌گذارد، و منش‌ها را ایده‌ها فرض می‌کند، و واقعیت‌ها را به این ایده‌ها نسبت می‌دهد. این سان، اساس کار او اندیشه‌های تجریدی می‌شوند، و نه واقعیت‌های عملی. منطق چیزها بی‌اهمیت می‌شوند. منطق دیگر به کار بحث از چیزی، و اثبات چیزی (مثلا دولت) نمی‌آید، بل چیزها (دولت برای نمونه) باید منطق خود را اثبات کنند (م آ-۱۸:۳-۱۷). شکل افراطی خردباوری هگلی راه را به

[16] *Ibid*, vol. 2. pp.123-135.

سوی پوزیتیویسم غیر انتقادی می‌گشاید. فکر به جای واقعیت می‌نشیند. تکامل فکر سرچشمه‌ی واقعیت دانسته می‌شود و نه برعکس.

در سال ۱۸٤۲ مارکس مطالعه‌ی نوشته‌های فویرباخ را آغاز کرد. نخست شیفته‌ی نظریات او شد. در نامه‌ای به آرنولد روگه (۱۰فوریه ۱۸٤۲) نوشت که نمی‌تواند مخالف خوانی‌های او را علیه روش هگل رد کند (م آ-۱:۳۸۱). یک سال بعد در نامه‌ی دیگری (۱۳مارس ۱۸٤۳) به روگه نوشت که فقط در یک مورد به فویرباخ انتقاد دارد: او بیش از حد مجذوب فلسفه‌ی طبیعت بود، و به دلیل درک ویژه‌اش از ماتریالیسم، به طبیعت بهای زیادی می‌داد، و به ندرت به سیاست می‌پرداخت: «اما سیاست آن حلقه‌ی رابط است که فلسفه‌ی امروز به یاری آن می‌تواند حقیقت یابد» (م آ-۱:٤۰۰). به نظر مارکس فویرباخ یگانه متفکری بود که به سنت هگل در مورد تحقق یا واقعیت یافتن فلسفه می‌اندیشید، و آن را مطرح می‌کرد. فویرباخ «نهاده‌های مقدماتی درمورد اصلاح فلسفه» را در فوریه‌ی۱۸٤۳ در سوییس منتشر کرد. او در این متن شرح می‌داد که در قلمرو فلسفه‌ی تعمقی از اسپینوزا تا هگل، کوشش همواره در راستای رهایی انسان از بیگانگی دینی بود. فلسفه می‌تواند و باید نشان دهد که خواست‌های انسانی چگونه به آفرینش امر مقدس و خداوند به معنایی که در مذاهب آمده، منجر شده است. چگونه نیرویی که به خداوند نسبت داده می‌شود درست همان نیروی انسانی است که آدمی بزرگ‌اش می‌داند، ولی آن را در خود نمی‌یابد. فراشد آفرینش خداوند و سپس نسبت دادن آفرینش و هر صفت بزرگ به او، نمایانگر انسان از خود بیگانه است.[۱۷]

فویرباخ از این جهت به هگل انتقاد داشت که می‌دید او نیز گوهر یکه‌ی انسان را دوگانه کرده، و طبیعت را امری یکسر متفاوت از آدمی دانسته است. فویرباخ که به وحدت این دو معتقد بود کوشش هگلی برای نزدیک کردن این دو را بی‌فایده می‌دانست. این کوشش نشان می‌داد که هگل به طور ناقص چیزی از حقیقت امر را فهمیده، ولی نتوانسته بود که به طور دقیق به آن راه یابد. مفاهیم مطلق و روح مطلق که هگل پیش می‌کشید، به این دلیل که او انسان را از نظر دور می‌کرد، مطرح می‌شدند، و باز به همین دلیل راه به جایی نمی‌بردند. هنر، دین و فلسفه که به گمان هگل در قلمرو روح مطلق جای دارند، بیان جدایی از گوهر آدمی هستند. به نظر فویرباخ، فلسفه‌ی

[17] L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans, G. Eliot, New York, 1957, pp. 1-33.

هگلی با طرح تفاوت گوهر از وجود، بنیاد متافیزیکی خود را آشکار می‌کند. سوژه‌ی هگلی بیرون زمان و مکان قرار دارد، و اندیشه‌اش به عنوان بخشی از اندیشه‌ی مطلق و درواقع غیر بشری در مرکز بحث قرار می‌گیرد. سوژه‌ی هگلی که بنا بود موضوع اصلی دانسته شود خود تبدیل به محمول می‌شود. اگر زمان و مکان را حذف کنیم، به نگرشی دینی وارد می‌شویم. احساس بدون زمان و مکان احساس نیست، و اندیشه بدون زمان و مکان اندیشه نخواهد بود. هگل که با طرح آگاهی انسان را سوژه، و از سوی دیگر با طرح خودآگاهی انسان را به صورت ابژه مطرح می‌کرد، سرانجام به وجودی بیرون زمان و مکان باور آورد، و هرچه را که رشته بود پنبه کرد. فویرباخ در مقابل، پیشنهاد می‌کرد که برای حل مشکل از نگرشی انسان‌گرایانه آغاز کنیم. انسان را به عنوان سوژه‌ی مشخص فلسفه، دانایی و کنش بدانیم. در این صورت متوجه خواهیم شد که روح مطلق هگلی «گوهر اندیشیدن انسان است که خارج از آدمی فرض شده است». به نظر فویرباخ با نفی این جنبه‌های شبه‌دینی اندیشه‌ی هگل، ما راه را به روی فلسفه‌ی آینده می‌گشاییم. فلسفه‌ای که انسان آفریننده را در مرکز بحث خود قرار خواهد داد.

فویرباخ در «نهاده‌های مقدماتی درمورد اصلاح فلسفه» با فلسفه به همان شکلی برخورد می‌کرد که پیش‌تر با یزدان‌شناسی برخورد کرده بود. او اعلام می‌کرد که دین و یزدان‌شناسی هنوز ویران نشده‌اند، و ارتباطی با فلسفه‌ی هگل و از این طریق با اندیشه‌ی امروزی دارند، و هنوز منش نامتناهی اندیشه‌ی انسانی را متناهی می‌خوانند، و نیروهای او را به نیرویی سرمدی نسبت می‌دهند. فلسفه‌ی هگل و به ویژه تاویل‌های محافظه‌کارانه از آن واپسین گریز راه یزدان‌شناسی است. فلسفه دیگر نمی‌تواند از مفاهیم مطلق، خداوند، روح و ایده آغاز کند، بل باید از امر واقعی و محسوس بیاغازد: «رابطه‌ی درست اندیشه و هستی این است: هستی پدید می‌آید ولی نه از اندیشه، اندیشه از هستی پدید می‌آید».[18] این گفته‌ها نه فقط راهگشای فهم مارکس از بازگونی واقعیت در هگل‌گرایی شدند، بل بنیاد درک او از نسبت آگاهی و واقعیت مادی را شکل دادند. بازگونی درس بزرگی بود که مارکس از فویرباخ آموخت. زمانی که می‌گوییم سقراط داناست، گزاره‌ای قابل فهم و عقل‌پذیر ارائه کرده‌ایم. موضوع یک انسان یعنی سقراط، و محمول دانایی است. بازگونی آنجا آغاز می‌شود که بگوییم

[18] McLellan, *op. cit.*, p. 68.

«دانایی سقراط است». این یک گزافه‌گویی شاعرانه است، که به یاری مجازهای بیان شکل می‌گیرد، تا در گام بعد سقراط چون استعاره‌ای برای دانایی، از وجود راستین خود تهی شود. بازگونی رازآمیز و باطنی است. به گمان فویرباخ ایدئالیسم و فلسفه‌ی هگلی فهم بازگونه‌ای از جهان‌اند. همواره جای موضوع و محمول را عوض می‌کنند.[۱۹] فویرباخ نشان داده که «نزد هگل اندیشه موضوع است و هستی محمول» درحالی که «رابطه‌ی راستین اندیشه و هستی را باید چنین بیان کرد: هستی موضوع است و اندیشه محمول. اندیشه از هستی می‌آید و نه برعکس». هستی به معنای موجود محسوس و واقعیتی است اما نه موجود اجتماعی و تاریخی مارکس، بل انسان نوعی.

بازگونی موضوع و محمول که مارکس از فویرباخ آموخت نکته‌های تازه‌ای را پیش کشید: هگل تضادهای شکل ظهور را به معنای وحدت گوهری فرض کرد. او نتوانست دولت را شکل تجریدی تضادهای جامعه‌ی مدنی بشناسد، در نتیجه آن را تعادل‌بخش و حل‌کننده‌ی تضادها خواند. دولت راه حل نیست، بل خودش محصول، و تشدیدکننده‌ی ازخودبیگانگی انسانی است. موجود فردگرایی را که فقط در پی منافع خویش است، عضو جامعه سیاسی دانستن، پندار این که دولت از منافع همگانی دفاع می‌کند، فهمی بیگانه از واقعیت است که سرچشمه‌ی آن را باید در ساختار جامعه جستجو کرد و نه در موقعیت آگاهی یا در ذهن انسان. مارکس به ویژه با توجه به نتایج سیاسی بحث، از فویرباخ آموخت که باید از مخاطرات اندیشه‌ی رازآمیز درس بگیریم و به اصول ماتریالیستی بازگردیم، و اعلام کنیم که انسان اندیشه را می‌سازد و نه برعکس.

فویرباخ راه را گشود تا هستی انسان مطرح شود، اما مارکس زود دریافت که درمورد هستی انسان با او هم نظر نیست. راهی را که فلسفه‌ی فویرباخ می‌گشود خود باید مورد ارزیابی نقادانه قرار می‌گرفت. در کار فویرباخ جنبه‌ی نقادی تاریخی و اجتماعی کم رنگ بود، منش مسلط نوشته‌های او نیز فلسفی بود و نه سیاسی. فویرباخ باید به پیش رانده می‌شد تا دریابد که موضوع اصلی بحث و نقادی نهادهای سیاسی است، و باید انتقاد از یزدان‌شناسی و فلسفه جای خود را به انتقاد از سیاست بسپارد. مارکس با توجه

[۱۹] S. Nair, *Machiavel et Marx*, Paris, 1984, pp. 135-148.

به بدیل انسان‌گرایانه‌ی فویـرباخ، به این نتیـجه رسید که این متفکر نیز از فهم دشـواری بازمانـده، و با طـرح انسـان به عنـوان آفریننده، همان راه هگل را رفته، و مثل هـگل در همـان نیمـه‌ی راه از پیشرفت بـازمانـده است. بـه اشاره‌ی آوینـری، مارکس در بـرابـر ماتریـالیسم جزمـی و طبیعت‌گرای فویرباخ رئالیسم پـراگماتیک را پیش کشید.[۲۰] انسـان آفریننده است، اما نه در مقام سوژه‌ی فلسفـی‌ای که بیرون زمان و مکان، و بیرون جریان اجتماعـی و تاریخی آفرینـندگی قرار گرفتـه باشد. انسان درگیر کنـش و فعـالیت، و در وجه نـخست درگیـر فعالیت مـادی ساختن و فراهم آوردن مواد تازه برای رفع نیازهای خـویـش اسـت. سوژه پیـش از آن کـه هستـنـده‌ای خـودآگـاه بـاشـد، و پـیـش از آن که بیاندیشد، عمل می‌کند، فعالیت دارد، و تولید می‌کند. انسان را باید در جریان ساختن او شنـاخت و مطـرح کرد، وگرنـه فویـرباخ با طرح کلـی و تجریـدی آفرینندگی انسان هنوز نکته‌ی اصلی را بیان نکرده است. در اندیشه‌ی فویرباخ هسته‌ی مهمـی از واقعیـت وجود داشت، او انسان مشخص را در برابر برداشت هگلی از انسان همچـون آگـاهی و ذهن قرار داده بود، اما خودش به این هستنده‌ی مشخص تاریخی به صـورت موجـودی متافیزیکی بیرون زمان، تاریخ و موقعیت‌های مکانـی‌اش توجه کـرده بـود. بـرای او نـیز انسان کسی است که مـی‌اندیشد و نه کسی که پیش از هرچیز دیگر درگیـر کار، تولیـد، کنش و عمل است. او نوشته: «صرفاً ادراک حسی چیزهـا و تجربـه‌ی آن‌هـا در فعلیـت ابژکتیوشان است که مـی‌تواند انسان را از شر پیـش‌داوری‌ها رهایـی بخشـد»، و ادامــه داده (و بی‌شک اینجا مارکس را به هواداری از خود بر انگیختـه): «انتقـال از ذهـن (امـر ایده‌ای) به واقعیت، فقط در فلسفه‌ی پراکسیس شکل می‌گیرد».[۲۱] چنین حکمی انتظاری بزرگ برمی‌انگیزد، توقع می‌یابیم که گامی دیگر درگیر بحث فلسفه‌ی پراکسیس شـویم، یعنی با انسان درگیر عمل و فعالیت و تولید روبرو شویم، ولی فویربـاخ درسـت همیـن جا متوقف می‌شد. سپردن ادامه‌ی راه، یعنی بخش دشوار مسیر، به عهده‌ی مارکس افتاد. اصلاح پیشنهادی فویرباخ برای فلسفه چه بود؟ به نظر می‌رسد که چـیزی جز بررسـی مجدد آن نبود. او می‌خواست با تاکیـد بر انسان آفریـنـنده دوبـاره فلسفــه را بخوانـد و دریابد. مقصود او حتی زمانی که لفظ پراکسیس را بـه کـار مـی‌برد، «عمـل شناسایــی

[20] Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, p.10.

[21] *Ibid*, p. 12.

انسان» بود. او از پراکسیس فعالیت واقعی و مشخص انسان در زندگی مادی، سیاسی و اجتماعی‌اش را منظور نداشت. چند سال بعد، مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** ملاکی را یافت که به یاری آن کاستی و کمبود کار فویرباخ را دریابد. از این نکته در فصل چهارم بحث خواهم کرد.

اندکی پیش از آن که مارکس و انگلس دست به نگارش ***ایدئولوژی آلمانی*** بزنند، کتاب ماکس اشتیرنر ***فرد و خویشتن او*** منتشر شده بود (لایپزیگ، ۱۸۴۵). کتابی که در نگاه نخست علیه ذهن‌باوری هگلی برونو بوئر و یارانش موضع داشت، و در عین حال از انتقاد از ماتریالیسم جزمی فویرباخ نیز غافل نمانده بود. به نظر اشتیرنر کاستن واقعیت به خویشتن و نفس، یعنی کاری که فویرباخ انجام داده بود، تفاوت زیادی با کار هگل یعنی تقلیل واقعیت به ایده‌ی مطلق ندارد. هردو بیانی از بیگانگی دینی هستند، و به جای خداوند مسیحیت، موجود دیگری را قرار می‌دهند. بنا به برداشت فویرباخ در نهایت هرگونه کوشش برای دگرگون کردن «من» محکوم به شکست خواهد بود. گوهر انسانی که او پیش کشیده موجودی است افسانه‌ای، آیینی و اسطوره‌ای. اشتیرنر به تلخی می‌گفت که «شناسایی گوهر به تنهایی، وقتی از چیزی دیگر جز گوهر یاد نکنیم، برداشتی دینی خواهد بود. قلمرو دین قلمرو گوهرهاست. گستره‌ی ارواح و اشباح».[۲۲] او همچنین افزوده بود: «هر گوهر برتری، چون حقیقت، انسانیت، و غیره، گوهری است فراتر از ما و امسلط بر ما!».[۲۳] این نقادی رادیکال، در گسست قطعی مارکس از فویرباخ نقش داشت. و به یک معنا، راه را بر ***ایدئولوژی آلمانی*** گشود. کتابی که بخش زیادی از مطالب آن علیه خود اشتیرنر است، که مارکس با تحقیر او را «ماکس قدیس» خوانده است.

به هررو، مارکس با سرعت، هم از هگل، و هم از فویرباخ دور می‌شد. موضع فلسفی مستقل او شکل می‌گرفت. درعین حال، به یاری هر یک از این دو متفکر، کاستی دیگری را می‌شناخت. بی‌شک زبان مارکس در بررسی ***فلسفه‌ی حق*** هگل متاثر از اثار فویرباخ است، اما فویرباخی سیاسی شده. انتقاد او از ***فلسفه‌ی حق*** به خوبی حدود این «سیاسی شدن» زبان را نشان می‌دهد.

[22] M. Stirner, *The Ego and his Own*, New York, 1973, p. 40.

[23] *ibid*, p. 37.

٤. انتقاد مارکس از فلسفه‌ی سیاسی هگل

در پسگفتار **سرمایه** (۱۸۷۳)، مارکس از رابطه‌ی فکری‌اش با هگل یاد کرد، و کوشید تا نشان دهد که چگونه توانسته دیالکتیک هگلی را از پوسته‌ی رازآمیزش بیرون کشد، و هگل را که ایده را سرچشمه و تعیین‌کننده‌ی تکامل مادی می‌دانست، و درواقع دنیا را باژگونه می‌دید، و سرش را روی زمین گذاشته و پاهایش را هوا کرده بود، دوباره روی پاهایش قرار دهد (س پ -۱:۱۰۳-۱۰۲) مارکس تلاش داشت تا حتی شیوه‌ی بیان گذشته‌ی خود را که آشکارا نشان از سبک هگل داشت، بی‌اهمیت جلوه دهد. سه سال پیش‌تر، او و انگلس به آن دیدگاهی که هگل را فیلسوف مرتجع استبداد پروسی معرفی می‌کرد، تاخته و نوشته بودند که هگل در مقابل ویلهلم سوم و ارتجاع پروسی قرار داشت.[۲٤] انگلس نخستین کسی بود که در بررسی کوتاهی از ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** مارکس از رابطه‌ی مارکس و هگل یاد کرده، و نوشته بود که دیالکتیک هگلی در شکلی کاملاً «نظری و تعمقی» مطرح شده، و «روش هگلی در شکل موجودش به طور بنیادین ایدئالیستی و کاملاً بی‌فایده است»، زیرا آغازگاه کار هگل اندیشه‌ی ناب است، در حالی که ما به روشی که واقعیت‌ها را پایه قرار دهد، نیازمندیم. کتاب مارکس از چشم‌اندازی ماتریالیستی نوشته شده و دیالکتیک، را به معنایی یکسر تازه مطرح می‌کند (د ن: ۲۲۵-۲۲۲). انگلس سال‌ها بعد همین نکته‌ها را در ***لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان*** تکرار کرد، و به برداشت رسمی مارکسیسم راست کیش شکل داد. بنا به این دیدگاه، مارکس روش هگل را باژگونه کرده، و از متن فلسفه‌ی او که دفاع از ایدئالیسم مطلق و در سویه‌ی سیاسی دفاع از استبداد پروسی بود، فاصله گرفته بود. امروز هم برخی از نویسندگان از جمله فیلسوفان تحلیلی که به بررسی آثار مارکس پرداخته‌اند، مدام یادآور می‌شوند که مارکس را به هیچ رو نمی‌توان هگل‌گرا خواند، و درواقع روش تحلیلی و علمی او با روش ذهن‌باورانه‌ی هگل تفاوت بنیادین داشته است.[۲۵] لویی آلتوسر بر این باور بود که موضع‌گیری درباره‌ی رابطه‌ی فکری و

[24] E. Weil, *Hegel et l'etat*, Paris, 1950, pp. 15-17.

E. Bloch, Sujet-objet, *Éclaireissements sur Hegel*, trans. M. de Gandillac, Paris, 1977, pp. 233-234.

[25] T. Mayer, *Analytical Marxism*, Thousand Oaks, 1994.

J. Roemer, *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, 1986.

R. W. Miller, *Analyzing Marx: Morality, Power, and History*, Princeton University press, 1984.

نظری مارکس و هگل «جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی سیاسی دارد»،[۲۶] و خود او در دسته‌ی نخست اندیشگرانی که در بالا از آن‌ها یاد کردم، قرار داشت، یعنی بر این باور بود که مارکس با گسست از بینش و روش هگلی توانسته بود که «به روش علمی خود شکل دهد». این نگرش که بیشتر دنباله روی بحث انگلس است، گریبان خود را از شر تحلیل پیچیده‌ی تاثیر مفاهیم هگلی بر اندیشه‌ی مارکس خلاص می‌کند. با طرح مساله‌ی «گسست شناخت شناسانه‌ی مارکس» اساساً مساله را چیز دیگری می‌داند، و تاثیر هگل را بسیار کم رنگ می‌کند. این برداشت ساده‌گرایانه است. در مقابل، بسیاری از نویسندگان همچنان رابطه‌ی مارکس با هگل را برجسته می‌کنند.[۲۷] ارل هریس اطمینان می‌دهد که مارکس در نوشته‌های هگل کارآترین مفاهیم نظری را یافت تا بتواند به اختناق توتالیتری که در سرمایه‌داری علیه انسان به کار می‌رود، پاسخ گوید.[۲۸] باید گفت که بحث از رابطه‌ی فکری مارکس با هگل هنوز ادامه دارد، و به نتیجه‌ی نهایی نرسیده است، و به نظر نمی‌رسد که بتواند برسد.[۲۹]

شماری از مهمترین نکته‌های نظری اندیشه‌ی مارکس چه در ***ایدئولوژی آلمانی*** و چه در ***سرمایه*** و آثار دیگر اقتصادی‌اش، ریشه در بررسی نقادانه‌ی او از اندیشه‌ی سیاسی هگل دارند. برداشت هگل از تاریخ، و شیوه‌ی کار او یعنی بنیاد روش‌شناسانه‌ی فلسفه‌اش تاثیری ماندگار بر مارکس داشت. مارکس همواره در بند متافیزیک انسان‌شناسانه‌ی هگل باقی ماند. حتی، شماری از آن نکته‌های فکر مارکس که امروز کهنه می‌نمایند، همچون باورش به حقیقت ابژکتیو، ایمان‌اش به پیشرفت تاریخی، بخردانگی پنهان درفراشد تاریخ و غیره، ریشه در کارهای هگل دارند. هگل باطرح تاریخ به منزله‌ی جای پای خداوند روی زمین، درواقع سنت‌های جهان‌بینی یهودی ـ مسیحی را با شماری از دستاوردهای مدرنیته و خرد روشنگری آشتی داده بود. اندیشه‌ی هگل در آخرت‌شناسی مسیحی ریشه داشت. اگوستین قدیس تاریخ را ساخته‌ی خداوند می‌دید،

[26] L. Althusser, *Politics and History*, London, 1972, p. 164.

[27] J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985.

Wood, "Hegel and marxism" in: *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993, pp.414-445.

[28] E. E. Harris, *The Spirit of Hegel*, Atlantic Highland NJ. 1993. p.51.

[29] R. Norman and S. Sayers, *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate Brighton, 1980.*

و هگل روح مطلق را بـه جای خدا قـرار مـی‌داد. تاریـخ برای مسیحیان به سوی ظهور مسیـح موعود پیش مـی‌رفـت، و هـگل آن را حرکت بـه سوی روح مطـلق می‌دانست. مارکس نیـز، به جای روح مطلق جامعـه‌ی بـی‌طبقه را قرار داد. او عنصر اصلی و رانه‌ی حرکت را عوض کرد، اما فهم‌اش از حرکت همچنان هگلی باقی ماند.

هگل تلاش کرده بـود تا پاره‌های گوناگون و متنوع تاریخ را در تمامیتی ذهنی یعنی در روح گـرد آورد. او با پیـش کشیـدن مفهوم «نیـرنگ خرد» نشـان مـی‌داد که همواره عنصـری سوبژکتیـو در تاریـخ حاضر است، و معنـای فراشد تاریخی‌نمی‌تواند به تکامل عناصر ابژکتیـو کاهش یابد. هگل تاریخ را درون یک نظام فلسفـــی جـای مـی‌داد. ایـن تاریخـی دیدن مسیـر اندیشه همچون میراثی به مارکس رسید. اگر فلسفه چنان که هگل اعـلام کرده بـود «دوران اسـت که در انـدیـشه بازتاب می‌یابد»، مارکس حق داشت که بگویـد هر انتـقاد فلسفی باید منش اجتماعـی بیابـد و تبدیل شود به نقادی اجتماعی از «اکنون»، و یا نقادی ایدئولوژیک از برداشت‌هایی که از زمان حاضر ارائه می‌شوند. نسلی از پژوهشگران، یکی هم مارکس، به یاری هگل دریافتند که مباحث فلسفی ناچار تبدیل مـی‌شوند به انتقادهای اجتماعی و سیاسی، و ما باید از قلمرو فلسفه‌ی ناب خارج شویم و به گسـتره‌ی نقادی اجتماعـی گام گذاریم. این نکـته که اقتصاد سیاسی به تنهایی مفید نیست و کاری از پیش نمی‌برد ناقض حکم بالا نیست و از اعتبار آن نمی‌کاهد. برعکس، در تاکید بر ضرورت نگرش تام‌نگرانه با هگل هـم آواسـت، نگرشـی کـه فلسـفه از آن بی‌بهره شده است.[۳۰]

مارکس در تـوجه انتقادی‌اش به فلسفـه‌ی هگل به تدریـج بینش ماتریالیستی خاص خود را که از نگرش ماتریالیسم جزمی و طبیعت‌گرا بسیار دور است، شکل داد. مارکس چون هگلی‌های جوان متوجه شده بود که خود هـگل نیز در بسیاری از آثارش از جمله در پیشـگفتار ***فلسفه‌ی حق*** بر منش این جهانـی فلسفه تاکید گذاشته بود. اشاره‌ی مشهور هگل به «رودس همیـن جاست، همین جا برقص»، که در آن پیشگفتار آمده، تاکیدی بر واقعیـت است که مارکس همـواره با لـذت آن را تکرار می‌کرد. البته هگل در پی کشف ایـده‌ی هرچیـز و از جمله ایـده‌ی دولت بود. مـارکس چنین نگرشی را نمی‌پذیرفـت و مـی‌دید که نـگرش مدرن نیز چنیـن نگاه جهانشمولـی را رد مـی‌کنـد. هرچند فلسفه‌ی

[30] A. Wood, *Karl Marx*, London, 1981.

سیاسی هگل بیان کامل، دقیق و بسنده‌ای از جهان راستین نبود، اما به اسانی نمی‌شد از آن چشم پوشی کرد. هگل کسی بود که به گونه‌ای قهرمانانه تلاش کرده بود تا مساله‌ی قدیمی تنش میان ماده و روح را حل کند. او ماده را یکی از شکل‌های ظهور روح (هرچند شکلی فرودست) می‌دید. حتی ماتریالیست‌های فرانسوی سده‌ی روشنگری نیز چنین اهمیتی را برای ماده قائل نشده بودند. این‌سان، روح به عنوان امری مرموز کنار می‌رود و بحث به بیگانگی آن کشیده می‌شود. آنچه برای ما به عنوان موضوع اصلی پژوهش باقی می‌ماند کشف شکل ظهور تاریخی روح است. نهاده‌های انتقاد به فویرباخ که مارکس نوشت، وامی بزرگ به هگل دارند. ایدئالیسم هوشمندانه‌ی هگلی راه فرا رفتن از ماتریالیسم طبیعت‌گرای فویرباخی را گشود. این که مارکس همواره شکل بیگانه و ازخودبیگانه را موضوع بررسی خود قرار می‌داد، نتیجه‌ی آشنایی او با فلسفه‌ی هگل بود. پس از مارکس، بصیرت و جهان‌بینی ماتریالیستی را وام‌دار ذهن باوری هگل می‌یابیم. این که بخواهیم این تاثیرپذیری را به روش‌شناسی کاهش دهیم، در حکم فراموشی نکته‌های مرکزی و اصلی است. نکته‌ی مهم اینجاست که تنش‌هایی که در اندیشه‌ی فلسفی هگل شکل گرفته بودند، به نوشته‌های مارکس نیز منتقل شدند. این اصل هگلی برای مارکس راهنمای خوبی بود: «وظیفه‌ی فلسفه، **فهم آنچه هست** است، زیرا آنچه هست، یعنی خرد. تا آنجا که به فرد مربوط می‌شود، هر فردی، در هر صورت، **فرزند زمان خویشتن** است، به همین ترتیب هم، فلسفه یعنی زمانه‌ی فلسفه، **به صورتی که در افکار فهم شده است**. این تصور که فلسفه‌ای می‌تواند از جهان معاصر خود فراتر رود، به همان اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می‌تواند از فراز زمانه‌ی خود، یا از فراز رودس بپرد».[۳۱]

نامه‌ی مارکس جوان به پدرش که یکی از نخستین اسنادی است که ما درباره‌ی تکامل فکری او در دست داریم، و در تاریخ دهم نوامبر ۱۸۳۷ نوشته شده، تا حدودی نشان می‌دهد که او چرا و چگونه به سوی فلسفه‌ی هگل گرایش یافت. او در اندیشه‌ی هگل ابزاری نیرومند برای فهم واقعیت یافته بود. می‌خواست «راستای جدید تکامل واقعیت را دریابد» و متوجه می‌شد که این راستا را فقط به یاری فلسفه می‌شود شناخت (م ا -۱۸:۱). او نوشت که ایدئالیسم کانت و شلینگ را بسنده نمی‌یابد و «باید به واقعیت

[۳۱] هگل، *عناصر فلسفه حق*، ص ۱۹.

پی ببرد». جوان نوزده ساله شک نداشت که راه آینده‌ی خود را تا جایی که به تحول فکری‌اش مربوط می‌شود یافته است. در فصل پیش خواندیم که مارکس جوان از زبان هگل می‌گوید که «کانت و فیشته به آسمان‌ها خیره می‌شدند و آنجا سرزمینی دور را می‌جستند، در حالتی که یگانه هدف من این است که بدانم در جاده چه خبر است (م آ آ-۱:۱:٤۲). این گزین‌گویه از زبان هگل است، و به خطا آن را به برنامه‌ی فلسفی خود مارکس نسبت داده‌اند، اما تفاوت زیادی ندارد، زیرا به خوبی نشان می‌دهد که مارکس ستایشگر کدام دیدگاه بود. آنچه در فلسفه‌ی ایدئالیستی آلمان مارکس را آزار می‌داد تضاد میان «هست» و «باید باشد»، بود. به گمان او کانت و پیروان او نتوانسته بودند مساله را حل کنند، اما هگل نشان داده بود که نکته را می‌توان «درون خود واقعیت» یافت و حل کرد. این نکته به طور ضمنی مساله‌ی قدیمی جهان دیگر و جهان موجود را نیز حل کرده بود: «اگر خدایان تاکنون بر فراز جهان جای داشتند، اکنون دیگر درون جهان قرار گرفته‌اند». اشاره‌ی مارکس به عبارتی از هگل است که در *پدیدارشناسی روح* آمده است: «حقیقت، همچون حضور و فعلیت متحد می‌شوند، هردو جهان یکی می‌شوند و آسمان به زمین می‌آید».[۳۲] فلسفه‌ی هگل راهگشای درک واقعیت بود و از این رو مارکس در پیروی از هگل درنگ نمی‌کرد. هگل از فراشد خودآفرینی انسان، و امکان تام انسان در فهم واقعیت سخن می‌گفت، و مارکس دل زده از «چیز برای خود» کانتی و جهان نومن‌ها و نشناختنی‌ها، به هگل پناه می‌برد. هگل تحقق فلسفه را فهم حقیقت می‌دانست و این برای مارکس گونه‌ای فراخوان به کنش بود. او فلسفه‌ی هگل را پلی میان واقعیت عملی و فعلیت از یک سو، و امکان و بخردانگی تحول آینده از سوی دیگر می‌دید. با وجود این از همان نخستین توجه مارکس به اندیشه‌ی هگل، جنبه‌هایی از نگرشی انتقادی بازیافتنی است.

در آغاز سال ۱۸٤۲، وقتی آرنولد روگه از مارکس خواست تا مقاله‌ای فلسفی برای انتشار در نشریه‌ای که قرار بود منتشر کند، به او بسپارد، مارکس وعده‌ی انتقادی از *فلسفه‌ی حق* را به او داد. او می‌خواست نتایج سیاسی فلسفه‌ی حق را بررسی کند و نشان دهد که سلطنت مشروطه که به نظر می‌رسید مورد پذیرش هگل در زندگی اخلاقی آلمان است «موجود دورگه‌ای سرشار از تضادهاست که سرنوشت محتوم‌اش

[32] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 355.

نابودی کامل است». او دیگر نتایج سیاسی بحث هگل را قانع‌کننده نمی‌دید، و مهمتر، هرگونه باور به تحقق حقوق دمکراتیک در چارچوب شکل سیاسی سلطنت را مهمترین مانع تکامل آلمان می‌یافت (م آ-۱:۳۸۷-۳۸۲). مساله‌ای که در این انکار نتایج سیاسی بحث هگل پیش روی مارکس قرار می‌گرفت این بود که آیا ناگزیر از رد نظام فلسفی او هم می‌شود یا نه؟ به هرحال، او می‌دیدکه برای کنار زدن شکافی که سویه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی را از هم جدا می‌کند، راه حل این نیست که همچون هگل قانون اساسی را در گستره‌ی دینی جای دهیم و از دولت موجودی مقدس بسازیم. آنچه مهم است زندگی واقعی و زمینی است. این زندگی است که زمانی قانون و سلطنت موروثی را می‌سازد، و زمانی هم آن‌ها را از بین می‌برد. نکته پنهان مانده بود، اما از این پس، به خوبی قابل کشف و درک است. چرا هگل نتوانسته بود این نکته را دریابد؟ مشکل او نمی‌توانست فقط با قبول بدفهمی سیاسی پایان گیرد. مشکل باید در بنیان اندیشه‌ی فلسفی او نهفته می‌بود، و اکنون باید کشف شود.

«درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» در ۳۹ دفتر نوشته شده و بندهای ۲۶۱ تا ۳۱۳ ***فلسفه‌ی حق*** را مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد. شیوه‌ی مارکس یادآور رساله‌های دانشگاهی آن روزگار بود. او نخست بندهای مورد نظرش را از کتاب هگل به دقت، و یک به یک، بازنویسی کرد، سپس شرح انتقادی خود را در زیر هر بند آورد. متن حدود یک سده منتشر نشد، تا سرانجام به همت داوید ریازانف، به سال ۱۹۲۷ چاپ شد. در خواندن متن باید به این نکته دقت کنیم که مارکس همچون فویرباخ، بنا به منطق هگل کار فکری خود را پیش می‌برد. انتقاد او هم هگل‌گرایانه بود. شاید بتوان گفت که به گمان مارکس نقادی ***فلسفه‌ی حق*** فقط از عهده‌ی کسی برمی‌آید که خود با فلسفه‌ی هگل بار آمده باشد. شماری از مفاهیم اصلی ***فلسفه‌ی حق*** در متن انتقادی مارکس بدون هیچ بحثی پذیرفته شده‌اند. کار مارکس این بود که برخی از مفاهیم (همچون مالکیت) را یک بار دیگر با مفهوم دولت مرتبط کند. از اینجا، برخی از مفاهیم دگرگون شدند. تحلیل انتقادی مفاهیم دولت، مالکیت و سپس نظام نیازها، مارکس را به سوی نقادی رادیکال پیش‌نهاده‌ها و نظام هگلی کشاند. برای خواننده‌ی آثار اقتصادی مارکس این امر بی‌سابقه‌ای است. ما بیشتر با مارکسی آشنا شده‌ایم که از نقادی اصول آغاز می‌کرد و سپس نتایج سیاسی یا عملی را پیش می‌کشید. در انتقاد از ***فلسفه‌ی حق هگل***، برعکس او از نتایج نادرست سیاسی بحث هگل آغاز کرد و از آن نتیجه گرفت که باید در اصول

بحث تجدید نظر شود. او از راه بررسی خطاهای نظریه‌ی سیاسی هگل کل نظام هگلی، و در گام بعد کل مباحث فویرباخ و هگلی‌های جوان را زیر سئوال برد، کاری که در *ایدئولوژی آلمانی* ادامه یافت.

هگل، فویرباخ و هگلی‌های جوان، فعلیت (Wirklichkeit) را با بازنمود یکی فرض کرده‌اند. در حالی که مارکس مدام یادآور می‌شود که این دو با هم تفاوت دارند. آنچه وجود دارد، و آسان شناختنی است تبدیل می‌شود به امری رازآمیز و غیرقابل شناخت. اگر هگل انسان راستین و موجود یعنی فردی تاریخی و اجتماعی را به روح تبدیل می‌کند، فویرباخ نیز از فهم همین انسان واقعی بازمی‌ماند و گوهر او را در انسان نوعی می‌جوید، و به جای موجودی که در عمل می‌سازد از نیروی سازندگی حرف می‌زند. هگل از فهم واقعیت بی‌بهره بود و مواردی چون سلطنت، حاکمیت و آگاهی همگانی را به اموری تجریدی تبدیل می‌کرد. او واقعیت‌های تجربی را به چنان مغاک تیره و تار فلسفی‌ای تبدیل می‌کرد که قابل شناخت نمی‌بودند اگر هرازچند گاه خود او به ما یادآور نمی‌شد که دارد از چه چیز صحبت می‌کند. این سان، وضعیت موجود اجتماعی و سیاسی در فلسفه‌ای مورد توجه قرار نمی‌گیرد که با ادعای شناسایی وضعیت حاضر کارش را آغاز کرده بود. چون هگل به موقعیت موجود نمی‌پردازد یا در پیکر ایده و در قالب تبدیل شده‌ای از آن یاد می‌کند، تضادهای درونی آن را هم نمی‌شناسد. هر جا هم که به تضادها برخورد می‌کند، بی‌دقت از کنارشان می‌گذرد. بدتر از همه این که به نهادهایی تسلیم می‌شود که باید مورد انتقاد قرار گیرند. از بوروکراسی ستایش می‌کند و دولت موجود را می‌ستاید. ادعا می‌کند که شاه نیروی خودتعیین‌کنندگی را به نهادهای سیاسی ابژکتیو در جهان مدرن گسترش می‌دهد. این تحقق یا فعلیت یافتن همان چیزی است که به نظر مارکس باید با قدرت هرچه بیشتر، هرگونه سیماچه‌ی آیینی را از آن زدود. فقط به لحاظ صوری است که اراده و خواست فردی شاه بیان خودتعیین‌کنندگی دانسته می‌شود. چون دقت کنیم محتوای راستین آن هیچ نیست جز اراده‌ای فردی و مستبدانه، یعنی امری تصادفی و منزوی که از هر آگاهی جمعی گسسته است. این اراده نمی‌تواند سرمشق هیچ شکل خودتعیین‌کنندگی بخردانه باشد. نه همگانی و کلی است و نه در مقام امری کلی می‌تواند بخردانه باشد. اراده‌ی شاه نفی هر منش کلی است.

هگل می‌توانست بگوید که در زمینه‌ی تاریخی آغاز سده‌ی نوزدهم به این یا آن دلیل، اراده‌ی فردی پادشاه در این سرزمین، عنصری تعیین‌کننده شده است. اما چنین

نمی‌گوید و اعلام می‌کند که تصمیم نهایی اراده‌ی پادشاه است. به جای این که بپذیرد که در سلطنت اراده‌ی فردی بر جمع یا ملت حکومت می‌کند، می‌گوید که در سلطنت اراده‌ی فرد تحقق اراده‌ی جمع است. او حاکمیت را تبدیل به لفاظی پوچی می‌کند، زیرا حاکمیت دیگر نمی‌تواند چیزی جز اراده‌ی یک نفر باشد. بخردانگی حکومت و علت وجودی‌اش اراده و آگاهی سیاستی است که در سلطنت استبدادی به اراده‌ی یک آدم فروکاسته می‌شود. آیا جز این است که با این روش بخردانگی نیز به اراده‌ی مستبدانه‌ی یک فرد تقلیل می‌یابد؟ آیا لویی چهاردهم که می‌گفت «من دولت هستم» حرفی خلاف منطق حکومت سلطنتی می‌زد؟ چگونه می‌توان این «من» را نادیده گرفت و «دولت هستم» را پدیداری مدرن و بخردانه معرفی کرد؟ اینجا حاکمیت همچون مفهومی تجریدی نه گوهر دولت، بل اراده‌ی فردی شخص خاصی می‌شود، وجودی عینی می‌یابد. اما، وجود عینی حاکمیت هیچ نیست مگر وجود عینی افراد واقعی، یعنی ملت که در سلطنت حق رای و ارائه‌ی نظر آزادانه ندارند.

هگل دولت را متمایز و مجرد از نیروهای اجتماعی و تاریخی‌ای مطرح می‌کرد که در واقعیت تجربی آن را شکل داده، و آفریده‌اند. او مفهوم جامعه‌ی مدنی را به عنوان مجموعه‌ای از برخوردها و کشاکش‌ها مطرح می‌کرد و دولت را یگانه راه حل فرونشاندن آن آشوب‌ها می‌دانست. دولت از نظر او امری جهانشمول است که تمامی نیروها را به آرامش و حفظ نظم دعوت می‌کند. هگل بر تفاوت دولت و جامعه‌ی مدنی تاکید می‌گذاشت تا از آرامش دفاع کند. مارکس، با بیزاری‌ای که نمی‌توانست آن را پنهان کند، می‌گفت که این‌سان همه باید شعار بدهند: «خاموش باد جنگل‌های آلمان!». مارکس تفاوت هگلی میان دولت و جامعه‌ی مدنی را رد کرد، و آن را جز تجریدگرایی فیلسوفانه‌ای ندانست، و روشن کرد که دولت ریشه در کشاکش‌های درونی جامعه‌ی مدنی دارد، و به منافع و بهره‌های نیروهایی در آن وابسته است، و در پشت حجاب جهانشمولی و کلیّت درواقع به کف آمدن بهره‌ها را ممکن، پاسداری و تضمین می‌کند. هگل وقتی از فرد یاد می‌کرد، فردی را که محصول مناسبات اجتماعی است، در نظر نمی‌آورد. دولت هم به نظر او فرآورده‌ای نبود که خود نقشی در نظام زندگی اقتصادی، و در تداوم بهره‌کشی‌ها و استثمار به عهده گرفته باشد. هگل عبارت‌های بامعنایی درباره‌ی فرد و دولت نمی‌گفت، زیرا آن‌ها را درگیر مناسبات واقعی اجتماعی نمی‌دید. مارکس به نتیجه‌ی مهمی رسید: هرگونه برداشت اتم‌باورانه از فرد، به

معنایی فلسفی مهمل است. هگل در فرد، فقط مشخصه‌های جسمانی انسان را می‌دید و بس. او کاری به ارتباط‌های اجتماعی فرد نداشت. تمامی دشواری فلسفه‌ی سیاسی او هم از اینجا نتیجه می‌شد که انسان را از گوهر اجتماعی‌اش جدا می‌دید. به همین جهت، انسان را به قلمرو زندگی فردی و خصوصی‌اش یعنی مالکیت خصوصی، و قلمرو زندگی همگانی‌اش یعنی دولت تقسیم می‌کرد. درواقع، او مادیّت را در جامعه‌ی مدنی از طریق مالکیت خصوصی برقرار می‌دید، و معنویت و آرمان‌ها را در دولت می‌یافت. این که هگل ستایشگر دولت شد، به این جهت بود که پیش‌تر انسان را به دو نیمه‌ی خصوصی و همگانی تقسیم کرده بود.

به نظر مارکس، *فلسفه‌ی حق* کتابی است در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، که به سودای دفاع از رژیم سلطنتی نوشته شده است. انتقاد به این کتاب نمی‌تواند جدا از انتقاد به نهادهای سیاسی در رژیم سلطنتی باشد. درنتیجه کار ناقد از نقد کتاب و فلسفه می‌گذرد، و باید به نقادی اجتماعی روی آورد تا بتواند حتی یکی از نهادهای سیاسی مورد بحث را زیر سئوال ببرد. ناقد باید به سوی تدوین نظریه‌ای اجتماعی پیش رود، و درست در این معناست که دیگر به نظر مارکس نقادی خرد سیاسی به تنهایی معنا نمی‌دهد و بسنده نیست. ایده‌ی هگلی دولت، واقعیت سلطنت استبدادی را بازمی‌تابد، انتقاد به این ایده در حکم انتقاد به این شکل دولت مدرن، و راهگشای انتقاد به دیگر شکل‌های دولت مدرن است. پس، فلسفه و فلسفه‌ی هگل، اصلاح نمی‌شوند مگر این که واقعیت اصلاح شود. اهمیت «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» در این است که مارکس را به فهم ضرورت تدوین نظریه‌ای اجتماعی کشاند، و مهمتر او را از بینشی که ریشه در سنت روشنگری داشت، و وظیفه‌ی ناقد را صرفاً اصلاح آگاهی مردم می‌شناخت، خلاص کرد، و به او نشان داد که باید به اصلاح واقعیتی بپردازد که آگاهی نتیجه‌ی آن است. اینسان، مارکس به عنوان کنش‌گری انقلابی زاده شد.

مارکس «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» را در پاییز ۱۸۴۳ نوشته بود. در پایان این سال و در ژانویه‌ی ۱۸۴٤، او به بررسی فلسفه‌ی سیاسی هگل بازگشت، و این بار «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل. پیشگفتار» را نوشت. متن نخست دارای این ویژگی است که نویسنده‌اش در حال نگارش آن به دیدگاه تازه‌ی انسان‌شناسانه‌ی خود شکل داد. در پایان متن بر او روشن شد که چرا دیگر نمی‌تواند با انسان‌گرایی فویرباخی همراهی کند، چرا فردگرایی مالکانه‌ی بورژوایی را نمی‌پذیرد، چرا رهایی از خرد فلسفی

و حتی ذهن سیاسی را می‌طلبد. متن دوم، مساله را به خوبی روشن می‌کند، به ویژه که در جریان نگارش «پیشگفتار» مارکس با نیرویی آشنا شده بود که دیگر تا پایان عمر از آن جدا نشد: پرولتاریای صنعتی.

۵. ناتوانی خرد سیاسی

چون نهادهای سیاسی را مطرح کنیم و نه تصوری از آن‌ها را که در فلسفه‌ی هگل مطرح شده، متوجه می‌شویم که باید با واقعیت روبرو شویم. چون بر واقعیت پافشاری کنیم، از نهادهای سیاسی که همچون سطحی گسترده می‌نمایند به ژرفایی که در زیر سطح جای دارد، راه می‌یابیم. پس، مارکس به سرعت از انتقاد از سیاست نیز گذشت و به نقادی واقعیت مادی‌ای که سیاست جلوه‌ی آن است پرداخت. این است که اعلام کرد خرد سیاسی درست به این دلیل که سیاسی است نابسنده است، و باید نظریه‌ای اجتماعی پرداخت و تحلیل جامعه‌ی معاصر در تمامیت آن را دنبال کرد. هگل واقعیت را ناشی از اندیشه و روح می‌دانست. شاید به همین دلیل آن را اساساً عقلانی می‌خواند. فویرباخ واقعیت را مادی می‌دید، اما اندیشه را هم مادی و صرفا منفعل و تاثیرپذیر می‌دانست. مارکس از هردوی آن‌ها فراتر می‌رفت، و متوجه می‌شد که اندیشه می‌تواند از واقعیت نتیجه شود، اما در عین حال، می‌تواند از آن فاصله نیز بگیرد. مارکس، برخلاف هگل و فویرباخ، واقعیت را در شکل‌گیری مادی و ذهنی آن مورد نظر قرار می‌داد. این نگرش نمی‌تواند در محدوده‌ی خرد سیاسی زندانی بماند. امر سیاسی سبب شد که مارکس از فویرباخ جدا شود، اما خود تبدیل به سکوی پرشی شد که مارکس به تحلیل اجتماعی روی آورد. تحلیل جامعه نمی‌تواند نقادانه نباشد.[۳۳]

یک درونمایه‌ی «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» بازگشتی است به مساله‌ی رابطه‌ی فلسفه و جهان. مارکس تاکید کرد که پیشرفتگی فکر فلسفی در آلمان نه فقط نشانه‌ی پیشرفت نیست، بل نشان می‌دهد که آلمان در چه موقعیت اقتصادی و سیاسی واپس مانده‌ای قرار دارد. آلمانی‌ها در فلسفه و فلسفه‌ی سیاسی به چیزهایی می‌اندیشند که دیگران به آن‌ها عمل می‌کنند: «درست همانسان که مردمان باستان در تخیل، در اسطوره، تاریخ گذشته‌ی خویش را می‌زیستند، ما آلمانیان تاریخ اینده‌ی

[33] T. Carver, *Marx's Social Theory*, Oxford University Press, New York, 1982.

خویش را در اندیشه، در فلسفه زیسته‌ایم. ما همروزگاران فلسفی کنونروزها هستیم، بی‌آن که همروزگاران تاریخی آن باشیم» (ه ج:۳۲۵، م آ-۳:۱۸۰). فلسفه با باژگون کردن رابطه‌ی واقعیت و اندیشه درواقع بازتاب ازخودبیگانگی اجتماعی است. در عین حال، فلسفه با تصور جهانی که در آن ازخودبیگانگی از میان رفته باشد، هنوز دربردارنده‌ی اشتیاق به دگرگونی جهان است. اما دگرگونی جهان، کار فلسفه نیست، و محصول اندیشگری در راه ایجاد جهانی بخردانه نیست، دگرگونی جهان کار پرولتاریا، و نتیجه‌ی انقلاب طبقه‌ای است با زنجیرهای رادیکال که در شرایط کنونی‌اش «از دسترفتگی کامل انسانیت است» (ه ج:۳۳۱، م آ-۳:۱۸۶). ظهور پرولتاریا در اندیشه‌ی مارکس به معنای کمال خرد فلسفی، و حتی ذهن سیاسی نبود. پرولتاریا، با دقت مارکس به امر اجتماعی و کوشش او در تدوین نظریه‌ای اجتماعی مطرح شد.

همان‌طور که گذر از فلسفه به سیاست در اندیشه‌ی مارکس جدی بود، گذر از سیاست به امر اجتماعی نیز درخور دقت ویژه است. این موضوع مقاله‌ای است که مارکس در پاسخ به نوشته‌ی آرنولد روگه «شاه پروس و اصلاح اجتماعی» نوشته بود. در تابستان ۱۸٤٤، روگه درمورد قیام کارگران سیلسیا که به ویرانی بسیاری از کارخانه‌ها، و سرانجام به سرکوب خونین کارگران منجر شد، در مقاله‌ای نوشت که خیزش اجتماعی در آلمان پیروز نمی‌شود مگر آن که آگاهی سیاسی که چنین واپس مانده است، رشد یابد. او تاکید کرد که اصلاح اجتماعی جز از راه انقلابی سیاسی ممکن نیست. مارکس نوشت که او نیز به روش‌های کارگران در تخریب کارخانه‌ها اعتراض دارد، ولی با نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده‌ی روگه همراه نیست. او یادآور شد که آگاهی سیاسی کافی نیست تا بتوانیم با فقر و مصیبت‌های اجتماعی روبرو شویم. انگلستان سرزمینی است که بی‌شک در آن آگاهی سیاسی بسیار پیشرفته است، اما در عین حال کشوری است که فقر توده‌های کارگری آن زبانزد همگان است. دو سده رشد آگاهی سیاسی مساله‌ای اجتماعی را حل نکرده است. در فرانسه‌ی انقلابی هم رژیم‌های انقلابی نتوانستند راه حلی برای مشکل‌های اجتماعی و نابرابری‌های اقتصادی بیابند. راه حل در این شکل و آن شکل سیاسی، این دولت و آن رژیم نهفته نیست، بل در برنامه‌ی سیاسی طبقه‌ی کارگر نهفته است. دولت و سازمان‌دهی اجتماعی دو امر متفاوت نیستند. دولت سازمان‌یافتگی اجتماعی است. تا زمانی که دولت نابرابری‌های اجتماعی را می‌پذیرد، استثمار را قانونی می‌کند، سرچشمه‌ی مصیبت‌ها را در قوانین طبیعی می‌یابد، و مدعی

می‌شود که هیچ قدرت انسانی هم نظارتی بر آن نمی‌تواند داشته باشد، مساله‌ی دولت مستقل از امر اجتماعی مطرح نمی‌شود. (م آ-۳:۲۰۶-۱۸۸). دولت وقتی مساله‌ی اجتماعی را حل می‌کند که خود را منحل کند. هرچه دولت قدرتمندتر باشد، یا انسان‌ها خرد سیاسی و آگاهی سیاسی بیشتری داشته باشند، فهم سرچشمه‌های اجتماعی مصایب اجتماعی دشوارتر خواهد بود. زیرا مدام این گرایش تقویت می‌شود که مساله و راه حل مساله در دولت جستجو شود. باید به ریشه‌ی اجتماعی نابرابری‌ها و استثمار در تمامیت اجتماعی دقت کرد. انقلاب اجتماعی به هستی اجتماعی انسان توجه دارد، انقلاب سیاسی نمی‌تواند این هستی را روشن، یا چیزی بنیادین را عوض کند. هر انقلاب که جامعه‌ی کهنه را از میان بردارد، اجتماعی است، و هر انقلاب تا جایی که قدرت‌های کهنه را منحل می‌کند، سیاسی است. پس روگه که انقلاب اجتماعی را دارای روح سیاسی می‌خواند اشتباه می‌کند: «یک انقلاب اجتماعی با روح **سیاسی**، عبارت‌پردازی و مهمل است. انقلابی سیاسی با روح اجتماعی معنایی منطقی دارد. انقلاب در کل (به معنای سرنگونی قدرت موجود و انحلال مناسبات پیشین) یک کنش سیاسی است. اما، سوسیالیسم نمی‌تواند بدون انقلاب تحقق یابد. به این کنش سیاسی نیازمند است، تا زمانی‌که نیازمند ویران کردن و منحل کردن است. اما زمانی که فعالیت‌های سازمان‌دهی آن آغاز شود، و اهداف خاص آن، و روح آن مطرح شود، سوسیالیسم ردای سیاسی خود را کنار خواهد زد» (م آ-۳:۲۰۵).

مارکس به تدریج اهمیت مفهوم انقلاب سیاسی با روح اجتماعی را دریافت. روح اجتماعی یعنی ضرورت توجه به مسائل اجتماعی که دیگر صرفاً از صافی سیاست به آن‌ها نگریسته نشود. مارکس با ذهن سیاسی‌ای که محتوای اجتماعی را در نیابد، یا کنار بگذارد، به شدت مخالف بود. به همین دلیل، او به وجود «علم سیاست» باور نداشت. با این که در چند مورد معدود این اصطلاح را به کار برد، اما با توجه به زمینه‌ی بحث در همین موارد روشن می‌شود که بیشتر به زبان متداول میان اندیشمندان اجتماعی دورانش سخن می‌گفت و مقصودش اشاره به علمی خاص با قوانین ویژه‌ی آن نبوده است. مثلاً در یادداشت آغازین ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** از «علم حقوق و سیاست» یاد کرده است (د ف:۷۴، م ا ۳:۲۳۱)، که معتقد است پیش‌تر نقدی از آن‌ها را به شکل نقادی ***فلسفه‌ی حق هگل*** ارائه کرده است. پیش از مارکس برخی از اندیشگران اروپایی، در حاشیه‌ی کار فلسفی خود به تبیین قوانین «علم سیاست» پرداخته بودند و در این راه به مفاهیم

منزوی و تجریـدی‌ای دست یافتـه بودنـد که مـی‌پنداشتند این مفاهیم کلید فهم کارکرد قـدرت سیـاسـی را به دسـت می‌دهـند و حتـی راه شنـاخت پـدیدارهای اجتماعی هم محسوب مـی‌شوند. روسو با چنین برداشت‌هایـی مخالف بود و هـرگز از چنین مفاهیم یک افـتاده‌ای سود نمی‌جست. او ***قرارداد اجتماعی*** را هم با «اگر» مشهوری شروع کـرده بود. «هـدف مـن در ایـن کتـاب ایـن است که اگر در جامعه‌ی سیاسی اصل حکومتی مشروع و مطمئنی برای حکومت کردن وجود داشته باشد،آن را دریابم، و افراد انسان را چنان که هستند، و قانون‌ها را چنان که باید باشند بشناسم».[۳۴] روشـــن است کـه تـاکید روسـو بـر ضرورت شنـاخت افراد چنـان که هستـند راه‌گشـای کار مـارکس بود. علـم سیاست اگر جدا از نظریـه‌ی اجتماعی شکل گیرد، راه به جایی نخواهد برد. این دستور عمـل ناگفـته اما بنیادیـن کار مـــارکس شـده بـود. عـــلم منـــزوی سیـــاست توانـایی شنـاخت مجموعـه‌ی مناسبـات درونـی جامعـه را ندارد، و مـوضوع آن صرفا نهادها و مناسباتـی است که به شـکلی به قـدرت سیاستی مربـوط شوند، و چنین فهمی (اگر هم دست آمدنی باشد) نمی‌تواند به معنای شناسایی مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی باشد. در یک مورد هم که مارکس از تعـریف ارسطویی انسان به عنوان «حیوانی سیاسی» یاد کرد، بـحث را به سرعت تبدیل به بحثی اجتماعـی کرد، در ***گروندریسه*** می‌خوانیم: «[دورانی که] دیدگاه فرد جدا از جامعه را به وجود می‌آورد، دورانی است که مناسـبات اجتمـاعی (و بنابراین عـام) در آن به گسترده‌تـرین حد توسعـه‌ی خود رسیده‌اند. انسان به معنای کامـل کلمـه، یک حیوان سیـاسی [Zoon politikon] است، نه فقـط یک حیـوان گروهی یا جمعی، انسان حیوانـی است که تنها در میان جامعه می‌تواند فردیت خود را بروز دهد.» (گ ف-۱:۷).

مارکس در بیـان ناتوانی خرد سیاسی یا ذهن سیاسی‌ای که مجرد از مسائل اجتماعی بیندیـشد، نوشـته «ذهن **سیاسـی** درست به ایـن دلیل **سیاسـی** است که درون چارچوب سیاست مـی‌اندیشد. هرچه در این چارچوب پرشورتر و زنده‌تر باشد، بیشتر در شناخت بدبختـی‌های اجتماعی **ناتوان باقـی می‌ماند**» (م آ-۳:۱۹۹). مقصود مارکس روشن است. ذهن سیاسـی اگر محدود بمانـد و در چارچوب نظریـه‌ای اجتماعی جای نگیرد، ناتوان باقـی خواهد مانـد. هـرگاه کارگران سیـاست را بـه طـور منزوی و گسسته از مسائل

[۳۴] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, 1973, p.59.

اجتماعی در نظر بگیرند، و آن را فقط به قدرت سیاسی و حکومت مرتبط کنند، در فهم ریشه‌های بدبختی‌های خود ناتوان باقی خواهند ماند. در دهه‌های بعد انگلس معنای دیگری از «ذهن سیاسی» پیش کشید، و آن را با «آگاهی سیاسی» و «آگاهی طبقاتی» یکی دانست. او به عنوان مثال به تئودور کونو در ۲٤ ژانویه ۱۸۷۲ نوشت: «اما توده‌ی کارگران... بنا به سرشت خود دارای ذهن سیاسی هستند، و هرکس که بخواهد به آنان بقبولاند که باید سیاست را کنار بگذارند، سرانجام از سوی آنان کنار گذاشته خواهد شد» (م ب:۲۵۸). به اشاره‌ای بگویم که مارکس به وجود «علم اقتصاد» هم باور نداشت، و در پسگفتار *سرمایه* (۱۸۷۳) نوشت: «اقتصاد سیاسی صرفاً تا آن زمان که پیکار طبقاتی پنهان باشد، و یا خود را در پدیدارهای منزوی و تک‌افتاده نمایان کند، یک علم محسوب می‌شود» (س ر-۱:۲٤). پیش‌تر در *ایدئولوژی آلمانی* هم «علم اقتصاد» را «شاخه‌ای از علم کلی» نامیده بود که «دیگر مناسبات سیاسی حقوقی و غیره را در خود خلاصه کرده است» (م آ-۵:۴۱۲). علمی که رابطه‌ی میان پدیدارهای اجتماعی را نشان دهد، در *ایدئولوژی آلمانی* «یگانه علم،یعنی علم تاریخ» نامیده‌شده‌است. (م آ-۵:۲۹-۲۸).

فهم جایگاه راستین و درست پدیدارهای سیاسی همواره یکی از مسائل مورد توجه مارکس باقی ماند. او با رد توانایی «ذهن سیاسی» منکر اهمیت درک نقش راستین پدیدارهای سیاسی نمی‌شد. در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل. پیشگفتار» می‌خوانیم: «رابطه‌ی صنعت، و به طور کلی جهان ثروت، با جهان سیاسی یک دشواری عمده‌ی جهان امروز است» (ه ج:۳۲٤، م آ-۳:۱۷۹)، و از آن پس همواره شناخت مناسبت میان بحران‌های اقتصادی و دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی همچون یکی از درونمایه‌های اندیشه‌اش باقی ماند. او همواره بر نادرستی استنتاج‌های فوری سیاسی از نوشته‌های اقتصادی خود تاکید می‌کرد، و به عنوان مثال در نامه‌ای به کوگلمان (۲۸ دسامبر ۱۸٦۲) نوشت که رابطه میان شکل‌های گوناگون دولت و ساختارهای گوناگون اقتصادی جامعه، را نمی‌توان در نخستین فصل *سرمایه* یافت و کسی که بخواهد از این فصل که به یک معنا نمونه‌ی کامل فصل‌های بعدی است نتایج فوری سیاسی به دست آورد، دچار اشتباه می‌شود (ن س:۱۹۸). در طرحی پیشگفتار *دستنوشته‌های ۱۸٤٤* می‌خوانیم: «در چند جزوه‌ی مجزا و مستقل نقد خود را از حقوق، اخلاق، سیاست و غیره انتشار می‌دهم، و سپس تلاش خواهم کرد در اثری دیگر تمام این نقدها را به صورت یک کل مرتبط ارائه کنم تا ضمن نمایش روابط درونی اجزاء

جداگانه، نقدی از ساخت و پرداخت نظری‌شان فراهم آورم» (د ف:۴۸-۴۷، م آ-۲۳۱:۳). هرچند مارکس این طرح را به انجام نرساند، اما واگویه‌ی بالا نشان می‌دهد که او در خیال ارائه‌ی بحثی جامع و نظام‌مند بود که نظریه‌ی اجتماعی‌اش را کامل کند. در عین حال برخی از نوشته‌های بعدی او در همراهی با این طرح شکل گرفته‌اند، برای نمونه ***نظریه‌های ارزش افزونه*** را می‌توان نقدی بر کارهای اندیشمندانه‌ای دانست که تا آن زمان درمورد این مسائل ارائه شده بود.

در ***ایدئولوژی آلمانی*** «علم تاریخ» علمی معرفی شد که رابطه‌ی میان پدیدارهای اجتماعی را نمایان می‌کند. اما در آثار بعدی مارکس کوششی در جهت تدوین این علم، یا تبیین قانون‌های آن مشاهده نمی‌شود. به جای آن مارکس کوشید تا مفاهیمی را بیابد که به یاری آن‌ها رابطه‌ی پدیدارها بهتر شناخته شود بی‌آن که قرار باشد در نظامی علمی جای گیرند. مهمترین این مفاهیم مناسبات تولید است که مارکس با آن توانست نسبت فراساختار و بنیاد را دریابد. این مفهوم در عین حال وفاداری مارکس را به نظر او در نهاده‌های انتقاد به فویرباخ نشان می‌دهد که گوهر آدمی عنصری تک در هر فرد نیست، بل در خود مجموعه‌ی مناسبات انسانی است.

اکنون می‌توانیم به برداشتی از سیاست که در ***مانیفست حزب کمونیست*** آمده دقت کنیم. در این رساله می‌خوانیم: «هر گام در توسعه‌ی بورژوازی با پیشرفت سیاسی مناسب آن طبقه همراه بود.» (م آ-۶:۴۸۶). نخستین عناصر طبقه‌ی سرمایه‌دار که در زمان حاکمیت اشراف و فئودال‌ها «ستم دیده بودند»، در آلمان و ایتالیا به صورت متشکل در جمهوری‌های شهری، در فرانسه همچون «طبقه‌ی سوم» در زیر سلطه‌ی سلطنت استبدادی، به سر می‌برد. اما هرچه بیشتر رشد کرد، و از مانوفاکتورهای کوچک به سوی صنعت بزرگ و بازار جهانی پیش رفت، بیشتر «خواهان انحصاری کردن سلطه‌ی سیاسی در دولت استوار بر نمایندگی» بود. اینجا، حکم مشهور ***مانیفست*** می‌آید که درواقع روشنگر معنای دولت استوار بر نمایندگی است: «نیروی اجرایی دولت مدرن چیزی جز هیات اداره‌کننده‌ی امور مشترک کل بورژوازی نیست» (م آ-۶:۴۸۶). سرمایه‌داری از پراکندگی ابزار تولید، دارایی‌ها و جمعیت تا جایی که بتواند می‌کاهد (م آ-۶:۴۸۸). تمرکز مالی قاعده‌ی آن است و «تمرکزگرایی سیاسی هم ضرورتاً به دنبال آن می‌آید». شرحی از زندگی جدید سیاسی می‌آید:

«استان‌هایی که با استقلال یا با اتحادی نیم بند، و با خواست‌ها، قانون‌ها، حکومت‌ها و مالیات‌ستانی‌های متفاوت وجود داشتند، به یکدیگر در ملتی واحد، با یک حکومت، یک نظام قانونی، و یک منفعت طبقاتی واحد، یک مرز، و یک نظام مالیاتی می‌پیوندند» (م آ-٦:٤٨٩-٤٨٨). به نظر می‌رسد که نکته‌ی مهم امور اقتصادی است، از مرز مالیاتی و تعرفه‌ی واحد، و منافع یکسان، و وحدت سیاسی در پی می‌آید. این بنیاد زندگی اقتصادی است که تعیین‌کننده‌ی تکامل سیاسی است. پس آغاز از سیاست و فراموشی آن بنیاد نادرست خواهد بود. اصطلاح «نظام نیازها» در *فلسفه‌ی حق* هگل نمایانگر بنیاد اقتصادی در جامعه‌ی مدنی است. دولت متفاوت از نظام نیازها و مستقل از آن دانسته می‌شود. حتی به جای این که محصول این نظام دانسته شود، آفریننده‌ی آن فرض می‌شود. از نظر مارکس انتقاد از خرد سیاسی، یعنی نقد آن نظریه‌هایی که این بدفهمی را شدت می‌بخشند. سیاست محدود به نهادهای دولتی می‌ماند و برای آن‌ها نقشی بیش از حد مهم قائل می‌شود. بعدها مارکس با طرح پیکار طبقاتی راه تازه‌ای را در طرح مساله‌ی سیاست یافت. او در واپسین صفحه‌های *فقر فلسفه* نوشت: «پیکار طبقه علیه طبقه، پیکاری سیاسی است». (م آ-٦:٢١١، آ پ،-١:١٣٥). طبقه‌ی کارگر پس از انقلاب، جامعه‌ی کهن را دگرگون می‌کند، و نظام تولید همبسته را می‌سازد، و طبقات و تضادهای طبقاتی را از بین می‌برد و آنگاه «دیگر قدرت سیاسی وجود نخواهد داشت، چرا که قدرت سیاسی بیان رسمی تضادهای جامعه‌ی مدنی است». مارکس به تاکید می‌نویسد: «جنبش اجتماعی، جنبش سیاسی را حذف نمی‌کند. هیچ جنبش سیاسی‌ای وجود ندارد که در عین حال اجتماعی نباشد. فقط در آن نظامی که دیگر طبقات و تضادهای طبقاتی وجود نداشته باشد، **تکامل اجتماعی، انقلاب سیاسی** نخواهد بود.» (م آ-٦:٢١٢).

مارکس از ناتوانی خرد سیاسی در بحث و انتقاد از نابرابری‌های اجتماعی یاد کرد، و نشان داد که سخن سیاسی چون سیاسی است نمی‌تواند به این نابرابری بپردازد. ولی هر بحث جدی اجتماعی و اقتصادی از نابرابری‌ها منش سیاسی می‌یابد. نکته‌ی مورد نظر از چشم شماری از نویسندگان امروزی نیز پنهان نمانده است. به عنوان مثال دیوید هلد نوشته: «امر سیاسی همواره مساوی با دنیای حکومت و رابطه‌ی شهروندان با حکومت شناخته شده است. هرجا که این تساوی ساخته شده، هرجا که سیاست به منزله‌ی گستره‌ای مستقل از اقتصاد و فرهنگ دانسته شده است، قلمرو وسیعی از آن مسائلی که

در سیاست جنبه‌ی مرکزی دارند، از نظر دور مانده‌اند».[۳۵] سیاست چون به معنای بسیار محدود به کار می‌رود توانایی حل بسیاری از مسائل را ندارد و حتی نکته‌های مهمی که در بنیان خود سیاسی هستند از قلمرو آن خارج می‌مانند. مارکس اما به جای این که مفهوم سیاست را گسترش دهد، و تعریفی تازه از آن ارائه کند، سیاست را رها کرد و به سوی قلمرو دیگری گام نهاد. این نکته سبب شد که در مواردی گوهر مسائل سیاسی را نشناسد. مهمترین آن‌ها مفهوم دمکراسی مدرن است، که در بنیاد خود سیاسی است، اما منش سیاسی آن فقط وقتی شناخته می‌شود که ما فهمی تازه و گسترده از سیاست یافته باشیم. مارکس، دمکراسی را به اقتصاد مرتبط کرد و سازوکارش را نشناخت.

٦. بوروکراسی

واژه‌ی Bureaucratie (بوروکراسی= دیوانسالاری) را گورنه اقتصاددان فرانسوی، برای نخستین بار به سال ۱۷۵۹ به کار برد. این واژه در جریان انقلاب فرانسه، معنایی منفی یافت. هگل در ***فلسفه‌ی حق*** به جای کاربرد این لفظ، مفهوم آن را به عنوان «ماموران وظایف اجرایی» آورد. او در بند ۲۹۱ نوشت: «وظایف اجرایی... باید از سوی افراد تحقق و فعلیت یابد»،[۳۶] و در بند ۲۰۵ از بوروکرات‌ها به عنوان «طبقه‌ی کلی» نام برد: «کار طبقه‌ی کلی، منافع کلی جامعه است. بنابراین باید از کار برای برآوردن مستقیم نیازهای خود معاف باشد، یا از راه داشتن منابع مالی خصوصی، یا با دریافت تاوان از دولتی که از خدمات آن بهره می‌گیرد، به گونه‌ای که نفع خصوصی از راه کار کردن برای کل برآورده شود».[۳۷] هگل با نظری موافق به بوروکراسی می‌نگریست، و آن را نیرویی معنوی می‌خواند. او در بند ۷۹۲ ***فلسفه‌ی حق*** نوشت: «اعضای قوه‌ی مجریه و کارمندان دولت، بخش عمده‌ی طبقه‌ی اجتماعی متوسط را تشکیل می‌دهند، که آگاهی تربیت یافته و قانونمدار توده‌ی مردم را تجسم می‌بخشند».[۳۸] برخلاف هگل که مفهوم واژه را در آلمانی به کار می‌برد، جان استوارت میل برای نخستین بار در ۱۸۳۰ واژه‌ی فرانسوی را در متون انگلیسی خود به کار برد.

[35] D. Held, *Models of Democracy*, Stanford University Press, 1996, p.286.

[۳۶] هگل، ***عناصر فلسفه حق***، ص ۳۵۳.

[۳۷] پیشین، ص ۲۵۲.

[۳۸] پیشین، ص ۳۵٦.

شاید بتوان گفت که مارکس نخستین نویسنده‌ی آلمانی زبان بود که به روش میل، واژه‌ی فرانسوی را در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» مورد استفاده قرار داد، و مقصودش از یک سو لایه‌ای اجتماعی بود که در بخش خدمات اداری دولت به سر می‌برند، و از سوی دیگر روش‌ها و کنش‌های اداری آنان بود. به سال ۱۸٤٦ یعنی سه سال پس از نگارش «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل»، نویسنده‌ای به نام رابرت فون موهل واژه‌ی بوروکراسی را درست به معنای رایج امروزی آن به کار برد. موهل که البته با نوشته‌ی منتشر نشده‌ی مارکس نمی‌توانست آشنا باشد، بعدها خود را نخستین کسی خواند که از لفظ «بوروکراسی» در آلمانی استفاده کرده است. مارکس در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» از بوروکراسی همچون «بدنه‌ای از افراد که بخشی از نیروی اجرایی محسوب می‌شوند» یاد کرد و به برداشت هگل از این پدیده به عنوان «طبقه‌ی کلی» انتقاد کرد. مارکس نوشت که به گمان او هرچند بوروکرات‌ها کارکردی همگانی دارند، ولی در عین حال منافع ویژه‌ی خود را نیز دنبال می‌کنند، و پیش از هرچیز به منافع خود می‌اندیشند. آنان نمی‌توانند به منافع خود جز از راه طرح منافع همگان دست یابند. این البته با برآوردن منافع همگان به دست آن‌ها بسیار تفاوت دارد. بوروکراسی نمایانگر تداخل دولت و جامعه‌ی مدنی است، و هگل که همواره بر تمایز این دو تاکید می‌کرد، از درک این نکته عاجز مانده بود: «همبستگی در حکم بیان مادی بوروکراسی است، بوروکراسی همچون روح همبستگی است. درواقع بوروکراسی به منزله‌ی جامعه‌ی مدنی دولت، با همبستگی همچون دولت جامعه‌ی مدنی روبروست» (م ا ٤٥:۳). بوروکراسی، در عمل به یک خرده جامعه ویژه و بسته همچون جزیی از بدنه‌ی دولت تبدیل می‌شود، و در عین حال خود را همچون بیانگر قدرت دولت به جامعه‌ی مدنی می‌نمایاند.

بوروکراسی بیان پایگان اداری، نمایی از تقسیم درونی جامعه‌ی مدنی، و تجسم نهادی بیگانگی سیاسی محسوب می‌شود. بوروکراسی دولتی خیالی و درخود است که «در کنار دولت واقعی جای می‌گیرد، و در حکم روح این دولت است. با بوروکراسی هرچیز معنایی دوگانه می‌یابد، یک معنای راستین و یک معنای بوروکراتیک. همچون دانایی (و خواست) که معناهای راستین و بوروکراتیک دارند» (م آ-۳:٤٧). بوروکراسی طبقه‌ی کلی نیست، ولی خود را چنین نمایان می‌کند، شکل «خاصی» است که منافع خود را با منافع دولت یکی جلوه می‌دهد. و از این رهگذر «گوهر دولت را در اختیار

خویش درمی‌آورد، گوهر معنوی جامعه را هم به کف می‌آورد، و این بـه مثابـه‌ی ملـک خصوصی آن است» (م آ-۳:۴۸-۴۷). دهه‌ها بعد، مـارکس در «دومیـن نسـخه‌ی جنـگ داخلی در فرانسه» به همین نکته بازگشت، و نشان داد کـه نـیروی دولـت سـرمایه‌داری چون «ملک خصوصی» نمایان می‌شود. به این معنا که سرانجام به کـار طبقـه‌ای خـاص، یعنی بورژوازی، می‌آید. در حالی که در کمون پاریس، کارکردهـای کلـی و همگـانی از مالکیت خصوصی به «مالکیت همگانی» تبدیل شده بودند. (ن ک: ۲۰۰).

هگل از نقش معنوی دولـت و بوروکراسـی یـاد می‌کـرد. مـارکس می‌پرسـید کـدام معنویت؟ ما هرروز می‌توانیـم هـزاران نمونـه از فسـاد و رشـوه‌خواری را در اداره‌هـای دولتی مشاهده کنیم. کارمندان بسیاری منافع خود را برتر از منافع کـل جامعـه می‌داننـد. آنان به هیچ رو نمونه‌های خوبـی بـرای اثبات شـعارهای هگلـی دربـاره‌ی «معنویـت» بوروکراسی نیستند، و نمایانگر رابطه‌ی امر جزیی و امر کلی محسوب نمی‌شـوند. (م آ-۳:۴۵). مارکس تاکید کرد که بوروکراسی به نام منافع همگان منافع خود را دنبال می‌کند، صرفاً بازتاب پندار کلیت است. بوروکراسی مدرن، اجازه نامه‌ی نهادی منـافع پـاره پـاره شده‌ی جامعه‌ی مدرن است. بوروکراسی بر «تعاون» پیروز می‌شود و نـه برعکـس (م آ-۳:۴۸-۴۴). هگل به خوبی از شکل‌گیری نظام اقتصادی جدید که تمامی روابط مالکانه و صنفی و اقتصادی سده‌های میانه را از میان برداشته، با خبر بوده است. او می‌دانست کـه سرمایه‌داری مدرن چگونه کار می‌کند و چگونه شکل گرفته.[39] اما هگل با کنار گذاشـتن تمامی دانسته‌های خود در این مورد بر اساس نظام صنفی سـده‌های میانـه، بوروکراسـی مـدرن را تبدیـل بـه واقعیتـی آرمـانی می‌کنـد (م آ-۳:۷۷-۷۵ و۱۲۴-۱۲۲). او بـه ازخودبیگانگی جدیدی شکل می‌دهد. انسان کنار می‌رود و به صورت تابع و فرمـان بـر بوروکراسی درمی‌آید. فرض هگلی درمورد بی‌طرفی بوروکراسـی، و ایـن کـه بـه دلیـل گوهر بخردانه‌ی دولت، بوروکراسی نمی‌تواند منافع خاصی را دنبال کند، نادرست است. پایگان بوروکراسی می‌تواند گاه این منافع را پنهان کند. اما خود ایـن پایگـان بی‌دلیـل و رها از بهره و منفعت شکل نگرفته است. بوروکراسی خـود را مهمـترین هـدف دولـت می‌شناسد. اهداف دولت تبدیل به اهداف دیوانیان می‌شود، و اهداف دیوانیان به اهـداف دولت استحاله می‌یابند.

[39] McLellan, *op. cit.*, p.71.

مارکس شرح داده که بوروکراسی نه فقط فعالیت‌های هرروزه‌ی دولت، بل فعالیت‌های اقتصادی و تولیدی را هم به قلمرو دخالت‌های خود می‌افزاید. وجود معنوی جامعه که برای هگل مهم بود همچون ملک خصوصی بوروکراسی می‌شود. بوروکراسی با اختیار قانونی در صدد گسترش نفوذ خود برمی‌آید. پشت معنویت مورد نظر هگل، ماده‌گرایی و منفعت‌طلبی فاسدی نهفته است. سودجویی کورکورانه‌ای که اطاعت از بالاسری‌ها و توسری زدن به فرودست‌ها را آموزش می‌دهد. پایگان می‌سازد و نظم و اطاعت محض را تبلیغ می‌کند. تا آنجا که بوروکرات به عنوان یک فرد مطرح است، اهداف دولت اهداف خصوصی او می‌شوند. در کمین شغل بالاتر و پردرآمدتر می‌ماند، می‌کوشد تا پرونده‌ی خود را پاک کند، و درواقع تا آخرین حد ممکن مادی است. برداشت هگلی از دولت راهی جز فرض وجود بوروکراسی همچون طبقه‌ای کلی که علیه فردگرایی است، ندارد. بوروکراسی بیان ازخودبیگانگی‌ای است که زندگی مدرن می‌سازد. بوروکراسی تا زمانی که برقرار است، نمایانگر تفاوت‌های درونی ساختار سیاسی است.

فراشد برنشستن یا تعمیم تولید کالایی نیازمندآن است‌که نقش‌مستقل‌و نظارت‌ناپذیر بوروکراسی کاهش یابد. جامعه‌ی مدرن بورژوایی باید بتواند که «این جامعه‌ی کوچک، در دل دولت، یعنی بوروکراسی» را تابع خویش کند، و هر گونه استقلال بازمانده از سده‌های میانه را از آن بگیرد. اما، برخلاف این کوشش، استقلال بوروکرات‌ها به درجه‌های گوناگون باقی می‌ماند. زیرا فعالیت آن‌ها برای طبقه‌ی حاکم ضروری است و نمی‌توان آن را یکسر کنار گذاشت. مارکس در بحث از نظریات ادم اسمیت در مورد کار غیر تولیدی در ***نظریه‌های ارزش افزونه***، نوشته که اقتصاددانان بورژوا می‌کوشیدند تا خطرهای فراوان گسترش بوروکراسی و بی‌نیازی به «کارمندان دستگاه دولت» را نشان دهند (ن ف-۱:۱۷۵). مارکس، اینجا کارمندان دولت و نظامی‌ها را هم ردیف هنرمندان، پزشکان، روحانی‌ها، قاضی‌ها، حقوق‌دانان و... دانسته و گفته که این‌ها کار تولیدی انجام نمی‌دهند، و «حتی گاه کارهای ویرانگر هم انجام می‌دهند». از این رو همه را «طبقه‌های ایدئولوژیک» نامیده که: «به شکل سرمایه‌دارانه بازتولید می‌شوند، زیرا جامعه‌ی بورژوایی به شکل خاص خود تمام آن مواردی را بازتولید می‌کند که زمانی به شکل فئودالی یا استبدادی وجود داشتند و علیه آن‌ها می‌جنگید» (ن ف ۱:۳۰۱). به بیان دیگر، در حالی که بورژوازی در آغاز پیکار خود علیه شکل‌های

پیشاسرمایه‌داری خواهان کاهش رقم طبقات ایدئولوژیک بود، و قدرت بوروکراتیک دولت و کلیسا را مورد حمله قرار می‌داد، و مدام از «انگل‌های اجتماعی» یاد می‌کرد، «زمانی که پیکارش به پیروزی رسید و یک جا دولت را فراچنگ آورد، و جای دیگری با دارندگان پیشین آن شریک شد، شغل‌های ایدئولوژیک را نیز پذیرفت» (ن ف-۳۰۱:۱).

این نظر که بوروکراسی بدنه‌ای درون دولت است که می‌کوشد تا خود را از آن مستقل کند،و در انجام این کار تا حدودی موفق می‌شود،در *ایدئولوژی آلمانی* آمده است. آنجا از «استقلال غیر طبیعی» بوروکراسی از نیروی دولت یاد شده است (م آ-۱۹۵:۵). با توجه به این نکته، دو سال بعد مارکس نوشت که نظام سیاسی بسیاری از دولت‌های آلمان بوروکراتیک است. در نوشته‌های مارکس در ۱۸٤۷ و سال انقلاب نیز، پیوند میان «پایگان بوروکراتیک» و «پایگان نظامی و ارتشی» مورد توجه قرار گرفت، و این تاحدودی مشابه قاعده‌ای است که چند سال بعد در هجدهم برومر لویی بناپارت به عنوان بوروکراسی دولتی- نظامی آمده است: «این قوه اجرایی، با سازمان وسیع دیوانی و نظامی‌اش، با دستگاه دولتی پیچیده و مصنوعی‌اش، با سپاه نیم میلیونی کارمندان و ارتش پنج میلیونی سربازان‌اش، این هیئت انگلی وحشتناک، که تمامی تن جامعه فرانسوی را چونان غشایی پوشانده و همه منافذش را مسدود کرده است، در عهد سلطنت مطلق، و به هنگام زوال فئودالیته، که خود نیز به سقوط آن کمک کرد، تشکیل گردید» (ه ب:١٦٤، ب آ-٤٧٧:١). مارکس شرح می‌دهد که انقلاب فرانسه، «به منظور ایجاد وحدت بورژوایی ملت» این دستگاه متمرکز را توسعه داد: «تمامی شورش‌های سیاسی به جای درهم شکستن این ماشین حکومتی به تقویت و تکمیل آن کمک کردند» و در روزگار پیش از انقلاب و روزگار پس از انقلاب «بوروکراسی چیزی جز وسیله‌ای برای تدارک سلطه‌ی طبقه‌ی بورژوازی نبود و... صرف نظر از کوشش‌هایی که برای شکل دادن به خود به عنوان نیرویی مستقل انجام داد، ابزار طبقه‌ی مسلط بود» (ه ب:١٦٥، ب آ-٤٧٨-٤٧٧:١).

برای فهم همانندی و کارکرد مشترک ماموران دولتی و نظامی می‌توان به مقاله‌ی انگلس با عنوان «قانون اساسی آلمان» (۱۸٤۷) توجه کرد که در آن نوشته بود: «شاه بیان نیروی مرکزی دولت است، و به وسیله‌ی طبقات گوناگون و ماموران اداری، شخصی، و نظامی و با در اختیار داشتن ارتش می‌تواند طبقه متوسط را از راه اشراف، و اشراف را از

راه طبقه‌ی متوسط، واپس براند» (م آ-٦:٦٥). انقلاب ۱۸٤۸ او و مارکس را بیش از پیش مطمئن کرد که بوروکراسی در خدمت سلطنت و ارتجاع، و مدافع منافع ویژه‌ی خویش است که در پشت منافع همگان پنهان می‌شود. مارکس در مقاله‌ی «کمونیسم راینیش بوباختر» در ۵ سپتامبر ۱۸٤۷ نظام سیاسی دولت‌های مختلف آلمان را بوروکراتیک خواند، و نوشت که «پرولتاریا نمی‌پرسد که بورژوازی آرزوی انجام چه کاری را دارد، بل می‌پرسد که بورژوازی مجبور به انجام چه کاری است. می‌پرسد که آیا در وضعیت سیاسی کنونی، قانون بوروکراسی، یا قانونی که لیبرال‌ها خواهان آن هستند، یعنی قانون بورژوازی، به او امکان دست‌یابی به اهداف‌اش را می‌دهد یا نه» (م آ-٦:۲۲۲)، در صفحات بعد مارکس شرح داد که در آلمان بوروکراسی هنوز به کار نظام سیاسی پیشاسرمایه‌داری می‌آید. بیست و یک سال بعد، او در نامه‌ای به یوهان باپتیست شوایتزر (۱۳ اکتبر ۱۸٦۸) وجود روحیه‌ی بوروکراتیک را در سازمان‌های طبقه‌ی کارگر به باد انتقاد گرفت (م ب:۲۰۳-۲۰۰)، و یک بار به لودویگ کوگلمان (۱۲ آوریل ۱۸۷۱) نوشت که وجود بوروکراسی‌های قوی امکانی جز انقلاب نمی‌گذارد، و «انقلاب آینده‌ی فرانسه، دیگر کوششی برای دست به دست کردن دستگاه بوروکراتیک ـ نظامی نخواهد بود، بل آن را درهم خواهد شکست»(م ب:۲٤۸-۲٤۷).

تاکید بر جنبه‌ی «دستگاه بوروکراتیک ـ نظامی» سبب شد که انگلس در پیشگفتار به چاپ سوم *هجدهم برومر* (۱۸۸۵) بنویسد: «شکل دولت سرمایه‌داری در بیشتر کشورها بوروکراتیک ـ نظامی است». (ب آ-۱:۳۹۷-۳۹٦). لنین با نقل همین گفته در یادداشت‌هایی که برای کتاب *دولت و انقلاب* تهیه کرده بود، و با عنوان *مارکسیسم درباره‌ی دولت* مشهور شده‌اند، نوشت: «امروز یعنی در سال۱۹۱۷، می‌توان گفت که در تمام کشورهای سرمایه‌داری شکل دولت همین است».[٤٠] البته نه دولت را می‌توان به بوروکراسی و نظامی‌گری کاهش داد، و نه بوروکراسی صرفاً دولتی است. بعدها نظریه‌پردازانی چون رودلف باهرو (در کتاب مشهورش *بدیل*) در داخل جنبش چپ، نکته را پیش کشیدند. بیرون این جنبش هم بحث به شکرانه‌ی نوشته‌های جامعه‌شناس بزرگی چون ماکس وبر پیش رفت. میان پیروان مارکس بوروکراسی یک پدیده‌ی منفی و زشت اجتماعی دانسته می‌شد. آنان از وجود بوروکرات‌ها در صفوف احزاب کارگری

[40] V.I. Lenin, *Marxism on the State*, Moscow, 1978, p. 12.

انتقاد می‌کردند (آنتونیو گرامشی، آمادئو بوردیگا، کارل کـرش، رزا لوکزامبـورگ، آنتـون پانکوک)، یا از «دولت کـارگری منحطـی کـه بوروکراسـی بـر آن دسـت یافتـه» (لئـون تروتسـکی، ارنست منـدل، و بـرخی نظریه‌پردازان «کمونیـسم اروپایی») سخن به میـان می‌آوردند.

۷. هگل و دمکراسی

بارها گفته‌ی هگل را که امر واقعی را عقلانی خوانده، گفته‌ای رسوا و زشت، در راستای توجیه اعمال استبدادی دولت پروس تاویل کرده‌اند. اشاره‌های هگل به حکومت پروس در *فلسفه‌ی حق* این تاویل را قدرتمند می‌نمایاند. اکنون باید پرسید که آیا برداشت هگل از دولت (به ویـژه هنگامی که از «ایده‌ی دولـت» یاد می‌کند) با حکومت‌های موجود، یا به گفته‌ی خودش «بالفـعل» یکی بود؟ آیا دولت که بنـا بـه فـرض هـگل پایان‌بـخش آشـوب‌ها و بـی‌نظمی‌های جامعـه‌ی مدنی و سامان‌دهی رفاه و امنیت بـود، می‌توانسـت هر دولت بالفعـلـی خواه دمـکراتیک یا استـبدادی باشد؟ در *فلسفـه‌ی‌حق* پـاسخ صریح و روشنی به این پرسش نمـی‌توان یـافت. مباحثـی از این کتاب سبب می‌شـوند کـه بـه پرسش‌های بالا پاسخ مثبت دهیم، ولی مباحث دیگری را هم توان مثال آورد کـه پاسـخ منفـی را تقویت کنند. به هررو، تا جایی که سروکار ما با *فلسفه‌ی‌حق* باشد، کارمان بـه حدس و گمـان، و درنهـایت ارائه‌ی تعبیری محتمل می‌کشد. البته، در این مورد مارکس پاسـخ مثبت را فرض گرفتـه، و به همیـن دلیل به شـدت زبان به انتقاد از هگل گشوده است، اما بـرخلاف او، نویسنـدگان زیـادی نیز به آن پرسش‌ها پاسخ منفی داده‌اند. زبان *فلسفه‌ی حق* در این مورد چندان آشکار و روشن نیسـت، ولـی در درس‌های هـایدلبرگ یعنـی *درس‌هایـی درباره‌ی حقوق طبیعی و علوم سیاسی* پاسخ صریح‌تر آمده است. آنجا هگل گفت که: «دولت هـمان روح اخلاقـی، روح در خود و بـرای خـود، و سـازنده‌ی گوهر تمامی افراد است. ولی همواره به صورت دولتـی زمان‌مند جلوه می‌کند».[41] به این ترتیـب، او میان ایـده‌ی دولت بـه عنوان روح اخلاقـی و دولت‌های موجود که در زمان جای دارنـد، تفاوت قائـل شد. دولت به عنوان امری اخلاقـی می‌تواند نقش نظم‌دهنده

[41] G. W. F. Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science*, trans. M. Stewart and P. C. Hodgson, University of California Press, 1995, p.295.

داشته باشد، ولی دولت‌های موجود لزوما چنین نقشی را به عهده نمی‌گیرند. هگل حتی با صراحت بیشتر نوشت که دولت‌های زمان‌مند همواره «دولت به منزله‌ی امری آرمانی را مورد هجوم قرار می‌دهند». یعنی، گوهر آزادی که در آرمان دولت نهفته است، مورد حمله‌ی دولت‌های مستبد قرار می‌گیرد. این عبارت که در ***فلسفه‌ی حق*** با خودسانسوری حذف شده، نشان می‌دهد که هگل از هر دولتی به عنوان این که امری واقعی، پس عقلانی است، دفاع نمی‌کرد. برعکس، او مخالف دولت‌های استبدادی بود، و به گمانش در آن‌ها شرط اصلی که باید منجر به کارایی راستین دولت (یعنی فرونشاندن بی‌نظمی و نابخردانگی جامعه‌ی مدنی) شود، یافتنی نیست. در درس‌های هایدلبرگ هگل به نام دولتی عقلانی انقلاب فرانسویان علیه «رژیم گذشته» و دولت زمان‌مند آن یعنی سلطنت استبدادی را توجیه کرد.[۴۲] رویارویی دولت‌های موجود (امور بالفعل) با ایده‌ی دولت، در اندیشه‌ی هگل امری آشناست، و نمونه‌هایی دیگر دارد.[۴۳]

در بحث از همراهی یا تقابل ایده‌ی دولت با دولت‌های موجود، و در آنچه از این بحث نتیجه می‌شود، یعنی موضع‌گیری درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی هگل، توجه به آثار ادوارد گانز (۱۸۳۹-۱۷۹۷) شاگرد و دوست او راهنمای خوبی است.[۴۴] به ویژه، که گانز در تکامل فکری مارکس نیز نقش داشت. گانز که در جوانی درگذشت، در سال‌های ۱۸۳۶ تا ۱۸۳۸ درس‌هایی در زمینه‌ی سیاست در برلین ارائه می‌کرد، و خود هوادار سن سیمون بود، و اندیشه‌اش تاثیر زیادی بر هگلی‌های جوان داشت. مارکس نیز در چند جلسه از درس‌های او حاضر شده بود.[۴۵] پس از انقلاب ۱۸۳۰ در فرانسه، دستگاه حکومت استبدادی در چند کشور اروپایی از جمله پروس تا حدودی سست شد. گانز از فرصت و امکان محدودی که پدید آمده بود سود جست، و به انتشار آزادانه‌تر اندیشه‌هایش پرداخت.[۴۶] هسته‌ی اصلی فکرهای سیاسی او و آزادیخواهی همراه با نگرشی

[42] *ibid*, p. 269.

[43] J. E. Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism*, 1805-1841, Cambridge University Press, 1985.

[44] M. H. Hoffheimer, *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law*, Boston, 1995.

[45] H. Draper, *The Marx-Engels Chronicle*, New York, 1985, pp. 5-7.

[۴۶] درباره‌ی ریشه‌های اندیشه‌ی سیاسی گانز در آثار سن‌سیمون بنگرید به:
Breckman, Marx, *the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, 1999, pp.158-177.

اخلاقی بود. او می‌گفت: «رسالت ما برای آینده این است که اخلاق را به صورت امری اجتماعی در کل جامعه گسترش دهیم».[47] مخالفت او با نابرابری اجتماعی نیز منش اخلاقی داشت. او از قول هگل می‌گفت که باید سرچشمه‌ی فقر را ثروت بدانیم، و می‌افزود: «فقر سایه‌ی ثروت است». با وجود این، مخالف الغای مالکیت خصوصی بود، و حساسیت نسبت به وضعیت طبقه‌ی کارگر را لزوماً به معنای دفاع از سوسیالیسم نمی‌دانست. او تاکید می‌کرد که کارگران باید از روش‌های قانونی سود جویند، و به دست آمدن حقوق آنان در چارچوب جامعه‌ی موجود امری ممکن و خواستنی است. او مدافع ایجاد تعاونی‌های کارگری بود و از آن‌ها به عنوان حلقه‌های رابط اراده‌ی خاص یک طبقه و اراده‌ی همگانی یک ملت یاد می‌کرد. گانز تاویلی دمکراتیک و لیبرال از اندیشه‌های هگل ارائه می‌کرد. او می‌گفت که هرچند هگل رویدادهای انقلابی فرانسه در ۱۸۳۰ را «کارناوال پر سروصدا» نامیده بود، اما در مبانی دمکراتیک اندیشه‌اش خللی ظاهر نشده بود. حتی انتشار واپسین مقاله‌ی هگل در ضدیت با لایحه‌ی اصلاح مالیات در انگلستان، به سال ۱۸۳۱ اعتقاد گانز به دمکراتیسم هگل را سست نکرده بود. او یادآور می‌شد که بند آخر مقاله‌ی هگل در پروس سانسور شده بود، و می‌گفت که هگل حتی در راست‌گرایانه‌ترین حکم‌هایش نیز سانسور می‌شد. به گمان گانز، درس بزرگ هگل این بود که باید به «اراده‌ی مردم» احترام گذاشت.

مارکس چنان که دیدیم با فلسفه‌ی سیاسی و آیین هگل درمورد دولت به شدت مخالف بود. به گمان او قدرت سیاسی ریشه در مناسبات راستین اقتصادی دارد و در نهایت باید بتوان دولت را با توجه به این مناسبات شناخت. دولت برخلاف نظر هگل نه تحقق خرد، بل وسیله‌ای در دست طبقه‌ی سرمایه‌دار حاکم است. چون روابط اجتماعی‌ای که بر استثمار استوارند از میان بروند، و مالکیت خصوصی لغو شود، دولت نیز محو خواهد شد. دفاع هگل از ضرورت دولت استوار به فهم او از تفاوت دولت و جامعه‌ی مدنی است. هگل تصوری از محو مالکیت خصوصی نداشت و در مواردی مالکیت را بیان و تحقق ویژگی انسانی خوانده بود. او در نوشته‌ی خود با عنوان «قانون اساسی آلمان» (۱۸۰۲-۱۷۹۹) مالکیت را بیانگر فردیت انسان خواند، و دفاع از آن را به

[47] Towes, *op. cit.*, p.228.

دفاع از دولت که بیانگر منش همگانی انسان است، پیوند زد. مالکیت بدون نظارت دولت می‌تواند به ضد خود تبدیل شود، و سرچشمه‌ی فقر و تنگدستی شود.[۴۸] هگل آزادی را در عدالت، پس در برپایی نظامی حقوقی با تضمین کافی حقوق شهروندی از سوی دولت دید. او «اجتماع آزاد» را وابسته به «دولت بخردانه و نظامی سیاسی و حقوقی که تضمین‌کننده‌ی مناسبات درست میان شهروندان باشد» شناخت. مارکس، برعکس، مالکیت را نفی و انکار شخصیت انسانی انسان معرفی کرد. اختلاف آن‌ها بیشتر تقابل برداشت‌های لیبرالی و سوسیالیستی از نابرابری اجتماعی و پیامدهای سیاسی آن بود.[۴۹]

هگل در بحث از رویارویی دولت با نابه‌سامانی‌های جامعه‌ی مدنی، همچون اندیشگری لیبرال نظر می‌داد، و به درس‌های روشنگران اسکاتلندی و اقتصاددانان کلاسیک توجه داشت. او «مالکیت اشتراکی» را نه فقط آرمانی کاذب، بل تناقضی در تعریف می‌خواند. معتقد بود که حقوق افراد (که باید تحقق یابند) به گونه‌ای ناگزیر بر پایه‌ی تفاوت‌ها و نابرابری‌های طبیعی و اجتماعی شکل گرفته‌اند. ریشه‌ی نابرابری‌ها صرفاً طبیعی نیست، بل اجتماعی، و وابسته به نابرابری‌های آموزشی و فرهنگی نیز هست.[۵۰] می‌توان و باید که این نابرابری‌ها را تعدیل کرد، ولی تلاش در جهت ایجاد عدالت اجتماعی نمی‌تواند حقوق مالکانه‌ی افراد را زیر سئوال ببرد. انکار مالکیت جز هرج و مرج اجتماعی و توقف تولید اجتماعی نخواهد بود. تلاش در گسترش عدالت اجتماعی، تکیه به حق افراد است، و مالکیت نیز از جمله حقوق افراد است. زیر سئوال بردن آن، و کوشش در جهت لغو آن راهگشای عدالت نخواهد شد. نظام مالکانه حق تمامی مالکان را به رسمیت می‌شناسد، و این به معنای تاکید بر حق هریک از مالکان است. در ***پدیدارشناسی روح*** نیز ارزش یک چیز در این دانسته شده که به «من» تعلق داشته باشد، و اشاراتی در مورد اهمیت مفهوم دارایی شخصی آمده است.[۵۱]

[48] G. W. F. Hegel, *Ecrits politiques*, trans M. Jacoband and P. Quillet, Paris, 1977, pp.11-181.

[49] M. O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy, The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, 1994, p.248.

[50] Hegel, *Lectures on Natural Right*, p.66, 171, 265.

[51] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, pp. 448-449.

در برخی از نوشته‌های امروزی، هگل یک اصلاح‌گرا دانسته می‌شود. متفکری دمکرات که بر اساس تاویل‌های نادرست از برخی عبارت‌های او چون «آنچه واقعی است عقلانی است» به عنوان متفکری محافظه‌کار مشهور شده است. کنت وستفال در مقاله‌ی «زمینه‌ی اصلی و ساختار فلسفه‌ی‌حق هگل» می‌نویسد که با اندکی دقت به بحث هگل در بندی از پیشگفتار *فلسفه‌ی حق* که عبارت بحث‌برانگیز در آن آمده، و خاصه با دقت به معناهای فنی اصطلاح‌های هگلی، می‌توان دید که منظور او توجیه دولت به عنوان امری واقعی و عقلانی نبود، بل بیشتر در پی اثبات این نکته برآمده بود که آنچه عقلانی است می‌تواند خود را به صورت واقعی نمایانگر کند.[۵۲] نهادهای سیاسی چون عقلانی باشند می‌توانند خود را تحقق بخشند و به صورت واقعی درآیند. هگل مدام مساله‌ی آزادی انسان را مطرح می‌کند، از ضرورت برقراری عدالت اجتماعی حرف می‌زند، و می‌کوشد تا موقعیت تاریخی آزادی بشری را برجسته کند. آزادی در مرکز بحث او قرار گرفته است. به نظر هگل افراد در جامعه زندگی می‌کنند و اینجا شکل می‌گیرند، نیازها، خواست‌ها، شیوه‌های کنش و اندیشه، و اهداف می‌یابند، به گروه‌های اجتماعی، صنف‌ها و طبقه‌ها تعلق می‌یابند، و چنین نیست که اهداف و منافع پیشا اجتماعی‌ای را تحقق دهند. خرد انسانی در جامعه منش واقعی و عملی می‌یابد. این برداشتی از رابطه‌ی ارگانیک فرد و جامعه است، و نمی‌توان آن را نگرشی محافظه‌کار خواند. این نگرش اجتماعی، و باور به رابطه‌ی ارگانیک فرد و جامعه، با کمی تفاوت در نوشته‌های متفکر رادیکالی چون تامس پین نیز یافتنی است.[۵۳]

در *فلسفه‌ی حق*، نکته‌های مهمی درباره‌ی رابطه‌ی زندگی اقتصادی با زندگی اجتماعی و سیاسی مدرن آمده است. در بحث از جامعه‌ی مدنی هگل از «ارتباط میان نیاز ذهنی و اراده‌ی خودسرانه و آزاد دیگران» یاد کرده، اقتصاد سیاسی را دانشی نو خوانده که نشان می‌دهد فکر چگونه از میان انبوه بی‌پایان جزییاتی که با آن‌ها روبه‌روست، اصول ساده‌ی مفهومی را طرح می‌کند، چگونه نمودهای بخردانگی را می‌شناسد، و «قوانینی را کشف می‌کند که برانبوهی از رویدادهای احتمالی

[52] K. Westphal, "The basic context and Structure of Hegel's *Philosophy of Right*", in: F. C. Beiser ed, *The Cambridge Companion to Hegel,* Cambridge University Press, 1995, pp. 234-270.

[53] D. MacGregor, *Hegel and Marx, After the Fall of Communism,* University of Wales Press, 1998, pp. 63-89.

حاکم است».[۵۴] بخش نخست *فلسفه‌ی حق* درباره‌ی حقوق مالکانه، نمایانگر دانش اقتصادی گسترده‌ی هگل است. همان‌طور که در بخش سوم درباره‌ی زندگی اخلاقی نیز در بحث از شکل‌های عقلانی زندگی مدرن مدام اشاراتی به نظام نیازها و نظام اقتصادی را پیش کشید. هگل از نظام اخلاق آغاز کرد و تا پدیدارشناسی پیش رفت. در درس‌های ۶-۱۸۰۵ او رابطه‌ی میان فعالیت‌های هدف‌مند انسانی و طبیعت را که انسان از آن استفاده می‌کند، به بحث گذاشت. او اهمیت ابزارهای کار را به عنوان امور گزینشی که فقط با توجه به هدف و فرجام بازشناختنی هستند، مورد تاکید قرار داد. به گفته‌ی لوکاچ: «دیالکتیک کار هگل نشان می‌دهد که آنچه در کار، در ابزار و غیره بیان می‌شود، اصلی والاتر، کلی‌تر، و اجتماعی‌تر است. قلمرو نوینی کشف می‌شود که دریافتی گسترده‌تر و ژرف‌تر از طبیعت را به ارمغان می‌آورد، و این کشف تنها به سود انسانی منفرد نیست، بلکه به سود نوع بشر به طور کلی است. و درنتیجه بازتولید پیوسته‌ی این روند یکنواختی پیشرفت پایان‌ناپذیر نیست، بلکه خودآفرینی پیوسته‌ی جامعه‌ی انسانی در سطحی بالاتر است- هرچند که این پیشرفت گاه ناموزون است و پس رفت‌ها ممکن است آن را از هم بگسلند. از همین روست که هگل به درستی می‌تواند بگوید که ابزار یا وسیله از هدفی که در راهش به کار گرفته می‌شود، یعنی از آرزو و انگیزه‌ی ارضای نیازهای فرد، با ارزش‌تر است».[۵۵]

در *پدیدارشناسی روح* کار تعادل مطلوب و حساب شده‌ی زندگی آدمی خوانده شد.[۵۶] ژان هیپولیت در کتاب *سرچشمه‌ها و ساختار پدیدارشناسی روح هگل*، یادآور شده که در این کتاب «کار بنیاد راستین فردیت دانسته شده است».[۵۷] هگل در نوشته‌های بعدی خود، در بحث از «کنش (Handlung) انسانی» دیالکتیک واقعی نیازها و کار را مطرح کرد. نتیجه‌ی این همه در بحث از «نظام نیازها» در *فلسفه‌ی حق* مطرح شد. آنجا کار بیگانه شده، بیگانه کننده است. بیگانه کننده است چون بنا به ماهیت خود خارج از توانایی انسان شکل می‌گیرد، یعنی انسان در کار اجتماعی، آنچه را که از آن خود او بوده از دست می‌دهد. بیگانه شده است چون همواره نیازمند آن است که فراسوی تولید

[۵۴] هگل، *عناصر فلسفه حق*، صص ۲۴۳-۲۴۲.
[۵۵] گ. لوکاچ، *هگل جوان*، ترجمه‌ی م. حکیمی، تهران ۱۳۷۴، ص ۴۳۹.
[56] Hegel, Phenomenology of Spirit, p. 239.
[57] J. Hyppolite, *Genes et structure de la Phénomenologie l'esprit de Hegel*, Paris, 1978, pp. 286-308.

برود، و تولید هرگز نهایت آن محسوب نمی‌شود. کار به صورت «مجرد» بخشی از فراشد اجتماعی کار می‌شود، و تقسیم کار و منش اجتماعی کار، ابزار وابستگی و تقابل انسان‌ها می‌شوند: «کار به گونه‌ای روزافزون مکانیکی می‌شود، به گونه‌ای که موجود انسانی سرانجام می‌تواند کنار بایستد و بگذارد که ماشین جای او را بگیرد».[۵۸] در بندهای ۱۹۰ تا ۱۹۵ *فلسفه‌ی حق* خواننده با اندیشگری روبرو می‌شود که به رانه‌های اصلی مادی و اقتصادی در زندگی اجتماعی می‌اندیشد. به عنوان مثال، در بند۱۹۳ هگل از «ضرورت برابری با دیگران» یاد کرده که همراه با «نیاز به ویژگی»، رانه‌های زندگی اقتصادی و گسترش نظام نیازهایند.[۵۹] هرچند جای دیگری تلاش برای برابری اجتماعی را (شاید به معنایی که در ادبیات سوسیالیستی مطرح بود) نادرست خواند.[۶۰] در جریان این بحث از زندگی اقتصادی، هگل به رهایی می‌اندیشید و آن را نه در زندگی طبیعی بل در زندگی اجتماعی می‌دید. آشکارا توضیح هگل در بند ۱۹٤ علیه استدلال روسوست: «این تصور [وجود دارد که] آدمی در ارتباط با نیازهای خود، در ـ به اصطلاح ـ حالت طبیعت به آزادی زندگی می‌کرده، و در آن تنها ـ به اصطلاح ـ نیازهای طبیعی و ساده داشته و برای برآوردن این نیازها، تنها آن ابزارهایی را به کار می‌گرفته که طبیعتی احتمال‌پذیر، آن‌ها را بیواسطه در اختیارش می‌نهاده است. این تصور حتی در صورتی که عنصر رهایی‌بخشی را که در کار وجود دارد، نادیده بگیریم، (و پایین‌تر از آن بحث خواهیم کرد)، برخطاست. زیرا شرایطی که ضمن آن، نیازهای طبیعی به گونه‌ای بیواسطه برآورده می‌شدند، شرایطی بود که ضمن آن معنویت غرقه در طبیعت بود، و درنتیجه چیزی نبود جز شرایط توحش و ناآزادی، در حالی که آزادی، تنها، از بازتاب [امر] روحانی به درون خود، تمایز آن از [امر] ناطبیعی و تامل آن بر [امر] طبیعی، تشکیل می‌شود».[۶۱] ادامه‌ی بحث هگل، از مفهوم رهایی به کار و بعد به تقسیم اجتماعی کار، وطبقات اجتماعی می‌رسد، و تصویری از رهایی اجتماعی را ارائه می‌کند.

هگل به خوبی از تناقض‌های درونی جامعه‌ی بورژوایی باخبر بود، و این آگاهی در بند ۲٤۳ *فلسفه‌ی حق* چنان بیان شده که به راستی در حکم پیش‌بینی بحث انباشت

[۵۸] هگل، *عناصر فلسفه حق*، صص ۲٤۸.
[۵۹] پیشین، صص۲٤۵-۲٤٤.
[۶۰] پیشین، ص ۲٤۹.
[۶۱] پیشین، ص ۲٤٦.

سرمایه است که مارکس در مهمترین نوشته‌های اقتصادی خویش دنبال کرده است. هگل در این بند از شرایط رقت‌بار کارگران (به عنوان «طبقه‌ای که به این شکل کار پیوند خورده است») در جامعه‌ی مدنی سخن به میان آورده است: «هرگاه فعالیت جامعه‌ی مدنی نامحدود باشد، از جهت درونی به گسترش دادن جمعیت و بارآوری خود خواهد پرداخت.ـ از سویی با همگانی شدن اجتماع آدمیان به دلیل نیازهای آنان و به همراه آن، [همگانی شدن] راه‌هایی که ضمن آن‌ها ابزارهایی برای برآوردن این نیازها طرح و فراهم می‌شود، بر انباشتگی ثروت افزوده می‌شود، زیرا بزرگترین سود از این همگانی شدن دوگانه به بار می‌آید. اما، از سوی دیگر، تخصصی شدن و محدودیت کار معیّن نیز افزایش می‌یابد، و به همین ترتیب، وابستگی و نیازمندی طبقه‌ای که به این [شکل] کار پیوند خورده است، این امر، به نوبه‌ی خود به ناتوانی از احساس و بهره‌مندی از آزادی‌های گسترده‌تر، و به ویژه، موهبت‌های معنوی جامعه‌ی مدنی می‌انجامد».[۶۲]

فلسفه‌ی کار هگل، اساس برداشت مارکس از کار قرار گرفت. نکته را گئورگ لوکاچ در کتاب ***هگل جوان*** مطرح کرده است. هرچند این کتاب از نگاه یک مارکسیست راست کیش، یکی از رهبران استالینیست حزب کمونیست مجارستان، نوشته شده، (کتاب در ۱۹۳۸ در مسکو نوشته، و در پایان دهه‌ی ۱۹۴۰ بازنگری و منتشر شد، و از نظر فلسفی استوارست به لنینیسم)، باز فکربرانگیز است. فصل ششم از بخش سوم کتاب درباره‌ی دیدگاه هگل درباره‌ی کار، و ارتباط آن با فرجام نگری، به طور خاص در شرح موجزی از نگرش ایدئالیستی به کار روشنگر است.[۶۳] البته موضوع بحث لوکاچ آثار جوانی هگل است، و اندیشه‌های بعدی فیلسوف مورد نظر او نیست. از سوی دیگر، لوکاچ نمی‌توانست اطلاعی از درس‌های هایدلبرگ داشته باشد، و از آن‌ها استفاده کند. امروز، بحث از نظر هگل درمورد کار و کنش انسانی را می‌توان دقیق‌تر پیش برد، و ناچار نیستیم که این بحث را به نوشته‌های جوانی هگل محدود کنیم.

هگل در درس‌های هایدلبرگ مفهومی از کار را پیش کشید که به نوشته‌های اقتصادی نویسنده‌ی ***گروندریسه*** درمورد نیروی کار قابل خرید و فروش در بازار، نزدیک است. هگل یادآور شده که «بی‌بهره ماندن» یا جدایی کارگر از ابزار کارش، او را ناگزیر به

[۶۲] پیشین، ص ۲۸۳.
[۶۳] لوکاچ، پیشین، صص ۴۵۹ ـ ۴۲۷.

فروش «توانایی کارکردن‌اش» می‌کند.[۶۴] مهمتر، او تاکید می‌کند که انسان از طریق کار و به دلیل کار است که اشتیاق‌ها، آرزوها و خیال‌های خود را به واقعیت تبدیل می‌کند. این منش رهایی‌بخش کار است. کار فعالیتی هدف‌مند، با نقشه، و استوار به نیت و مقصود است که نتایجی به بار می‌آورد که تاحدودی پیش‌بینی و طرح‌اندازی شده‌اند. ما خود را از راه چیزهایی که ساخته‌ایم می‌شناسیم، محصولات تولیدی‌مان به یک معنا نمایانگر حدود توانایی‌های ما و نماینده‌ی خویشتن درونی ما هستند. آنجا که تولید نه برای مصرف شخصی بل برای بازار باشد، انسان از خود جدا می‌شود. تولید مدرن همواره برای دیگران است. برآوردن نیاز هرکس بر پیش فرض مجموعه یا زنجیره‌ی تولید استوار است.[۶۵] هر نیاز به مجموعه‌ای از نیازهای کوچک‌تر تقسیم می‌شود. هرکس خود را از طریق شیوه‌ی ارضاء نیازها با دیگری قیاس می‌کند.[۶۶] آیا خواننده به یاد نقد مشهور مارکس بر برنامه‌ی گوتا نمی‌افتد؟ آیا نمی‌توان در این درس‌ها که بیش از پنج دهه پیش از آن متن مارکس ارائه شده بودند، روح کلی مهمترین نتیجه‌ی آن همه پژوهش مارکس در اقتصاد سیاسی را بازیافت؟ بحث هگل از تقسیم کار، و موقعیت طبقاتی لایه‌های فرودست، پیش‌بینی، مباحث مارکس است. هگل می‌گوید که مهمترین مشخصه‌ی خصلت نمای جامعه‌ی مدنی نابرابری است. جامعه‌ی مدرن برای هر فردهم موقعیت و هم امکان فهم این نابرابری اجتماعی را پیش می‌آورد راه حل مارکس برای حل این نابرابری فرض «تولیدکنندگان همبسته» بود. راه حل هگل در ***درس‌های هایدلبرگ*** شرکت فعال در تعاونی‌های دمکراتیک بود.

۸. نظر هگل درباره‌ی جامعه‌ی مدنی

جامعه‌ی مدنی برگردان اصطلاح فرانسوی Société civile است،که‌در سده‌ی‌هفدهم به گروه‌های تجاری و مالی گفته می‌شد. در طول یک صد سال بعد روشنگران اسکاتلندی، و به ویژه ادم فرگسون در ***رساله‌ای درباره‌ی تاریخ جامعه‌ی مدنی*** (۱۷۶۷) این اصطلاح را در بیان قلمرویی از زندگی اجتماعی مدرن که خارج از گستره‌ی دولت شکل گرفته و تولید اقتصادی در آن جنبه‌ی مسلط یافته، به کار بردند. این معنا مورد قبول جان لاک،

[64] Hegel, *Lectures on Natural Right*, p. 174.
[65] *Ibid*, p. 162.
[66] *Ibid*, pp. 167-168.

ادم اسمیت و دیوید ریکاردو بود. کانت در زبان المانی برای نخستین بار اصطلاح Bürgerlich Gesellschaftرا در برابر اصطلاح فرانسوی به کار برد. او در نهاده‌ی پنجم از رساله‌ی «نظری درمورد تاریخ کلی از دیدگاهی جهان وطنی» نوشت: «بزرگترین مساله برای نوع انسان، که طبیعت راه حل آن را پیش روی انسان قرار می‌دهد، دست آمدن یک جامعه‌ی مدنی کلی است که قانون را میان انسان‌ها حاکم کند». کانت افزود که در جامعه‌ی مدنی که موازنه‌ای میان حقوق و اختیارات انسانی و محدودیت‌های او برقرار شود، آزادی هر «شهروند» تثبیت خواهد شد. در چنین جامعه‌ای تمامی استعدادهای انسانی شکوفا خواهد شد، و «یک نظام مدنی قانون‌مند» شکل خواهد گرفت».[۶۷] این نظام آزادی بی‌مرز را محدود خواهد کرد، و به مفهوم آزادی مدنی شکل خواهد داد. مساله‌ی رابطه‌ی متناسب این جامعه و «قدرت مدنی» یا دولت، در مرکز بحث اندیشگران آلمانی، چون فیشته، قرار گرفت، و به فلسفه‌ی حق هگل رسید.[۶۸]

بحث هگل از جامعه‌ی مدنی و رابطه‌ی آن با دولت وابسته است به فهم او از مدرنیته.[۶۹] هگل دوران خود را روزگار گذار می‌دانست. به بیان پیشگفتار ***پدیدارشناسی روح*** «روح از آنچه تاکنون به آن واقعیت می‌بخشید جدا می‌شود و به قلمرو تازه‌ای گام می‌نهد». در این قلمرو مردم به خود همچون افراد دارای حقوق طبیعی، انسانی و نیز حقوق مدنی می‌اندیشند. آنان به صورت شهروندانی آزاد، با حقوق برابر، می‌توانند خواست‌ها، اشتیاق‌ها و گزینه‌های خویش را به صورت دلخواه خود مطرح کنند، و در راه دستیابی به آن‌ها بکوشند. در فلسفه‌ی حق، حقوق افراد با حق دارایی همراه دانسته شده است: «شخص تا زمانی که دارایی ندارد، وجودی در مقام خرد ندارد».[۷۰] فصل نخست از بخش نخست ***فلسفه‌ی حق*** درباره‌ی دارایی است. قدرت سیاسی باید از حق دارایی دفاع کند. برداشت هگل استوار به بحث جان لاک، و اقتصاددانان روشنگری است. در دوران‌گذار مدرن شکل درست و مشروع مالکیت «شکل موکد خصوصی آن

[۶۷] I. Kant, *On History*, ed. and trans. L. White Beck, New York, 1957, p. 16.

[۶۸] کتاب زیر همچنان یکی از بهترین نوشته‌ها در مورد اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی هگل است:
S. Avineri, *Hegel's Theory of the Moodern State*, Cambridge University Press, 1972.

[۶۹] H. Brod, *Hegel's Philosopohy of Politics, Idealism and Modernity*, Boulder, CO, 1992.
O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*, Cambridge Unversity Press, 1994.

[۷۰] هگل، ***عناصر فلسفه حق***، ص ۷۵.

است». افراد براساس گزینه‌های خود و نه بر اساس زور خارجی، خواست خود را دنبال می‌کنند و قوانین گذشته از جمله نابرابری‌های حقوقی و سیاسی و به عنوان مثال حق فرزند ارشد و غیره، همه در معرض از میان رفتن‌اند، و به هررو مشروعیت و مقبولیت خود را از کف داده‌اند.این‌سان‌معنایی تازه از آزادی زاده می‌شود: «زندگی اخلاق‌گرایانه مثال آزادی است در مقام نیکی جانداری که معرفت و خواست آن از خود آگاهی است و فعلیت آن از راه کنش خودآگاهانه. به همین ترتیب در وجود اخلاق‌گرایانه است که خودآگاهی هدف برانگیزاننده و بنیادی را که در خود و با خود موجود است، می‌یابد. بنابراین، زندگی اخلاق‌گرایانه مفهوم آزادی است که جهان موجود و ماهیت خودآگاهی شده است.»[۷۱]. زندگی اخلاقی فرد مدرن براساس آزادی اثباتی، و حقوق او بنا شده است. این حقوق به معنای امکان تعقیب اهداف است. در کدام ساختار خاص اجتماعی این حقوق به رسمیت شناخته می‌شوند و افراد امکان تعقیب اهداف خود را می‌یابند؟ هگل پاسخ می‌دهد در جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ای که در آن شهروندان (برابر اصطلاح Citoyen که در انقلاب فرانسه رسم شده بود) یعنی افراد برابر و آزاد زندگی می‌کنند.

جامعه‌ی مدنی که هگل آن را از مطالعات وسیع خود در زمینه‌ی اقتصاد سیاسی استنتاج کرده بود، مجموعه‌ای از نهادها و فعالیت‌های انسانی را در بر دارد که در تولید، توزیع، مبادله و مصرف محصولات نقش دارند، و قرار است که به مجموعه‌ی متنوعی از نیازها و خواست‌ها پاسخ دهند.[۷۲] این نیازها در نظامی شکل می‌گیرد استوار به وجود و تحکیم مبانی حقوق برابر مدنی. این حقوق نمی‌توانند شرط برابری کامل اقتصادی را برآورده کنند، اما برابری کامل حقوق قانونی همگان را تضمین می‌کنند: «آفرینش جامعه‌ی مدنی به دنیای نوین تعلق دارد، که برای نخستین بار به همه‌ی صفات مثال امکان می‌دهد که به حقوق خود برسند... در جامعه‌ی مدنی هر فردی غایت خویش است و تمامی چیزهای دیگرهیچ معنایی برای او ندارند. اما نمی‌تواند بدون رابطه با دیگران به هدف‌های خود برسد، بنابراین، این دیگران ابزار رسیدن شخص ویژه به هدف‌های او هستند».[۷۳] هگل ادامه می‌دهد که در جامعه‌ی مدنی کلیت معنا می‌یابد، و تمامی ویژگی‌های فردی، استعدادها، و رویدادها در پهنه‌ی کلی‌ای جای می‌گیرند و

[۷۱] پیشین، ص ۱۹۹.

[72] J.-P. Lefebvre and P. Macherry, *Hegel et la société*, Paris, 1984.

[۷۳] هگل، *عناصر فلسفه حق*، ص ۲۳۵.

همه‌ی شورمندی‌ها تابع خرد می‌شوند «ویژگی‌ای که از سوی کلیت محدود شده، یگانه معیاری است که هر شخص ویژه به یاری آن بهروزی خود را بنیان می‌نهد».[۷۴]

به گمان هگل، جامعه‌ی مدنی، متشکل از سه پاره است: «نظام نیازها» یا «نظام اقتصادی»، «اداره‌ی عدالت» و «دستگاه نظم». که دو مورد آخر در حکم کارکرد دولت یا فعلیت ایده‌ی اخلاقی هستند. در *فلسفه‌ی حق* عبارت‌هایی آمده که نشان می‌دهند که در جامعه‌ی مدنی نابرابری اقتصادی با برابری سیاسی همراه شده‌اند، در حالی که در جوامع پیشین (به زبان مارکس در وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری) میان دارندگان امتیازهای اقتصادی با بردگان، سرف‌ها، دهقانان تهیدست و دیگر طبقاتی که در شکل‌های دیگر زندگی اقتصادی مورد بهره‌برداری قرار گرفته بودند، در تمام زمینه‌ها نابرابری وجود داشت. ارباب فئودال از نظر سیاسی نیز با دهقان برابر نبود. حقوق اجتماعی آنان در یک حد، و به یک شکل، نبود. ولی، در جامعه‌ی مدرن چنین نیست. اینجا سخن از برابری شهروندی است، و آن کس که دارای امتیاز مالی و طبقاتی است در گستره‌ی زندگی سیاسی و حقوق اجتماعی از نظر صوری برابر است با فردی که صاحب هیچ دارایی‌ای نیست. اینجا فروشنده‌ی نیروی کار و خریدار آن از نظر حقوقی برابرند، هر دو شهروندانی آزاد هستند دارای حقوقی انسانی که نباید در هیچ حالتی از آنان گرفته شوند. هر دو در برابر قانون مساوی‌اند. این برابری در مبادله‌ی نیروی کار با دستمزد نیز برقرار است. جامعه‌ی مدنی به اقتصاد بازار، که با نظام قانونی حمایت می‌شود، مربوط می‌شود. فرد به عنوان شهروند موجودی خردمند و در پی منافع خویش است، یک «حیوان اقتصادی»، کسی که اهداف خود را دنبال می‌کند.[۷۵] وظیفه‌ی دولت است که از مجموعه‌ی این اهداف، منفعت همگانی را پدید آورد. در جامعه‌ی مدنی افراد به یکدیگر وابسته‌اند، اما شکل این وابستگی امکان دگرگونی در موقعیت آن‌ها را پدید می‌آورد، برخلاف مورد خانواده، روابط نه طبیعی و جاودانه، بل قراردادی است. افراد به صنف‌های مختلف تعلق دارند، یعنی در موقعیت‌های صنفی خود، هم کار می‌کنند، و هم به خویشتن شکل می‌دهند. مساله صرفاً برآوردن نیازها نیست، بل آموزشی هم هست، کار تخصصی و مدیریت پیچیده می‌شوند. هر فرد با قرار گرفتن در تقسیم کار

[۷۴] پیشین، ص ۲۳۶.
[۷۵] پیشین، صص ۲۴۱-۲۳۹.

اجتماعـی، خود بـه خود در قلمـروهای اقتصـادی، فـرهنگی، اجتماعی قرار می‌گیرد، و به استانده‌هایـی پـای‌بند می‌ماند. جامعـه‌ی مدنـی بـه تعـاونی‌ها یـا دسـته‌های خـاص حرفه‌ای تقسیـم مـی‌شود. حرفـه یا Gewerb معنـا مـی‌یابد. ایـن همـه، بـه یـک معنـا هسته‌ی اولیه‌ی دیدگاه نظری‌ای است که سرانجام به طرح طبقـه در نظریـه‌ی اجتمـاعی مارکس منجر شد. حلقه‌ی رابط زندگی فـردی و زندگـی اجتمـاعی همیـن دسـته‌ها یـا طبقات‌اند.

هـگل درمـواردی، بـه طـور مـشخـص، از طبـقه‌های مورد نـظرش یاد کرده است: حرفه‌های گوناگون اقتصاد مدرن، اشرافیـت زمین‌دار یا یونکرها، دهقانان و طبقه‌ی کلـی یـا بوروکراسـی، امـا بـارها اعـلام کرد که طبـقـه‌ی متـوسـط شهری، نیـروی اصلی و پیش‌برنـده‌ی‌جامعه‌ی مدنی است. [۷۶] هگل درعین‌حال به‌وجود افرادی اشاره‌می‌کند که از قلمرو آزادی مدنی کنار گذاشته شده‌اند. به نظر او وجود این افراد توجیه‌پذیر نیسـت، و یـک نظام اجتماعی‌سالم باید بتـواندمشکل آنان‌را حل کند. این افـراد تهیدستان شـهری هستند،کسانی که مـارکس‌آن‌ها را «سپـاه ذخیره‌ی کار» خوانده‌است. هگل‌می‌پذیرفت که ان‌دستـه از کارهایی‌که نیازمند تخصـص‌چندانی‌نیستند،حجم قابل‌توجهی‌از کار اجتماعی را تشکیـل می‌دهند. برای انجام این کارها همواره نامزدان بسیار می‌توان یافت. کـارگران به دلیل فقر مالـی نمـی‌توانند آموزش‌های تخصصی ببیننـد، درنتیجـه،زندانـی کـار غیر تخصـصی‌با مزد اندک،و روبـرو با رقیـبان‌فـراوان،باقی می‌مانند. این نکته آنـان را مـدام فقیرتر می‌کند. ثروت درجامعـه‌ی‌مدنـی گرایش به تمرکز در دست‌های معدودی دارد. [۷۷] تهیدستان و بیکاران افزایش می‌یابند و طبقه را می‌سـازند. در ایـن موقعیـت، هگـل از Klasse یـاد کرده و نـه از صنـف یـا Ständ صنـف‌هـا بـا تفـاوت‌هـای مشخص میـان خـود بـازشنـاختـنی هستـند، اما طبـقـه یک دست است، و زنـدگی افراد طبـقه در یک سطح مـی‌گذرد. هگل شـرح داده که تـهیـدستان از مزایای زنـدگی اجتـماعی بـی‌بهره‌اند و از گستره‌ی فرهنگی متعالی و آموزش و علم خارج اند. آنان با بی‌عدالتی عظیمی روبرویند. دولت موظف است که از ایـن بی‌عدالـتی بکاهد. جامعه‌ی مدرن به رغم افزایش ثروت، نـتوانستـه از شـدت فقر بکاهـد، سهل اسـت، به میزان بـی‌سابـقه‌ای به آن افزوده است.

[76] I. Fraser, "Two of a kind: Hegel, Marx, dialectic and form", in: *Capital and Class*, 61, 1996.

[۷۷] هگل، *عناصر فلسفه حق*، صص ۲۸٤-۲۸۳.

زندگی مدرن سازنده‌ی طبقه‌ای است که شرایط زندگی‌اش نفی اصول بدیهی جامعه‌ی مدرن است. بدتر این که، به نظر می‌رسد در چارچوب این جامعه راه حلی برای مشکل این طبقه یافتنی نیست. البته هگل وجود این طبقه را خطرناک نمی‌دانست، هرچند اعلام می‌کرد که حضور اجتماعی آن با اخلاق همساز نیست. او می‌گفت که فقر انسان را به بی‌سروپا، فردی عامی (Pöbel به آلمانی، Rabble به انگلیسی) تبدیل می‌کند، کسی که علیه حکومت، نظم، اخلاق، دین، ثروت، فرهنگ عمل می‌کند، و نمی‌تواند با شخص دیگری که چون خود او در شرایط غیر انسانی به سر می‌برد متحد شود، زیرا وحدت از نظر هگل نشانه‌ی زندگی اخلاقی است. او هرگز برای بی‌سروپاها اخلاق و امکان اتحادی قائل نمی‌شد.

ناگفته پیداست که نتایجی که هگل از بحث خود به دست می‌آورد، از نظر مارکس نادرست بودند، و به آن‌ها انتقاد داشت. او دیدگاه هگل درمورد طبقات تهیدست را نادرست، و از نظر سیاسی ارتجاعی ارزیابی می‌کرد. اما نکته‌ی دیگری نیز در ***فلسفه‌ی حق***، وجود داشت، که از نابرابری اجتماعی دیگری خبر می‌داد، و از نظر مارکس چندان بی‌اهمیت آمد که هیچ اشاره‌ی انتقادی‌ای به آن نکرد، و به سادگی از کنارش گذشت. هگل نیمی از افراد جامعه را از شرکت در زندگی فعال در جامعه‌ی مدنی کنار گذاشته بود، کار و وظیفه‌ی آنان را محدود به قلمرو خانواده شناخته بود، و بر پایه‌ی نگرشی ارتجاعی که تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را به تفاوت اجتماعی تبدیل می‌کند، و درنتیجه حقوق برابر آنان را منکر می‌شود، بحث خود را پیش برده بود. به نظر او این که زنان از قلمرو حقوق شهروندی کنار گذاشته شوند دلایلی منطقی دارد، و خود نیز پیشنهاد هم می‌کند که بهتر است زنان همچنان خود را سرگرم به امور خانه و خانواده کنند. در بند ١٦٦ ***فلسفه‌ی حق*** می‌نویسد که مرد معنویتی «برای خود» است، و خودآگاهی تفکر مفهومی دارد. در حالی که زن معنویتی در پی فردیت، و احساس است. در روابط برونی مرد «نیرومند و اثرگذار است»، و زن «اثر پذیر و ذهنی». مرد می‌آموزد، کار، مبارزه، و حکومت می‌کند، و باید در محیط خانواده آرامش یابد. «اما، اشتغال بنیادی زن در خانواده است، و سرشت اخلاق‌گرایانه‌ی او از این پاکدامنی تشکیل می‌گردد». در افزوده‌ای هم از قول هگل می‌آید که در درس‌هایش اعلام کرده بود: «زنان می‌توانند به خوبی آموزش ببینند، اما برای دانش‌های والا، فلسفه و پاره‌ای آفرینش‌های هنری که نیازمند عنصری کلی است، ساخته نشده‌اند. شاید دارای بصیرت،

ذوق و ظرافت باشند، اما مثالیّت ندارند»[78] در این عبارت زننده، حتی کاربرد لفظ «شاید» نیز زشت و کریه است.

۹. مارکس و جامعه‌ی مدنی

مارکس در انتقادش به فلسفه‌ی سیاسی هگل کوشید تا نشان دهد که هگل کنش دولت را به صورت تجریدی مطرح کرده، و ندانسته که این کنش درواقع، همان فعالیت‌های انسان است. در نتیجه او نه فقط مساله را حل نکرده، بل آن را رازآمیزتر هم کرده است. وقتی او دولت را همچون نماینده‌ی جامعه مطرح می‌کند که قدرت آن را دارد که تناقض خود را با جامعه حل کند، و منش اخلاقی خود را نمایان کند، واقعیت را به صورت باژگونه نشان می‌دهد.او ایده‌ی اخلاقی از دولت را موضوع راستین می‌شناساند، و موضوع راستین یعنی واقعیت‌هایی چون سلطنت استبدادی، بوروکراسی، مجلس اشرافی و غیره را محمول این ایده فرض می‌کند. این است که هگل فقط می‌تواند دنیای تجربی را با روش پنهانی توجیه کند. مارکس از پیوستگی درونی حکومت یا دولت با زندگی اقتصادی حرف می‌زد. چند دهه‌ی بعد، در ***نقد برنامه‌ی گوتا*** نوشت که نوعی تبدیل سریع دولت از شکل حاکم بر جامعه، به شکلی دیگر که یکسر در سلطه‌ی جامعه باشد، پدید خواهد آمد (ب آ-۲۵:۳). هگل پیوستگی میان دولت و جامعه‌ی مدنی را در خود دولت جستجو می‌کرد. او دولت را بیان اصیل جامعه‌ی مدنی می‌پنداشت، و می‌اندیشید که به جدایی آن‌ها باید در قلمرو خود دولت پایان داد، و همان جا بیگانگی فرد از جامعه را از میان برداشت. از این رو، هگل رهایی آدمی را در بنیان‌گذاری دولتی بخردانه جستجو می‌کرد، و نه در بخردانه کردن مناسبات تولیدی و اجتماعی‌ای که دولت وابسته به آن است.

به گمان مارکس فلسفه‌ی سیاسی هگل تصور بخردانه‌ای از پیدایش و تکوین دولت سیاسی به دست نمی‌دهد، چرا که در آن دولت همچون تجلی زمینی موضوعی آسمانی مطرح شده است: «حقیقت این است که هگل کاری نمی‌کند جز انحلال سامان سیاسی در ایده‌ی کلی و تجریدی... او اندیشه‌ی خود را از موضوع به دست نمی‌آورد، بل برعکس موضوع است که براساس یک نظام اندیشه ساخته می‌شود، نظامی که در

[78] هگل، *عناصر فلسفه حق*، صص ۲۱۹-۲۱۸.

قلمرو تجریدی منطق کامل شده است. هدف هگل فراهم آوردن ایده‌ی مشخصی از سامان سیاسی نیست، بل فراهم آوردن سامان سیاسی براساس نسبت آن با ایده‌ی تجریدی است، و برقرار کردن آن همچون لحظه‌ای از تاریخ زندگی ایده، یک امر آشکارا رازآمیز» (ن آ:۷۰-۶۹). این نکته در پسگفتار *سرمایه* (۱۸۷۳) دقیق شده: «روش دیالکتیکی من نه فقط با روش دیالکتیکی هگل تفاوت دارد، بل درست نقطه‌ی مقابل آن است. نزد هگل فراشد زندگی مغز انسان یعنی فراشد اندیشه، با عنوان ایده تبدیل به موضوعی مستقل همچون جانوری زاده‌ی جهان راستین و حاکم بر آن شده است. نزد من برعکس، ایده چیزی نیست مگر جهان مادی که در ذهن انسان بازتاب یافته و به شکل‌های اندیشه تبدیل شده است» (س ر-۱:۲۹).

در انتقاد مارکس به هگل هسته‌ای از بحث انحلال دولت نهفته است. در جهان واقعی، دولت به مالکیت خصوصی همچون والاترین شکل ظهور واقعیت اخلاقی می‌نگرد، و به آن وابسته است، و با آن تعیین می‌شود. انحلال مالکیت خصوصی به معنای انحلال دولت خواهد بود. مارکس در «مساله‌ی یهود» نشان داد که سامان سیاسی دولت مدرن همان سامان مالکیت خصوصی است. دولت به عنوان مدعی تامین‌کننده‌ی منافع همگانی اجتماع در کل، نه فقط افراد را با یکدیگر متحد نکرده، بل امکان وحدت را از میان برده، و حتی جنبه‌ی قانونی هم به عدم وحدت بخشیده است. وضعیت هر فرد در جامعه‌ی مدرن به وسیله‌ی مناسبات مالکیت تعیین می‌شود و این مناسبت برخلاف پیش‌فرض‌های هگل مطلقا خصوصی نیستند، و در حد سیاسی نیز مطرح‌اند. مارکس در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» نوشته که هگل فراموش کرده که کارکردها و کنش‌های دولت کارکردهایی انسانی هستند، انسانی به معنایی سیاسی، و نه به معنایی فیزیکی. گوهر فردیت ویژه همانا توانایی‌های اجتماعی است و دولت هیچ نیست مگر شیوه‌های وجود اجتماعی، و توان‌مندی‌های انسانی، یعنی شیوه‌های کنش آدمی. (م آ-۳:۲۲-۲۱). به همین دلیل از نظر مارکس، سیاست شکل بخردانه‌ی مناسبات مالکیت است.[۷۹] درست همان نکته‌ای که به نظر هگل تفاوت واقعی دولت و جامعه‌ی مدنی می‌آمد به چشم مارکس تمایزی پندارگون می‌آمد. دولت نه فقط منش اخلاقی جامعه محسوب نمی‌شد، بل حتی

[79] Avinori, *The Social and political thought of karl Marx*, p. 215.

درمواردی از نگاه مارکس دولت و امر سیاسی وجوه ازخودبیگانگی و شیی‌وارگی انسان مدرن هستند. افراد منزوی و تکی که در سایه‌ی نهادهای دولتی زندگی می‌کنند، با خویشتن واقعی و انسانی خود بیگانه‌اند. قدرت سیاسی ریشه در مناسبات راستین اقتصادی دارد و در نهایت باید بتوان دولت را به آن مناسبات فروکاست. درست به این دلیل، که دولت نه تحقق آزادی انسان، بل تحقق مناسبات مالکانه است، در جامعه‌ای که بر اساس بخردانگی مناسبات تازه‌ی تولیدی سامان یافته باشد، کوچکترین نیازی به دولت نخواهد بود.

با نقد فلسفه‌ی سیاسی هگل، مارکس به مفهومی تازه از جامعه‌ی مدنی نزدیک شد. در ***ایدئولوژی آلمانی*** او دو معنا از جامعه‌ی مدنی را پیش کشید. معنای نخست کلی است و جامعه‌ی مدنی هر شکل اجتماعی‌ای دانسته شده که انسان‌ها در آن با هم زندگی می‌کنند، و به تولید اجتماعی می‌پردازند. معنای دوم خاص است و در برابر «جامعه‌ی بورژوایی» یا جامعه‌ی مدرن به کار رفته است. آنجا که معنای نخست مورد نظرش بود، او نوشت: «شکل ارتباط‌ها که با نیروهای تولیدی موجود در تمامی مراحل تاریخی پیشین تعیین شده است، و به سهم خود تعیین‌کننده‌ی آن‌ها بود جامعه‌ی مدنی است. این شکل، چنان که از گفته‌های قبلی ما روشن می‌شود، به عنوان پیش نهاده و اساس خود، خانواده‌ی ساده را، و بعد، [خانواده‌ی] پیچیده را که قبیله خوانده می‌شود، داشت. تعریف دقیق‌تر این جامعه در اشارات پیشین ما یافتنی است. ما تاکنون، دانسته‌ایم که این جامعه‌ی مدنی جایگاه و نمایش‌گاه راستین تمامی تاریخ است، و تا چه حد برداشت از تاریخ که تاکنون ارائه می‌شد، پوچ است، برداشتی که منکر مناسبات راستین است، و خود را به رویدادهای تاریخی چشمگیر محدود می‌کند». (م آ-۵:۵۰). در معنای دوم او نوشته: «اصطلاح جامعه‌ی مدنی از سده‌ی هجدهم سر برآورد، یعنی از زمانی که مناسبات مالکیت دیگر خود را از جامعه‌ی کهنه و سده‌های میانه خارج کرده بودند. جامعه‌ی مدنی، به این ترتیب با بورژوازی به وجود آمد، اما آن سازمان اجتماعی‌ای که به طور مستقیم از تولید مناسبات [اقتصادی] نتیجه می‌شود، و در تمامی دوره‌ها بنیان دولت و بقیه‌ی فراساختار ایدالیستی را تشکیل می‌دهد، نیز همواره به همین عنوان خوانده شده است» (م آ-۵:۸۹). اصطلاح «فراساختار ایدالیستی» که یک بار دیگر هم در همین متن ***ایدئولوژی آلمانی*** آمده (م آ-۵:۳۷۳)، ظاهراً باید همان معنای آشنای فراساختار اجتماعی در «پیشگفتار ۱۸۵۹» را داشته باشد. در قاعده‌ای که گرامشی به کار

گرفته، جامـعه‌ی مدنی «مجموعه‌ی فراساختار منهای دولت» دانسته شده است.[۸۰] به نظر مـی‌رسد که مارکس به سرعت معنـای نخسـت «جامعه‌ی مدنی» را کنار گذاشت. به این دلیـل ساده که همـان معنـای بسیار کلـی «جامعـه‌ی بشری» را می‌دهد، و درنتیجه هیچ کارکرد تازه‌ای به عنوان یک اصطلاح ندارد. او در آثـار بعدی خود معنای دوم را به کار برد، اما بـا تفاوت مهمی نسبت به کاربرد آن در نوشته‌های هگل، لاک، فرگسون و دیگر متفکران گذشته. او بر منش سرمایه‌دارانه‌ی مناسبات تولیـدی در جامعـه‌ی مدنـی تـاکید کرد، و به معنای دقیق واژه آن را به معنای «جامعه‌ی بورژوایی» به کار برد.

مشهورتریـن متونـی که از مـارکس درمـورد جامعـه‌ی مدنـی باقـی مانده، دو بند از پیشگفتار *گروندریسه* است: «هر قدر ژرف‌تر در تاریخ فرو رویم خواهیـم دید که فرد و بنابرایـن فرد تولیدکننده، بیشتر وابسته و بیشتر در حکم جزیی از یک کل بزرگتر به نظر می‌رسد. نـخست و به صورت کاملا طبیعی جزیی از خانواده، سپس جزیی از خانواده‌ی گسـترش یافته بـه صورت کلان یا قبیـله (Stamm)، و بعـدها جزیـی از شکل‌های متنوع جماعات [یا آبادی‌های] برخاسته از برخورد و ادغام قبایل یا کلان‌ها با یکدیگر. تنها در سده‌ی هجدهم، در «جامعه‌ی بورژوایی» [= جامعه‌ی مدنی] است که شکل‌های گوناگون پیوندهای اجتماعـی از نظر فرد بـه عنـوان وسـایل سـاده‌ای بـرای رسـیدن بـه مقـاصد خصوصـی‌ای، به منزله‌ی ضرورتی خارجی و [نه درونی] جلوه می‌کند. با اینهمه، دورانی که ایـن دیدگاه، یعنـی دیـدگاه فـرد جدا از جامعـه را پدیـد می‌آورد، دورانی است کـه مناسبات اجتماعـی (و بنابراین عام) در آن به گسترده‌ترین حد توسعه‌ی خود رسیده‌اند. انسان به معنـای کامل کلمه یک حیوان سیاسـی است که تنهـا در میان جامعه مـی‌تواند فردیت خود را بـروز دهد» (گ ف-۱:۷-۶، گ ر:۸٤). این بحث تاحدودی همانند متنی است که در بالا از *ایدئولـوژی آلمانـی* نقـل کردم، با این تفاوت که مارکس اینجا مفهوم جامعـه‌ی مدنی را تدقیـق کرده و دیـگر آن را در حکم هر جامعه‌ی بشری به کار نبرده است. موضوع متن دوم تعریف جامعه‌ی مـدنی نیست، اما موقعیت ویژه‌ی آن را روشن مـی‌کند: «جامعه بـورژوایی [= جامعـه‌ی مدنی] توسعه یافته‌تریـن و پیچیده‌ترین سازمان تاریخی تولید است. مقوله‌هایی که بیانگر نوع مناسبات و جامعیت ساخت این جامعه‌اند، امکان درک سـاخت و مناسبات تولیدی همه‌ی صورت‌بندی‌های اجتماعی گذشته را نه

[۸۰] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. V. Gerratana, Torino, 1975, vol.2, p. 1253.

جامعه بورژوایی براساس مواد و مصالح بازمانده‌ی آن‌ها بنا شده است، نیز به ما می‌دهند، و ثابت می‌کنند که برخی از بقایای آن صورت‌بندی‌های اجتماعی که دوران تاریخی‌شان هنوز سپری نشده است، در درون جامعه بورژوایی به حیات خود ادامه می‌دهند، در حالی که برخی از توانایی‌های بالقوه توانسته‌اند معنای روشن خود را در درون جامعه‌ی بورژوایی پیدا کنند. تشریح بدن انسان کلیدی برای تشریح بدن میمون است. خصوصیات بالقوه تحول عالی‌تر در میان انواع حیوانات پست‌تر را تنها پس از شناخت تاریخی تحول عالی‌تر می‌توان فهمید» (گ ف-۱:۳۲، گ ر:۱۰۵). مترجمان فارسی ***گروندریسه*** در هردو متن بالا لفظ Civil Society را به «جامعه‌ی بورژوایی» برگردانده‌اند، اما مارتین نیکلاس در برگردان انگلیسی خود، در متن نخست «جامعه‌ی مدنی»، و در واگویه‌ی دوم «جامعه‌ی بورژوایی» به کار برده است. نکته‌ی مهم در بحث ما این است که مارکس جامعه‌ی مدنی را به معنایی تازه به کار برده که برای شناخت آن ما باید به تشریح مناسبات تولیدی حاکم در آن موفق شویم. بنا به همین برداشت است که می‌توانیم آن را با جامعه‌ای که در آن تولید کالایی تعمیم یافته، و بورژوازی در قلمرو زندگی اقتصادی حاکم شده، یکی بدانیم. از این رو ترجمه‌ی اصطلاح مشهور سده‌ی هجدهم در نوشته‌های مارکس به «جامعه‌ی بورژوایی» نادرست نیست. مارکس در ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** نوشته بود: «جامعه، از نظر اقتصاددان سیاسی، جامعه‌ی مدنی است که در آن هر فرد، بیان‌گر تمامیت نیازهاست و فقط برای دیگران تا جایی وجود دارد که دیگران برای او وجود دارند تا آن جا که هرکس برای دیگری به ابزار تبدیل می‌شود» (د ف:۲۰۵، م آ-۳:۳۱۷). مرتبط دانستن بافت مناسبات اجتماعی با نیازهای افراد و کوشش آنان در جهت برآوردن نیازهای‌شان، و درنتیجه با «مناسبات تولیدی»، در نوشته‌های مارکس به عنوان راهنمای شناخت جامعه باقی ماند. او در ***گروندریسه*** در انتقاد به برداشت پرودون از جامعه که تفاوت‌های بیانگر رابطه‌ی اجتماعی و درواقع مناسبات جامعه‌ی بورژوایی را نادیده می‌گرفت، این حکم را آورده که «جامعه مرکب از افراد نیست، مرکب از حاصل جمع روابط متقابلی است که افراد در درون آن‌ها قرار دارند» (گ ف-۱:۲۲۵، گ ر:۲۶۵).

جامعه‌ی بورژوایی در مرکز بحث مارکس قرار گرفت. درواقع راه او از فلسفه به سیاست، و از سیاست به نظریه‌ی اجتماعی رسید. ماکس آدلر در این مورد نکته‌های مهمی را مطرح کرده است. او در مقاله‌ی «معنای جامعه‌شناسانه‌ی اندیشه‌ی مارکس»

نوشته که مارکس با طرح حکم «تمامی زندگی اجتماعی در اساس خود کنش‌گراست»، راهی تازه در نگرش فلسفه‌ی اجتماعی گشوده است.[۸۱] در حالی که در برداشت‌های قدیمی‌ای که در دوران خود مارکس نیز متفکرانی چون فویرباخ آن‌ها را تکرار می‌کردند، و مفهوم اصلی را «انسان» می‌دانستند، مارکس نکته‌ی مرکزی را در «جامعه» جستجو کرد. مارکس، آنچه را که خود ایستگاهی تازه می‌دانست، جایگزین مفهوم گوهر انسانی کرد، یعنی جامعه‌ی انسانی یا انسان اجتماعی. مفهوم «اجتماعی بودن» نشان می‌دهد که آدمی همواره در کنش‌های فردی و شخصی خود همان‌ها که امروز خصوصی خوانده می‌شوند، سویه‌ای اجتماعی را نیز آفریده است. آدلر با تکیه بر «مساله‌ی یهود» می‌نویسد که نیروی انسان نیرویی اجتماعی است و ما با مفهوم تازه‌ای از تاریخ نیز روبروییم. تاریخ «پژوهش مناسبات درونی و علّی تمامی رویدادهای اجتماعی است» که خواه و ناخواه هدف هر کنش انسانی را دگرگونی مناسبات اجتماعی قرار می‌دهد. این نکته همان قدر درمورد بردگان رومی که برای رهایی می‌جنگیدند درست است که درمورد کارگران صنعتی در جامعه‌ی مدرن. آدلر دریافته که مارکس با رسیدن به ضرورت طرح نظریه‌ی اجتماعی که در گوهر خود انتقادی است، مسیر درست را یافت، و به یک معنا تا واپسین روز زندگی‌اش در این مسیر راه پیمود.

حکم بنیادین مارکس درباره‌ی جامعه‌ی مدنی استوار است به فهم مناسبات مالکانه، و منش طبقاتی روابط اجتماعی. بنا به این حکم، در جامعه‌ی مدنی، رشد نیروهای تولید نکته‌ی اصلی است. بر پایه‌ی این رشد مناسبات تولید دگرگون می‌شوند، و اگر نشوند، تعارض میان نیروهای تولید و مناسبات تولید، بحران‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی پدید خواهد آمد. این حکم پیشینه‌های نظری‌ای در اندیشه‌ی روشنگران اسکاتلندی، اقتصاد سیاسی‌دانان، و مهمتر از همه نوشته‌های ژان ژاک روسو دارد. در سده‌ی روشنگری ژان ژاک روسو میان نظام مالکیت و جامعه‌ی مدنی با آنچه خودش در فصل هشتم از کتاب نخست قرارداد اجتماعی «دولت مدنی» (l' état civil) نامیده بود، رابطه ایجاد کرد. «دولت مدنی» اصطلاح جان لاک بود که روسو به کار می‌برد. مالکیت استوار به حقوق، اما غصب استوار به زور است.[۸۲] ریشه‌ی نابرابری اجتماعی نیز برخلاف نظر

[81] T. B. Bottomore and P. Good eds, *Austro-Marxism*, Oxford, 1978, p.59.

[82] J. J. Rousseau, *Oeuvres completes*, vol.3, p. 364.

مشهور ارسطو نه نتیجه‌ی طبیعت بل نتیجه‌ی زور است.[۸۳] گفته‌ی مشهور روسو در سرآغاز کتاب دوم ***گفتار در ریشه‌ی نابرابری آدمیان*** که: «نخستین کسی که گرد قطعه زمینی حصار کشید و اعلام کرد که این زمین مال من است، و مردم را چندان ساده یافت که گفته‌ی او را بپذیرند، بنیان‌گذار راستین جامعه‌ی مدنی است»،[۸٤] نشانه‌ئی اقتدار این نکته در اندیشه‌ی اوست که مالکیت خصوصی مساله‌ای بنیادین در شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی است. اما نمی‌توان گفت که روسو مالکیت را علت وجودی جامعه می‌دانست، هرچند بر اهمیت آن معترف بود. فصل نهم از کتاب نخست ***قرارداد اجتماعی*** درباره‌ی دارایی است و در کتاب بارها بر اهمیت رابطه‌ی مهم دارایی با جامعه‌ی مدنی تاکید شده است. روسو به رغم همه‌ی مخالفت‌هایش با تمدن مدرن، هرگز چنین استدلال نکرد که مالکیت خصوصی باید به طور کامل از بین برود. حتی در نوشته‌ای که بیش از سایر آثارش نمایانگر روحیه‌ی «اجتماع‌گرا» اوست، یعنی «طرحی برای یک قانون اساسی کرسیکا»، (متنی که در ۱۷٤٦ نوشت و بیش از یک صد سال بعد در ۱۸٦۱ منتشر شد) او برخلاف برخی از معاصران‌اش، در دفاع از مالکیت اشتراکی زمین بحث نکرده است. روسو مالکیت را بنا به اصلی همانند آن اصل که جان لاک پیش می‌کشید، می‌پذیرفت، یعنی بر اساس حق قانونی نخستین کسی که زمین را کاشته و «روی آن کار کرده است».[۸۵] آنجا که مالکیت مشکل می‌سازد، این فزون‌طلبی است که اسباب سلطه (Domination) بر دیگران می‌شود، و به نظر روسو فزون‌طلبی خود ناشی از مالکیت نیست. سلطه ناشی از اشتیاق خشونت‌گرایانه‌ی نظارت بر دیگران است. او در ***امیل*** نوشته که نخستین امری که کودک می‌آموزد این است که یا با گریه و زاری‌هایش می‌تواند آنچه می‌خواهد به دست آورد، یعنی بر دیگری سلطه یابد، و یا ناچار می‌شود که در سلطه‌ی دیگری از آن چشم پوشی کند[۸٦]. باوجود این که روسو در بیشتر موارد با مثال‌هایی از زندگی هرروزه، و منطقی ساده‌گرایانه، حکم‌هایی ارائه می‌کرد که مالکیت خصوصی را در نهایت توجیه می‌کردند، باز می‌توان گفت که تاثیر او بر مارکس تعیین‌کننده بود. روسو از رابطه‌ی خدایگان/ بنده، پیش از هگل بحث کرده و

[83] *ibid*, p. 351.

[84] *ibid*, p. 164.

[85] *ibid*, vol. 4., p. 331, vol, p. 173, 364.

[86] *ibid*, p. vol. 4, p. 261.

نشان داده بود که سعادت یک نفر، استوار بر تیره روزی فردی دیگر است،[۸۷] و مالکیت ثروتمندان نشانه‌ی بردگی دیگری است، هرچند دلیل و رانه‌ی اصلی محسوب نمی‌شود. او از آزادی، برابری، کارایی نیروی همگان، حاکمیت قانون و جمهوری، نفی حاکمیت خودسرانه و استبداد، تاکید بر حقوق شهروندی، یاد کرده بود، و این نکته‌ها تاثیری ژرف بر اندیشه‌ی سیاسی پس از او، و به طور قطع بر مارکس نهاده بودند. در نوشته‌های روسو یکی از دقیق‌ترین تبیین‌های وضعیت انسان مدرن، و مهمتر، بحث از برابری سیاسی در جامعه‌ای استوار به نابرابری‌های اجتماعی یافتنی است. این همه در اندیشه‌ی مارکس برجسته‌اند. لوچو کولتی تا آنجا پیش رفته که نوشته روسو پیشرو اندیشه‌ی سوسیالیستی بوده و «تا آنجا که به نظریه‌ی سیاسی به معنای مستقیم آن مربوط می‌شود، مارکس و لنین هیچ چیزی به نظریه‌ی روسو نیافزودند، مگر تحلیل مبنای اقتصادی از میان رفتن دولت را که البته به سهم خود اهمیت زیادی دارد».[۸۸]

از سوی دیگر روسو ناقد مدرنیته بود. این نکته نیز آثار او را برای مارکس عزیز می‌کرد. روسو در *امیل* نوشته بود: «در جامعه‌ی مدنی، هرکس که اولویت احساس طبیعی خود را بیان کند، خود نخواهد دانست که چه می‌طلبد. همواره با خویشتن در تضاد خواهد بود، در نوسان میان سرشت و وظیفه، نه انسان خواهد ماند و نه شهروند، نه به کار خود خواهد آمد، و نه به کار دیگران، از قماش آدم‌های عصر ما خواهد شد، یک فرانسوی، یا انگلیسی، یک بورژوا، یک هیچ»[۸۹]. عبارتی تا این حد نزدیک به نوشته‌های مارکس جوان درمورد جامعه‌ی مدرن، دشوار یافت بشود. روسو در نوشته‌های اصلی خود دگرگونی کامل و تام‌گرایانه‌ی جامعه‌ی مدرن را به عنوان یک ضرورت چاره‌ناپذیر مطرح می‌کرد. ادراک او از جامعه‌ی مدنی و این گفته‌اش که «هرگاه زور که نابرابری را ممکن می‌سازد، آن را سرنگون کند، همه چیز به راه طبیعی خود پیش خواهند رفت» مهری نازدودنی بر اندیشه‌ی مارکس جوان، و همچنین انگلس، نهاد. همین گفته‌ی روسو، چندان انگلس سالخورده را به هیجان آورد که او نوشت: «ما نزد روسو نه فقط آن مسیر فکری را که به دقت با خط فکری سرمایه‌ی مارکس خواناست، می‌یابیم، بل به طور دقیق و در تمامی جزییات، رشته‌ای تام از همان

[87] *ibid*, vol.3, pp.179, 189.

[88] L. Colletti, *From Rousseau to Lenin*, London, 1972, p.185.

[89] J. J. Rousseau, *Émile ou de l'education*, Paris, 1966, p.40.

بیان دیالکتیکی مارکس را می‌توانیم مشاهده کنیم: فراشدهایی که در طبیعت خود سرشار از تناقض‌هایند، تضادها را و تبدیل یک قطب به ضد خودش را و سرانجام نفی در نفی را به عنوان هسته‌ی اصلی» (آ ن:۱۷۱).

۱۰. انسان یا بورژوا؟

«مساله‌ی یهود» در پاییز ۱۸٤۳ نوشته شد، و کمتر از یک سال بعد در نشریه‌ی «دویچه فرانتسوییشه یاربوخر» منتشر شد. می‌دانیم که مارکس این رساله را پس از «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل»، و پیش از پیشگفتار آن، نوشت. موضوع رساله، رهایی یهودیان و نقد سیاست‌های پیشنهادی لیبرال‌ها است. مبنای نظری رساله، دیدگاه مارکس درباره‌ی ارتباط دولت با جامعه‌ی مدنی است، که در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» مطرح شده بود. هدف فوری بررسی مساله‌ی یهود، به هدف مهم‌تر رساله یعنی روشن کردن ناتوانی برداشت‌ها و سیاست‌های لیبرالی در حل مسائل اجتماعی پیوند می‌خورد. در نیمه‌ی‌نخست سده‌ی‌نوزدهم‌مساله‌ی‌حقوق یهودیان‌در آلمان‌به‌عنوان اقلیت ستم‌دیده، فشارهای اجتماعی‌ای که آن‌ها باید تحمل می‌کردند، تبعیض‌های نژادی‌ای که در حق آنان روا داشته می‌شد، و در نتیجه مساله‌ی «رهایی سیاسی و اجتماعی» آنان بسیار مهم بود. آشکارا در نظام قانونی و حقوقی میان یهودیان و مسیحیان تفاوت‌های فراوانی وجود داشت. این نابرابری حقوقی حتی در قانون ۱۸۱٦ تصریح شده بود. مارکس در این مورد مطالعه می‌کرد. با این که اجداد پدری و مادری او نه فقط یهودی، که نسل در نسل از خاخام‌های سرشناس بودند، پدر مارکس، یک سال پیش از تولد او، از آیین اجدادی دست کشیده، و به مذهب پروتستان‌های مسیحی گرویده بود. هینریش مارکس، لیبرال و نواندیش، شیفته‌ی اندیشه‌ی روشنگری بود، و باورهای خداناباورانه‌ی خود را به پسرش آموزش داده بود. مارکس نه فقط هیچ کششی به یهودیت نداشت، بل حتی روحیه‌ی ضد یهودی‌ای داشت که در برخی از نوشته‌های او نیز یافتنی است. در اشاراتی‌در *سرمایه*،در پیکرعبارت‌هایی‌توهین‌آمیز دربرخی از نوشته‌هایش (از جمله در «نهاده‌های انتقاد به فویرباخ»)، و سرانجام در بخش دوم همین رساله‌ی «مساله‌ی یهود». حساسیت او به این‌مساله،به هیچ‌رو دلایلی‌شخصی نداشت،بل‌درپی‌فهم ریشه‌های اجتماعی مساله، و به ویژه نشان دادن ناتوانی سیاست‌های لیبرالی در حل مساله بود. به همین دلیل او از دوستش اپن‌هایم در ۱۸٤۲ درخواست کرده بود تا اسنادی درباره‌ی

گرایش‌های ضد یهودی در آلمان برای او بفرستد، خاصه درمورد «کولونیشه تسایتونگ» که از اندیشه‌ها و سیاست‌های تبعیض نژادی دفاع می‌کرد.

در نوامبر ۱۸۴۲ برونو بوئر رشته مقاله‌هایی را در نشریه‌ی «دویچه تسایتونگ» منتشر کرد. این مقاله‌ها به نام «مساله‌ی یهود» معروف شده بودند. بوئر این نظر را پیش کشیده بود که رهایی یهودیان به معنای رهایی آنان از یهودیت است. به گمان او چیرگی بر باورهای دینی، و خرافات، راه درست حل تضادهای اجتماعی، از جمله تضادهایی است که منجر به فرودستی یهودیان شده است. بوئر می‌نوشت برای این که یهودیان و مسیحیان بتوانند در کنار هم در آلمان زندگی کنند، باید هر چیزی که آن‌ها را از هم دور کرده دور بریزند. درواقع هیچ یک دارای حقوق انسانی نیستند. نه فقط یهودیان، بل تمامی انسان‌ها، باید از شر خرافات رها شوند. حقوق مدنی کامل در نظام سیاسی موجود به دست نمی‌آید. هرگاه این نظام سیاسی دگرگون شود (که این دگرگونی در گرو اصلاح اندیشه‌هاست)، هم یهودیان و هم مسیحیان آزاد خواهند شد. آن گاه، در دولتی استوار بر قوانین زمینی، دولتی لیبرال، پیش داوری‌های دینی و تفاوت‌های مذهبی همه کنار خواهند رفت، و حقوق برابر سیاسی و انسانی به دست خواهد آمد.[۹۰]

بوئر از بحث خود این نتیجه‌ی سیاسی را هم می‌گرفت که یهودیان برای رهایی خود نه شعار ویژه‌ای لازم دارند، و نه دلیلی دارد که گرد خواست‌های خویش متحد شوند. آنان باید از جنبش دمکراتیک که از حقوق همگان دفاع می‌کند، پشتیبانی کنند، و نه به عنوان یهودی بل به عنوان شهروند برای دست‌یابی به دمکراسی مبارزه کنند. این بحث همانند است به بحث «دمکرات»هایی که امروز از زنان می‌خواهند تا به جای مبارزه برای حقوق خویش به عنوان زن، از جنبش دمکراسی دفاع کنند، و اطمینان داشته باشند که هرگاه حقوق برابر شهروندی به طور کامل به دست آیند، آنان نیز از ستم رها خواهند شد. مارکس با این نتیجه‌ی سیاسی مخالف بود. نخستین عبارت رساله‌ی او تاکیدی است بر نادرستی چنین برداشتی (م آ-۱۴۶:۳). ولی، مساله‌ی اصلی به گمان او چیز دیگری بود. او می‌خواست ثابت کند که برابری سیاسی و شهروندی به تنهایی کافی نیست تا اقلیت‌هایی چون یهودیان «رها شوند»، چرا که نباید رهایی انسانی را با دمکراسی سیاسی یکی انگاشت. باید برای رهایی کامل اجتماعی مبارزه کرد. حتی به

[90] B. Bauer and K. Marx, *La question juive*, Paris, 1968.

دنبال تشکیل دولت دمکراتیک و لاییک، و به دست آمدن آزادی سیاسی، تقسیم کار اجتماعی، شکاف طبقاتی جامعه، و نابرابری‌های اجتماعی باقی خواهند ماند، و این همه سرچشمه‌ی تبعیض‌ها و ستم‌ها هستند. درنتیجه، مارکس مساله‌ی اقلیت ستم‌دیده‌ی یهود را وسیله‌ای کرد برای طرح مساله‌ی کلی رهایی جامعه از ستم ناشی از شکاف طبقاتی جامعه. شکافی که تنها با آزادی‌ها و حقوق سیاسی پر نخواهد شد.[۹۱]

مارکس از همان نخستین بخش منتشر شده‌ی مقاله‌ی بوئر، آن را بیش از حد تجریدی و به دور از واقعیت‌های روز خواند. او در مورد این نکته که همگان در آلمان فاقد حقوق سیاسی و دمکراتیک هستند با بوئر اختلاف نظری نداشت. او می‌پذیرفت که یک دولت مسیحی که بخشی از قوانین آن استوار به تاویل‌هایی از حکم‌های دین مسیح باشد، نمی‌تواند مساله‌ی همگان و از جمله یهودیان را حل کند. ولی در این مورد که مبارزه‌ی دمکراتیک هرگاه منجر به برقراری دولت دمکراتیک شود، و حقوق برابر سیاسی و شهروندی به دست آید (برای مثال، همه با حقوق برابر در انتخابات شرکت کنند، قوانین دینی نباشند، دولت نسبت به تمام شهروندان مسوولیت یکسانی داشته باشد) مساله‌ی یهودیان حل خواهد شد، با بوئر هم نظر نبود. زیرا مارکس تاکید داشت که رهایی انسانی، آزادی سیاسی و شهروندی نیست. آزادی سیاسی بخشی از رهایی کامل انسانی است، اما لزوماً راه را برای دستیابی به آن نمی‌گشاید. دولت دمکراتیک همچنان دولتی طبقاتی خواهد ماند، و شکاف طبقاتی جامعه زاینده‌ی ستم‌ها و نابرابری‌های فراوان خواهد بود، که فراتر از تصور لیبرال‌ها درمورد «رهایی از ستم» می‌روند. بوئر این نکته را ندانسته و در نتیجه مطرح نکرده بود که دولت و شکافی که آن را از طبقات زحمتکش یعنی اکثریت قاطع جامعه جدا می‌کند، نمی‌تواند رهایی اجتماعی و کامل انسانی را در چارچوب خود فراهم آورد. میان رهایی اجتماعی و انسانی با وجود دولت همخوانی ممکن نیست.

به نظر مارکس، نادرست خواهد بود که بپنداریم جامعه از شر مصیبت‌های خود فقط به یاری تشکیل دولتی لیبرال و لاییک خلاص خواهد شد. جدایی دولت از دین و دنیایی شدن قوانین تاثیرهای فراوانی بر روال پیکار طبقات خواهند گذاشت، اما باز به معنای رهایی کامل نخواهند بود، و تمام مصیبت‌ها، تبعیض‌ها، استثمار و غیره را از بین

[۹۱] B. Binoch, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, 1989, pp.102-113.

نخواهند برد. آزادی دولت از دین، یعنی دولت غیردینی، آزادی سیاسی است، نه رهایی انسانی و اجتماعی (م آ-۳:۱۵۱). حتی در سرزمین آزادی تام سیاسی که بوئر از آن یاد کرده، یعنی ایالات متحد آمریکا، دین قدرتمند، و شکاف طبقاتی ژرف است، و تفاوت‌ها و تبعیض‌های نژادی ادامه دارند (م آ-۳:۱۵۳ و ۱۵۰). دولت تضمین‌کننده‌ی حقوق برابر سیاسی و مدنی، هرگز تضمینی درمورد رفع نابرابری‌ها یا از میان بردن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید به دست نمی‌دهد. این نکته که میزان دارایی کسی به او حق سیاسی بیشتری در انتخابات نمی‌دهد هنوز به معنای از بین رفتن مالکیت نیست. حتی، دگرگونی‌های سیاسی مدرن بیشتر به معنای استحکام حق مالکیت بوده‌اند.

این بحث به معنای کنار گذاشتن دمکراسی سیاسی، و انصراف از پیکار در راه آن، نیست. فقط باید دقیق بود که مبارزه، با به دست آمدن آزادی‌های سیاسی و دمکراتیک پایان نمی‌گیرد. شهروندی دارای حقوق تام سیاسی، کسی که با دیگر شهروندان از نظر سیاسی برابر است، هنوز به معنای انسانی کامل و آزاد نیست. مارکس می‌پرسد که چرا این حقوق سیاسی حقوق بشر خوانده شده است؟ و خود پاسخ می‌دهد به این دلیل که باید به جای بحث دقیق از حقوق دمکراتیک، و شهروندی، تصور موهومی از حقوق انسان شکل گیرد. این توهم ایجاد شود که با این حقوق انسان آزاد می‌شود. نظام تفاوت‌ها و پایگانی اجتماعی که انسانی را در عمل از انسان دیگر برتر قرار می‌دهند کم‌رنگ، و حقوق برابر بشر پررنگ شود.بر اثر این پندارها،مبانی‌مادی پیدایش خودخواهی، سودطلبی که واقعیت‌های موجودند فراموش می‌شوند، و حقوق برابر سیاسی که هنوز به عنوان واقعیت ناموجودند برجسته می‌شوند. در حد جامعه‌ی مدنی «تمامی پیش شرط‌های زندگی خودخواهانه بازتولید می‌شوند» (م آ-۳:۱۵۳)، اما مدافعان آزادی و انقلاب سیاسی فقط دولت را می‌بینند و جامعه‌ی مدنی را رها می‌کنند. از نظر مارکس، در جامعه‌ی مدرن یا بورژوایی، هرکس به دو شخص تقسیم می‌شود: یکی موجودی سیاسی یا شهروند، همان Citoyen انقلاب فرانسه، و دیگری موجودی مادی اجتماعی که مارکس در این متن از او به عنوان بورژوا یاد کرده است. اگر آزادی سیاسی به دست آید، شهروند در حد زندگی سیاسی، حقوق برابر با دیگران می‌یابد، اما به عنوان یک انسان در زندگی واقعی، و در جریان تولید اقتصادی، با دیگران برابر نیست. دولت محصول، و نیز نگه‌دارنده‌ی این نظام تفاوت‌ها و نابرابری‌هاست. تا زمانی که نابرابری علت وجودی خود را در مبانی مادی بیابد، دولت وجود خواهد داشت. تقلیل بحث به

آزادی‌های سیاسی سبب می‌شود که همین نکته‌ی بنیادین فراموش شود. مارکس نوشت: «آنجا که دولت سیاسی تکامل راستین خود را به دست آورده باشد، انسان نه فقط در اندیشه و آگاهی، بل در واقعیت، در زندگانی دوگانه‌ای به سر می‌برد: زندگی آسمانی و زندگی زمینی، یک زندگی اجتماع سیاسی که آنجا خود را به عنوان موجودی همراه و مشترک [با دیگران] می‌یابد، و یک زندگی در جامعه‌ی مدنی که آنجا همچون یک وجود شخصی عمل می‌کند، و دیگران را به عنوان ابزار می‌یابد، و خود را هم تا حد یک ابزار بی‌ارزش می‌کند، و تبدیل به بازیچه‌ی نیروهای بیگانه می‌شود» (م آ-۳:۱۵٤). زمانی که دولت سیاسی کامل شود، تازه انسان زندگی دوگانه‌ای می‌یابد، و در بهشت برابری سیاسی، دوزخ نابرابری طبقاتی شکل می‌گیرد.

مارکس یگانه متفکری نبود که از تفاوت انسان و شهروند یاد می‌کرد. به جز او، ماکس اشتیرنر در کتاب *فرد و خویشتن او* نوشته بود: «انسان منفرد (و فقط در این شکل است که از انسان همچون موجودی واقعی می‌توان یاد کرد) آزاد نمی‌شود، بل صرفاً شهروند باقی می‌ماند. او به عنوان انسانی سیاسی آزاد می‌شود، اما این انسان واقعی نیست. فقط یکی از موارد نوع انسان، یعنی شهروند است و بس»[۹۲] البته اشتیرنر به بحران فردیت پس از انقلاب فرانسه می‌اندیشید و می‌خواست فرد را از شر برچسب شهروند نجات دهد. او انتقادی را که فویرباخ درمورد ازخودبیگانگی دینی پیش می‌کشید، به نظریه‌ای کلی درمورد از خود بیگانگی تبدیل کرد. فویرباخ معتقد بود که در قلب مفاهیم و باورهای دینی، انسانی تقسیم شده نشسته است، کسی که در این جهان از فرد خود جدا شده، و وحدت خویش را در «جهانی آرمانی» انتظار می‌کشد. اشتیرنر هم از تقسیم هر فرد در این دنیا سخن گفت، ولی نکته را صرفاً به زندگی و برداشت‌های مذهبی محدود نکرد، بل آن را به کل زندگی اجتماعی انسان مدرن توسعه داد، و اهمیت کارش در توجه او به سخن اخلاقی برجسته‌تر نمایان شد.

گذار از وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری و در برخی از نمونه‌های اروپایی مورد بحث مارکس انتقال از فئودالیسم به سرمایه‌داری، مساله‌ی آزادی سیاسی را پیش کشید. جامعه‌ی فئودالی منحل شد. رهایی انسان به آزادی سیاسی تبدیل شد، اما رهایی انسان از شکل‌های گوناگون ستم و استثمار پایان نیافت. انسان از خرافات، بی‌فرهنگی و

[92] Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, p. 45.

واپس‌ماندگی خلاص نشد. آزادی دین به معنای حقوق برابر شهروندانی که دارای باورهای دینی مختلف هستند تثبیت شد، اما آزادی از دین ممکن نشد. انسان سیاسی اگر به معنای شهروند آزاد دانسته شود، مفهومی نادرست است، و مارکس یادآور شده که روسو نیز با آن مخالفت کرده بود. (م آ-۳:۱۶۷). حقوق این انسان، هم تا جایی که به عنوان حقوق شهروند مطرح شود، بیانگر رهایی اجتماعی و انسانی نخواهد بود. (م آ-۳:۱۶۱). حقوق بشر اگر در قلمرو زندگی اجتماعی، و در حد جامعه‌ی مدنی، مطرح شود، آن گاه معنای تازه‌ای خواهد یافت که در خیال لیبرال‌ها نیز نمی‌گنجد. نخستین بخش نوشته‌ی مارکس چنین پایان گرفت: «آزادی سیاسی کاهش دادن انسان است از یک سو به یک عضو جامعه‌ی مدنی، به یک فرد خودخواه و مستقل، و از سوی دیگر به یک شهروند، یک موجود حقوقی. فقط زمانی که فرد واقعی، شهروند تجریدی را در خویشتن باز حل کند، و به عنوان یک انسان منفرد در زندگی هرروزه‌اش، در کار ویژه‌اش، و در موقعیت ویژه‌اش تبدیل به نوع انسان شود، فقط زمانی که انسان نیروهای ویژه‌ی خود را به عنوان نیروهای اجتماعی بازشناسد و سازمان دهد، و درنتیجه دیگر نیروهای اجتماعی را از خودش به شکل نیروی سیاسی متمایز نکند، رهایی انسان به دست خواهد آمد» (م آ-۳:۱۶۸).

بخش نخست مقاله‌ی «مساله‌ی یهود» مارکس از چند نظر مهم است. به رغم این که همچون بیشتر نوشته‌های سیاسی مارکس لحن و منش جدلی دارد، و در مخالفت با اندیشه‌ی بوئر، و به زبانی کنایی و نیش‌دار نوشته شده، و به همین دلیل بحث چنان که باید به گونه‌ای منظم پیش نمی‌رود، باز دست‌کم از چهار نظر مهم است: ۱) نتایجی سیاسی از جدل فکری مارکس با هگل درمورد این مساله که نباید و نمی‌توان حل مشکلات اجتماعی را به نقش دولت خلاصه کرد، به دست می‌آورد. مارکس با قدرت نشان می‌دهد که مساله‌ی مهم باید در حد نظریه‌ی اجتماعی مطرح شود تا به مسائل جامعه‌ی مدنی بپردازیم، و طرح مساله در محدوده‌ی دولت و زندگی سیاسی نتایج نادرست، یک جانبه و ناکاملی به دست خواهد داد، ۲) مفهوم انقلاب سیاسی را پیش می‌کشد و نشان می‌دهد که انقلاب مدرن باید **اجتماعی** باشد (م آ-۳:۱۶۵). این نکته یک سال بعد در نوشته‌ی جدلی دیگر مارکس، یک سال بعد علیه مقاله‌ی برونو بوئر «شاه پروس و اصلاح اجتماعی» ادامه یافت، و پیش‌تر از آن یاد کرده‌ام، ۳) نشان می‌دهد که دمکراسی سیاسی ناکامل است و به معنای آزادی انسانی نیست. مساله‌ی مهم

دمکراسـی به معنای اجتماعـی است، یعنـی جامعـه‌ای رها از شکاف طبقاتی و درنتیجه دولت و ابزار سرکوب. در بحث‌های امروزی بر سر دمکراسی و این نکته که آیا دیدگاه لیبرالـی درمورد دمکراسی را می‌شود با آزادی انسانی یکی دانست یا نه، نظر مارکس هم به سهم خود قابل توجه است، ٤) نشان می‌دهد که حقوق بشر درواقع به حقوق سیاسی انسان و برابری شهـروندی خلاصه مـی‌شود، و به نابرابری اقـتصادی اعتنایی ندارد. این حقوق درواقـع حقوق مـالکانـه است که ظـاهری دیـگر یـافتـه است. بـه همیـن دلیـل رادیـکال‌ترین بیانیـه‌ی حقوق بشر نیز در سال ۱۷۹۳، در بند دوم خود چهار حق اصلی برابری، آزادی، امنیت و مالکیـت را پیش کشیده است. مارکس می‌گوید که آزادی اینجا استعاره‌ای بیش نیست، استعاره‌ی مالکیت خصوصی، و با آن تعریف می‌شود: «در عمل، حقوق انسان وقتی به آزادی مربوط می‌شود درواقع حق بشر درمورد مالکیت خصوصی مـی‌شود» (م آ-۳:۱٦۳). اینـجا نابرابری واقعـی به شکل برابری حقوقی و سیاسی مطرح می‌شود.

رساله‌ی مارکس، اما بخش دوم و به مراتب بحث‌انگیزتری دارد. در این بخش، او به بررسـی نوشته‌ی دیگری از برونو بوئر با عنوان «توانایی یهودی و مسیحی امروزی برای آزادی» پرداخت. بوئـر نوشته بـود که نسبت به رهایی انسانی، یهودی یک پله دورتر از مسیحی ایستاده است. زیرا مسیحی برای رهایی انسانی فقط باید از دین خود بگسلد، اما یهودی باید نخست از یهودیت و بعد از شکل کامل آن یعنی مسیحیت بگسلد، تا تبدیل به شهرونـدی آزاد بشود. مـارکس در انتقـادش به بوئر به او ایراد گرفته که قادر به فهم بنیاد مادی و اجتماعی گسست از عقاید در جهت رهایی نیسـت. او نوشـته کـه نکتـه‌ی مرکزی بحث اندیشـگرانه درمورد بـاورهای یهودی و مسیحی نیست، این هم نیست که کدام عقیده، آزادی را ممکن می‌کند، نکته اینجاست که کدام عامل اجتمـاعی‌ای بـاید از میان برود، تا باورهایـی از بین بـروند (م آ-۳:۱٦۹). اینجا، مـارکس پیشنهاد می‌کند تا به جای مطرح کردن یهودی ناب (یا به قول بوئر «یهودی سَبتَی») یهودی واقعی و امروزی را مطرح کنیم. «بگذارید تا راز یهودی را در دین او جستجو نکنیم، بل راز دین او را در وجود واقعی او بجوییم». نیازهای مادی، منافع مادی شخصی، همواره آگاهی دینی، و از جمـله ایمان یهودی، را در برابر زنـدگی واقعی تسلیـم مـی‌کنند. دین جهانی یهود، پول اسـت: «پـول، خداونـد حسـود بـنـی‌اسراییل است، در بـرابـر آن هیـچ خداوند دیگری نمـی‌تواند وجود داشتـه باشد» (م آ-۳:۱۷۲). خدای یهـود زمینی، و خدای همگان شده

است. یهودی خسیس است، پس آن نظام اقتصادی‌ای که پیش شرط‌های خست را از میان ببرد، یهودیت را نیز از میان خواهد برد (م آ-۲:۱۷۰). دفاع یهودی از دین‌اش دفاع از بیگانگی از خویشتن است. از این رو، ما در یهودیت عنصر ضداجتماعی کلی‌ای را بازمی‌یابیم. رهایی یهود، رهایی انسان از یهودیت است. مارکس اینجا لفظ Judentum را به کار برده که هردو معنای یهودیت و تجارت (و گاه تجارت لئیمانه) را می‌دهد. در جهانی که افراد به اتم‌های جداگانه‌ای تقسیم شده‌اند، و رقیب و دشمن یکدیگرند، مسیحیت به وضع یهودیت باز گشته است. رهایی از یهودیت یعنی رهایی از اتم‌سازی سرمایه‌دارانه. یهودیان در زندگی اقتصادی حاکم‌اند، و اگر از حقوق سیاسی بی‌بهره‌اند، نمایانگر تضاد اساسی جامعه‌ی مدرن‌اند: «میان قدرت پول و سیاست، تضاد است» (م آ-۳:۱۷۱). هرچند به ظاهر پول باید از سیاست پیروی کند، در عمل وضع برعکس است. از این رو اقلیت یهود بی‌بهره از برابری سیاسی، با نیروی مالی‌اش، حاکم جامعه‌ی مدنی است. یهودیت به عنوان دین دیگر پیش نمی‌رود، نمی‌تواند جهان تازه‌ای را بسازد. پس در جهان موجود نقش اصلی را می‌جوید. بالاترین نقطه‌ای که به آن دست می‌یابد، جامعه‌ی مدنی است. اما این جامعه‌ای مسیحی است. یهودیت در چارچوب این جامعه سالاری را می‌جوید. فقط در پرتو اقتدار مسیحیت که «تمامی شرایط ملی، طبیعی، اخلاقی و نظری، یعنی شرایط خارجی انسان مدرن را ساخته» جامعه‌ی مدنی می‌تواند خود را به طور کامل از دولت جدا نشان دهد. (م آ-۳:۱۷۳). این سان، یهودی یک مسیحی عمل‌گراست. از میان رفتن یهودی یعنی از میان رفتن شرایط مدرن تولید و زندگی اجتماعی.

آسان می‌توان علامت‌های آشکار تعصب‌ها و بیان ضد یهود را در این متن مارکس یافت. لحن این نوشته، و تلقی آن از یهودی خسیس و رباخواری که زندگی اقتصادی را در لوای جامعه‌ی مسیحی به اختیار خویش درآورده، بازتاب نگرش نژادپرستانه‌ای است که سرانجام یک سده‌ی بعد، در همین قلمرو فرهنگ آلمانی، به «راه حل نهایی» در چارچوب سیاست‌های ناسیونال سوسیالیست‌ها منجر شد. این متن به خوبی اقتدار ایدئولوژی بورژوایی نژادپرستی را حتی بر اندیشمندی رادیکال، انقلابی و سوسیالیست نشان می‌دهد، و به گونه‌ای غمبار اثبات درستی حکم خود کارل مارکس درمورد نیروی ایدئولوژی است. با وجود این، نکته‌ی مرکزی بحث مارکس که رهایی را در گستره‌ی زندگی اجتماعی می‌جوید و به رهایی سیاسی تسلیم نمی‌شود، قدرتمند جلوه

می‌کند. نتیجه‌ای که مارکس در پایان بخش دوم رساله‌اش ارائه کرده، پیش‌بینی مبحث بیگانگی در *دستنوشته‌های ۱۸۴٤* است، که او حدود شش ماه بعد در پاریس به نوشتن آن‌ها پرداخت: «تا زمانی که انسان در زندان دین است، فقط می‌آموزد که چگونه از طریق ساختن گوهر خود به عنوان وجودی **بیگانه**، چیزی خیالی، به آن جنبه‌ی عینی ببخشد. این سان، انسان در سلطه‌ی نیاز خودخواهانه‌اش می‌تواند موجودی عمل‌گرا شود، و چیزهایی را در عمل بسازد، فقط از این طریق که محصول کار و نیروی فعال‌اش را در اختیار هستی‌ای **بیگانه** قرار دهد، و مشخصه‌ی وجودی بیگانه، یعنی پول را به آن‌ها ببخشد» (م آ-۳:۱۷٤).

۱۱. اشاره‌ای دیگر به جامعه‌ی مدنی: هابرماس

یورگن هابرماس در واپسین آثارش، و به ویژه در کتاب ***میان واقعیت‌ها و منجارها، درآمدی به یک نظریه‌ی استوار بر سخن درمورد حقوق و دمکراسی*** برداشت تازه‌ای از جامعه‌ی مدنی پیش کشیده که با برداشت و مفهوم جامعه‌ی مدنی که مارکس و هگل مطرح می‌کردند، همخوان نیست.[۹۳] او نوشته که مارکس و هگل جامعه‌ی مدنی را «قلمرو نظام بازار، مبادله‌ی کالایی، کار اجتماعی و مالکیت خصوصی» می‌شناختند، و باور داشتند که این قلمرو با قوانین ویژه‌ی خود یعنی قوانین مستقل اقتصادی اداره می‌شود. از نظر هر دوی آن‌ها، به دلیل رانه‌های سودطلبانه‌ی فردی، در جامعه‌ی مدنی آشوب و بی‌نظمی حکم‌فرماست، و نابخردی در گستره‌ی زندگی اقتصادی آشکارست. فرد در این جامعه‌ی مدنی، آزادی خود را از دست می‌دهد، و تابع نظام نیازها یا قوانین اقتصاد بورژوایی می‌شود، و انسان یا تولیدکننده، از خود بیگانه و تابع سازوکار ارزش‌گذاری سرمایه‌دارانه‌ی کالاها (محصولات تولیدی) می‌شود. مارکس و هگل عدم برابری اجتماعی را اصل و قاعده‌ی بنیادین جامعه‌ی مدنی می‌شناختند. هابرماس توصیه می‌کند که ما دیگر مفهوم جامعه‌ی مدنی را چنان مطرح نکنیم که اقتصاد بازار، قوانین خودکار آن، کار بیگانه شده و... را شامل شود. به جای این که این قلمرو سرکوب و نابرابری را پیش بکشیم، جامعه‌ی مدنی را همچون مرکز آزادی، محل رویداد کنش‌های همگانی، و ارتباط‌های انسانی بدانیم، یعنی آن را بخش‌های غیر دولتی

[۹۳] J. Habermas, *Between Facts and Norms*, trans. W. Rehg, Oxford, 1996, pp.359-388.

و غیر اقتصادی‌ای بشناسیم، که بـر اسـاس همبسـتگی ارادی کـه سـاختارهای ارتبـاطی گستره‌ی همگانی را در محتوای اجتماعی «زیست - جهان» حمایت می‌کند، شکل گرفته است.

مـی‌دانیم که مارکس پس از *ایدئولوژی آلمانی* در نوشته‌های اقتصادی‌اش از جمله در *گروندریسه* همچنان به طور جدی و نظری به جامعه‌ی مدنی پرداخت. ولـی، پـس از او این مفهوم در نوشته‌هـای پیروان‌اش به بحث گذاشـته نشد. آنان در نظریه‌های اجتماعی خود، از «زیـربنا» یا بنیاد اقتصادی حرف می‌زدند، و جامعه را به معنایی کلی‌تر از معنای محدود جامعـه‌ی مدنـی به کار می‌بردند. با دفترهای زندان آنتونیو گرامشی که در دهه‌ی ۱۹۳۰ نوشت، و دو دهـه‌ی بعد یعنـی پس از سقـوط فاشیسـم در ایـتالیـا منتشر شدند، مفهـوم جدیدی از جامعـه‌ی مدنـی مطـرح شد، که آن نیز چندان ارتباطی با مفهومی که هگل و مارکس به کار می‌بردند، نداشت. گرامشـی جامعه‌ی مدنی را از زندگی اقتصادی جدا کرد، و آن را به قلمرو فعالیت‌های دولت تخصیص داد. جامعه‌ی مدنی در بحث او آن بخش از دولـت است کـه نـه بـه زور و اعـمـال فشـار، یا حکومت صوری، بل به سامان‌دهی موافقت و رضایت شهروندان مربـوط مـی‌شود. درواقـع گسـتره یـا قلمـرو «سیاست فـرهنگی» است. نهـادهای جامـعه‌ی مـدنـی از قبـیل کلـیساهـا، مـدرسه‌ها، اتحادیه‌های کارگری، رسانه‌ها و دیگر موسسات، هستند. لزوماً همه‌ی آن‌ها در مـالکیت و حتی در قلمرو اختیار تام دولت نیستند، و بیشتر به بخش خصوصی تعلـق دارنـد، یـا درمواردی مستقل از (و در مخالفت با) دولت هم عمـل می‌کننـد. در نهـایت، از طریـق آن‌هاسـت که رضایت شهروندان به دست می‌آید، و طبقه‌ی حاکم سلطه یا هژمونی خود را بر جامعه، یعنی بر سایـر طبقات اعمال می‌کند، و نظام سیاسی مشروعیت می‌یابد. این درست همان قلمرویی است که این هـژمونـی آنجا به مبارزه طلبیده می‌شود. در روزگار ما، طبقه‌ی کارگر با فعالیت خود در جامعـه‌ی مدنـی می‌تواند هژمونی بورژوازی را زیر سئوال ببرد، و در نبردی طولانی و فرساینده آن را وادار به عقب‌نشـینی‌های اسـتراتژیک کند، و سرانجام شکست دهد. هابرماس این نکته را که مفهوم جامعه‌ی مدنی را می‌توان از انحصار بـر نهادها، و روابط اقتصادی مسـتقل و رهـا کرد، از گرامشی آموخت، اما در این مورد که نهادهای جامعـه‌ی مدنـی، بخشی از دولت محسوب شوند، به این دلیل که کارکرد آن‌ها به سود طبقه‌ی حاکم است، با نظر گرامشی مخـالفت کـرد. هابرمـاس، بـه یـاری تعریـف کوهن و آراتـو، نهـادهای حکومتـی را از دایـره‌ی شمول جامعه‌ی مدنی

خارج کرد،[۹۴] همـان‌طور که زندگـی اقتصادی را نیز از آن بیرون دانست. این مورد آخر، او را ناچار به دقت مجدد در نوشته‌های هگل و مارکس درمورد جامعه‌ی مدنی کرد.

جامعه‌ی مدنی هگل دربردارنـده‌ی تعاونی‌های کار و تجارت، حکومت‌های محلی و اختیارات اقتصادی آن‌ها، و نیز تعاونـی‌ها و اتـحادیه‌های کـارگری بـود، و البتـه در آن کلیسا، دانشگاه، سازمان‌های اختیاری همـچون باشگاه‌ها، مطبوعات و غیره جای داشتند. اما آنچه در آن به عنـوان رانه‌ی اصلی حرکت مطرح بود، زندگی اقتصادی یا نظام نیازها بـود. هابرماس هستـه‌ی اصلـی نهادهـای مدنـی جامعه را غیر اقتصادی و غیر حکومتی معرفی، و در آن نهادهای مردمی را که به اختیار پدید می‌آیند برجسته کرد. سازمان‌هایی بیـش و کم خودانگیخته، جنبش‌ها و نهادهای مستقل از دولت، نهادهای تسهیل کننده‌ی وجوه ارتباطی که در «گستره‌ی همگانی» جای می‌گـیرند. ایـن نهادهـا «شـکل‌های آزاد، گشوده، برابر طلب»، و نمـایانگر ارتبـاط‌های اجتـــماعی هستنـــد. از نـــظر هـــابرماس، سازمـان‌های بوم‌شناسانـه، جنبش‌های صلح‌طلب، سازمـان عفو بیـن‌المللی، پزشـک‌های بـدون مرز، نمونـه‌های عالـی‌اند. بنـگاه‌های رسانه‌ای تا جایی که مستقـل‌اند از جامعه‌ی مدنی محسوب مـی‌شوند، و در بیشـتر موارد، یعنـی زمانی که به عنوان مباشر سرمایه‌ی بزرگ فعالـیت مـی‌کنند، دیـگر در جامعه‌ی مدنی جای نمـی‌گیرند. نهادهای اقتصادی، گروه‌های کار که در جامعــه‌ی مدنـی هگل مطرح بـودند اینـجا غایب‌اند، مگر به عنوان سازنده‌ی کارکردهایی که آزادی‌ها را تضمین کنند. از سوی دیگر، این مفهوم از جامعه‌ی مدنی با کارکردهای فرهنگی و ایدئولوژیک پیونـــد می‌خـورد، امـا هابرمـاس، برخـلاف گرامشی در این مـورد بحث نکـرده اسـت. در عـوض، او اشـارات مهمـی بـه ارتبـاط «گستره‌ی همگانی» با جامعه‌ی مدنی دارد، یعنی از کارکرد نهادهایی که بیشتر با فرهنگ سـروکار دارنـد، (و درنتیـجه به مباحث ایدئـولوژیک نیز وارد مـی‌شـونـد) بحث کرده است. این هم بحثی قدیمی در نوشتـه‌های اوست که پیشیـنه‌ی آن به نخستین کتابی که درباره‌ی «گستره‌ی همگانی» منتشر کرده، بازمی‌گردد.[۹۵]

[94] ibid, p.367.

J. L. Cohen and A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, 1992.

[۹۵] در این مورد بنگرید به: ب. احمدی، *مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*، چـاپ سـوم، تهـران، ۱۳۷۷، صـص ۱۹۴-۱۸۹.

روشن است که معنای جامعه‌ی مدنی در بحث هابرماس، محدود به پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری می‌شود. همان‌طور که در بحث گرامشی نیز جامعه‌ی مدنی در مورد آن کشورهایی معنا می‌داد که سلطه‌ی این جامعه بر دولت در حال شکل‌گیری بود. نتیجه‌ی سیاسی‌ای هم که گرامشی می‌گرفت، بر این سلطه استوار بود. ولی، هابرماس نخواست بحث را به چنین نتیجه‌گیری‌هایی نزدیک کند. به هررو، تا آنجا که به بحث کتاب حاضر مربوط می‌شود توجه به نظریات هابرماس و گرامشی نشان می‌دهد که درک هگل و مارکس از جامعه‌ی مدنی حرف نهایی در این زمینه نبوده است، و نوآوری مارکس یعنی تاکید او بر «جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن» در حکم راهگشایی مباحث تازه‌تری بوده و ارزش و اعتبار آن نیز در همین نقش راهگشایی است، و نه نتایجی که خود او به دست آورده بود، و ارائه می‌کرد.

۱۲. هگل یا مارکس؟

مارکس در *سرمایه* سرچشمه‌ی پیکار طبقاتی جدید را ارزش افزونه دانست. کارگران ارزش را تولید می‌کنند، اما مزد آنان برابر است با بخش کوچکی از ثروتی که تولید می‌کنند، بخشی که فقط برای بقاء جسمانی آنان ضروری است. انباشت سرمایه‌داری هیچ نیست جز انباشت میزان بر اثراستثمار فراهم شده‌ی ثروت. آشوب و بی‌نظمی بازار سرمایه‌داری که «بازار آزاد» خوانده می‌شود، فقط در جامعه‌ای آزاد که از تولیدکنندگان همبسته شکل گرفته باشد، با بخردانه کردن تولید در این جامعه، از بین می‌رود. این آشوب را نمی‌توان با کنش‌های دولت سرمایه‌داری که به نادرست رفتارهای درست و بخردانه خوانده می‌شوند، فرو نشاند. فرض دولت بی‌طرف در جامعه‌ای طبقاتی نادرست، و پافشاری در مورد آن ساده‌لوحانه است. از نظر مارکس، هگل که با سخن سوسیالیستی بیگانه بود، و در مقام فیلسوفی مدافع نظم موجود از دولت، و نقش آن در جامعه‌ی مدنی، بحث می‌کرد. آیا در این مورد، حق با او بود؟ حتی مطالعه‌ی بخش مربوط به کار و طبقات در بخش جامعه‌ی مدنی کتاب *فلسفه‌ی حق*، می‌تواند نشان بدهد که هگل در مقام یک اصلاح‌گر اجتماعی با سخن برابرطلب و سوسیالیستی دوران‌اش آشنا، و مهمتر متاثر از آن بود. آلن راین بر این باور است که هگل به دیدگاه «محصول کار از آن کارگر است»، و تاویل‌های هواداران سن سیمون از نظریات ریکاردو

نزدیک بود، هرچند در این مورد تاویلی رمانتیک و فردگرایانه داشت.[۹۶] هگل قبول داشت که فرد زندگی و شخصیت خود را طرح‌اندازی می‌کند و می‌آفریند. او کار را از یک نظر به آفرینش هنری همانند می‌دید. و می‌گفت که باید محصول کار به پدیدآورنده تعلق یابد، همان‌طور که پرده به نقاش تعلق دارد. بوم، رنگ و قلم مو فقط در جریان کار نقاش ابزارند و مورد استفاده قرار می‌گیرند. اثر یا محصول نهایی به فراشد کار ذهنی و عملی یک فرد وابسته است، و به او تعلق می‌گیرد. کار حق مالکیت را می‌آفریند. البته، راین یادآور شده که نکته‌ی بالا آغازگاه اندیشه‌ی هگل در این مورد است و نه نتیجه‌ی نهایی آن. از آنجا که هگل کار را اجتماعی می‌دید، و اهمیت صنف و طبقه را درک می‌کرد، به برداشتی دیگر، متفاوت از این موضع فردگرایانه دست یافت. آنچه در بحث از تعلق محصول کار به تولیدکننده‌ی مستقیم آن منطقی می‌نماید، در حق تولید فردی صادق است و نه تولید اجتماعی. در زندگی اجتماعی، و در قلمرو نظام نیازها و جامعه‌ی مدنی، نکته دگرگون می‌شود. تعارضی میان مالکیت به معنای فردگرایانه‌ی مورد بحث در بالا، و مالکیت در نظام تولید اجتماعی مدرن پدید می‌آید.[۹۷]

هگل همچون متفکری لیبرال نمی‌توانست درمورد فقر اجتماعی خاموش بماند. او بروز تهیدستی را از عوارض و نتایج منطقی رشد جامعه‌ی مدرن می‌دانست، و می‌گفت: «فقر شرطی است در جامعه‌ی مدنی».[۹۸] هگل فقر را به سرطان تشبیه می‌کرد که پا به پای رشد ارگانیسم اقتصادی جامعه، رشد می‌یابد. در «*درس‌های هایدلبرگ*» اعلام کرد که فقر و نابرابری اجتماعی «در کشوری که از نظر صنعتی پیشرفته‌ترین کشورهاست، یعنی انگلستان» بیش از سایر کشورها به چشم می‌خورد.[۹۹] هگل یادآور شد که در انگلستان تهیدستان در خیابان‌ها می‌میرند، و کودکان در معدن‌ها و کارخانه‌ها کار می‌کنند. چند دهه‌ی بعد مارکس در گزارش‌ها و آمار اقتصادی‌ای که برای *سرمایه* تهیه می‌کرد نمونه‌های مورد نظر هگل را با دقت و موشکافی بیشتری شناخت. هگل فقر

[96] A. Ryan, *Property and Political Theory,* Oxford, 1984.

[97] J. Waldron, *The Right of Private Property,* Oxford, 1988.

[۹۸] نقل شده در یادداشت ویراستاری، آلن و. وود در:

A. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* ed. A. W. Wood, trans, H. B. Nisbet, Cambridge University Press, 1991, p. 453.

[99] Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science,* p.183.

را بیماری‌ای اجتماعی معرفی کرد که ثروتمند و تهیدست را یکسان گرفتار خود می‌کند. تهیدست به جامعه و نظام بدبین می‌شود و شورش می‌کند، و ثروتمند می‌اندیشد که هر چیز و هرکس را هر لحظه که خواست می‌تواند به دست آورد، و زندگی‌اش به پولی که در خدمت زایش پول افزونه درمی‌آید، یعنی سرمایه وابسته می‌شود. هگل با این تعریف از سرمایه که یادآور نوشته‌های سوسیالیست‌های آرمانشهری است، به این نتیجه رسید که «بنیاد» جامعه‌ی مدرن افزونه‌ی تولید، و افزایش درآمد و پول است.[100] این سان از نظر هگل «مخاطره‌ی» اقلیت ثروتمند و اکثریت تهیدست ساخته می‌شود. سال‌ها بعد مارکس در *سرمایه* از همراهی سرمایه با خون و چرک یاد کرد (س پ-۱:۹۲۶).

هگل استادهایدلبرگ، آزاداندیش و لیبرال بود. او همچون لیبرال‌های آغاز سده‌ی نوزدهم، نسبت به فقر و نابرابری اجتماعی حساس بود. *درس‌های هایدلبرگ* پاسخی است به ناقدان هگل که او را مدافع ارتجاع پروسی می‌خوانند، از جمله به پیتر سینگر که معتقد است هگل فقط به صورت‌بندی‌های پیشاسرمایه‌داری نگاهی حسرت‌بار می‌انداخت، و با قاطعیت اعلام می‌کند که هگل خواهان دولت دمکراتیک نبود.[101] آیا پس از مطالعه‌ی «*درس‌های هایدلبرگ*» باز می‌توان گفت که هگل محافظه‌کاری از نوع ادموند برک بود که می‌گفت اکثریت افراد جامعه در بهترین حالت رهبری افرادی برتر در دانش، تجربه و ثروت را می‌پذیرند؟ مارکس از زاویه‌ی نگاه یک کمونیست می‌توانست با هگل که مدافع نظام طبقاتی بود درافتد و او را موردِ انتقاد قرار دهد، اما دشوار بتوان از نگاه یک لیبرال به *درس‌های هایدلبرگ* ایراد گرفت. هگل طبقه را سنگری می‌شناخت که جامعه را از شر دیکتاتوری و ترور حفظ می‌کند: «انسان‌ها باید در مناسبات طبقاتی تبدیل به فردی خاص شوند، آن‌ها باید خود را در موقعیت طبقاتی بسازند»، آنان در موقعیت طبقاتی قرار می‌گیرند و فردیت و فعلیت وجودی خود را می‌سازند، و به آنچه آزادی می‌پندارند نزدیک می‌شوند.[102] ازنظر هگل، وجود طبقات ضروری است، اما تا همین حد برابری شهروندی در برابر قانون نیز ضروری است.

[100] ibid, p.183

لفظ «بنیاد» همان است که مارکس در «پیشگفتار ۱۸۵۹» به کار برده است، و در ترجمه‌های فارسی نوشته‌های او بیشتر به صورت «زیربنا» ترجمه شده است.

[101] P. Singer, *Hegel*, Oxford University Press, 1980, p.38.

[102] S. B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, The University of Chicagi Press, 1989, p.143.

جامعه‌ی مدرن استوار به طبقه است که در آن فرد عضوی از جامعه می‌شود، تبدیل به «شخص» به‌معنای هستنده‌ای جمعی می‌شود، و خود را باز می‌شناسد: «می‌پرسند این شخص کیست؟ یعنی چه رتبه‌ای دارد. کسی که موقعیت طبقاتی نداشته باشد، هیچ است».[۱۰۳] نکته‌ی بالا در *پدیدارشناسی روح* نیز آمده است[۱۰۴]. روشن است که این نکته‌ها از نظر مارکس قابل قبول نیست، اما برای لیبرال‌ها گفته‌هایی آشناست.

در «*درس‌های هایدلبرگ*» بارها بر اهمیت آزادی سیاسی تاکید شده است. هگل تا آنجا پیش رفت که اعلام کرد هرگاه آزادی سیاسی و شهروندی سرکوب شود، دولت فاقد مشروعیت سیاسی خواهد شد.[۱۰۵] تردید هگل درمورد امکان برقراری نظامی دمکراتیک در کشورها و جوامع بزرگ و پرجمعیت نیز در ادبیات لیبرالی همانندهای فراوان دارد. به نظر می‌رسد که هگل همچون فدرالیست‌ها بیشتر هوادار دمکراسی‌های کوچک بود، چرا که می‌گفت: «در دولت کوچک هرکس بنا به هستی مشخص خود زندگی سیاسی می‌یابد».[۱۰۶] او از آزادی بیان دفاع می‌کرد، و خواستار شرکت شهروندان در زندگی سیاسی بود، و به انواع این شرکت می‌اندیشید. به نظر او، بهترین حالت برای گزینش نمایندگان، انتخاب تعاونی‌ها بود، و اعتقادی به نامزدهای احزاب و اساساً نظام حزبی نداشت. برداشت هگل که در نظریه‌های دمکراسی امروز پذیرفتنی نیست، شاید پیشینه‌ای در ساختار اصناف داشت، اما پیشاسرمایه‌دارانه نبود. حتی مارکس که به نگرش هگل درمورد نظام اصناف انتقاد کرد، او را هوادار نظام صنفی پیشاسرمایه‌داری نخواند.[۱۰۷]

مارکس در جریان انتقاد به فلسفه‌ی سیاسی هگل، به ویژه آنجا که هگل از نظام صنفی و طبقاتی بحث می‌کند، دیدگاه خود درمورد شکاف طبقاتی جامعه را تدقیق کرد. به گمان هگل موقعیت حرفه‌ای و صنفی فرد شکل‌دهنده‌ی موقعیت طبقاتی او، و از اینجا موجد موقعیت سیاسی اوست. صنف که «بنیادش در جامعه‌ی مدنی است»،[۱۰۸] به

[103] Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science,* pp. 186-187.

[104] Hegel, *Phenomenology of Spirit,* p. 360.

[105] Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science,* p.214.

[106] *ibid,* p.262.

[107] A. Black, *Guilds and Civil Society in European Polotical Thought from the Twelfth Century to the Present,* Cornell University Press, 1984, pp.131-132.

[۱۰۸] هگل، *عناصر فلسفه حق*، ص ۲۹۰.

یک معنا میانجی جامعه‌ی مدنی و دولت است: «صنف، حق دارد زیر نظارت مرجع همگانی، در محدوده‌ی بسته‌ی خود منافع خویش را حفظ کند»،[۱۰۹] ولی هگل به جای بحث از درهم‌شدگی فعالیت دولت و جامعه‌ی مدنی که همین فهم از طبقه نیز می‌توانست موجب آن شود، بر تفاوت آن‌ها تاکید گذاشت. او در جوانی می‌گفت که گستره‌ی سیاسی را حرکت‌های اقتصادی تعیین می‌کنند، اما در *فلسفه‌ی حق* در صدد اثبات این نکته برآمد که دولت و گستره‌ی سیاسی باید در برابر اصل و اساس مناسبات مالکانه بیطرف باقی بمانند. سیاست صرفاً موظف است که به تولید شکل بخردانه ببخشد. مارکس از این نکته، برداشت مورد نظر خودش را برجسته کرد: جامعه‌ی مدنی یعنی قلمرو زندگی اقتصادی، گستره‌ی آشوب، بی‌نظمی، و نابخردی است. این نکته‌ی مرکزی و مهم را هگل نیز به خوبی دانسته و حتی برای حل دشواری‌های برآمده از آن نیز اندیشیده بود. به نظر هگل چنین آمده بود که دولت چاره‌ی عملی است، یعنی در عمل، برای ایجاد بخردانگی تولید دخالت می‌کند، شرایط مناسب را برای ادامه‌ی تولید و توزیع و مبادله فراهم می‌آورد، و نظم را پاسداری می‌کند. درنتیجه هگل به ستایش دولت پرداخت. او از خود نپرسید که منش طبقاتی دولت کدام است؟ چرا در قلمرو فعالیت‌های جامعه‌ی مدنی دخالت می‌کند؟ به کدام طبقه نزدیک است؟ چگونه نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها را می‌پذیرد؟ چرا شرایط استمارگری را بازتولید می‌کند؟ چرا نیروهای معترض به این نظم را سرکوب می‌کند؟

مارکس می‌گفت: بگذارید بیشتر به آشوب و نابخردی جامعه‌ی مدنی بیندیشیم. این آشوب به ظهور طبقه‌ای عظیم در حاشیه‌ی جامعه منجر شده است. وقتی می‌گوییم «در حاشیه»، مقصودمان این است که این طبقه از تمامی امکانات رفاه و بهروزی زندگی مدرن بی‌بهره است. مارکس که می‌نوشت «پرولتاریا طبقه‌ای در جامعه‌ی مدنی است که طبقه‌ای در جامعه‌ی مدنی نیست» (ه ج:۳۳۱، م آ-۳:۱۸۶)، مایل به ناسازه‌گویی نبود. مقصود او روشن است: پرولتاریا در دل مناسبات تولیدی و اجتماعی، در متن جامعه‌ی مدنی، پدید می‌آید، اما از تمامی امکانات و رفاهی که این جامعه برای شهروندان خود فراهم می‌آورد بی‌بهره می‌ماند. این طبقه گرسنه است، سرپناه ندارد، به بهداشت دسترسی ندارد، با فرهنگ و آموزش بیگانه است، و به گفته‌ی

[۱۰۹] پیشین، ص ۲۸۸.

بسیار مشهور *مانیفست*، در انقلاب اجتماعی هیچ چیز ندارد که از دست بدهد مگر زنجیرهایش را. مارکس می‌دید که پرولتاریا مالک ابزار تولید نیست. درواقع حتی مالک «کار مشخص» خود هم نیست (اصطلاح مارکس جوان به جای آنچه خود او بعدها «نیروی کار» خواند). پرولتاریا امتیازها و بهره‌های طبقه بودن را ندارد. اما جامعه‌ی مدرن استوار به کار اوست. این طبقه «با زنجیرهای رادیکال»، «سپهری از جامعه که به سبب رنج جهانی‌اش، منش جهانی دارد و هیچ حق ویژه‌ای ندارد»، با کار خود تولید را پیش می‌برد اما از هر امکانی بی‌بهره است، موقعیت راستین جامعه را می‌سازد ولی خودش از آن به خارج تبعید می‌شود. فهم جامعه در گرو درک موقعیت اوست. اوست که با انحلال خود رهایی‌اش را با رهایی تمامی انسانیت یکی می‌کند.

هگل به آشوب در جامعه‌ی مدنی و عامل نظم‌دهنده‌ی دولت باور داشت. مارکس به جای دولت، نظام اجتماعی دیگری، جامعه‌ای دیگر را به عنوان نظم انسانی مطرح می‌کرد. کدام پیشنهاد به زندگی امروزی، به مسائل واقعی زندگی واقعی ما نزدیک‌ترند؟ پیشنهاد کسی که می‌کوشد با دقت به سازوکار و نقش دولت، دشواری‌های کنونی را در زندگی اجتماعی دریابد، و تعدیل کند، یا کسی که بر اساس نفی دولت، به طور رادیکال حل هر مشکل، و هر مساله، را به آینده واگذار می‌کند؟ ملاک و واژه‌ی محبوب مارکس در نقادی به هگل، و درواقع در انتقاد به هر دیدگاه مخالف‌اش« واقعیت» بود. او به نام امر واقعی، امر بالفعل، امر عملی بود که «وضع کنونی» را رد می‌کرد، و دیدگاه‌های برآمده از آن و توجیه‌گر آن را نیز به انتقاد می‌گرفت. آیا نظر هگل که در جهان واقعی و زندگی هرروزه، دولت نقش نظم‌دهنده را به عهده دارد و حتی ناگزیر به دخالت در قلمرو جامعه‌ی مدنی و زندگی اقتصادی می‌شود، نگرشی واقع‌بینانه نیست؟ ساختار نهادی دولت بخردانه‌ی هگل بیان یک آرزو، و تصویر آرمانشهری در آینده نیست، او از دولت واقعی و موجود که می‌تواند متحول شود و با اصول دمکراتیک همخوانی یابد سخن می‌راند. آیا این به معنای گریز از واقعیت است؟ به ویژه توجه کنیم به نقش دولت در جریان دو سده‌ای که پس از هگل گذشته، و به فراشد دمکراتیزه شدن آن در اروپای غربی و ایالات متحد، به نقش اقتصادی‌ای که در عمل به عهده گرفت، به قوانین دمکراتیک‌تری که از مجلس‌ها گذشت، به گسترش روزافزون قلمرو حقوق شهروندان، و مسائلی تازه که در این قلمرو پدید آمدند (چون حقوق اجتماعی برابر زنان، مبارزه با تبعیض‌های نژادی، جنسی، حقوق اقلیت‌های جنسی و...). بی‌شک

این جهانی یکدست و به سامان نیست، هنوز سرشار از تبعیض و نابرابری است. آرمانشهری دمکراتیک نیست، زیرا دمکراسی آرمانشهر ندارد. جامعه‌ی امروزی، درگیر تناقض‌ها و دشواری‌ها قابل قیاس با جهان یکدست و به سامانی نیست که مارکس تصویر کرده است. اما پیشرفت دمکراتیک آن واقعی است. بارها واقعی‌تر از آن جامعه‌ی آرمانی کمونیستی مارکس، که در عمل به صورت دوزخ اردوگاه‌های کار اجباری و کار- درمانی تجربه شد. مارکس که هر نظر مخالف را خیالی می‌نامید، در یک مورد بیش از هر اندیشگری به خیال‌پروری و آرمانی دیدن مناسبات انسانی پرداخت: در ترسیم یکدستی و به‌سامانی‌ای در جامعه‌ی آینده. او این نکته را با فراموش کردن همان آشوب درونی‌ای دید که در مجموعه‌ی مناسبات انسانی پدید می‌آید. با تجربه‌ی تاریخی دهشت‌باری بر ما معلوم شده که راه حل آن هیچ گونه نگرش مسیانیک نیست.

هگل هرگز ادعا نداشت که تمامی مسائل و دشواری‌های انسانی با دولت حل می‌شود. درواقع به گمان او دولت می‌تواند تضادها را نهادی کند، و برای دشواری‌ها راه حل‌های زمان‌مند و ممکن بیابد. دولت چنان امکانی فراهم می‌آورد که اختلاف‌ها در چارچوب راه حل‌های ممکن قرار گیرند، و مهمتر از هرچیز بدیل‌های گوناگون آزموده شوند. هگل بارها بیش از مارکس به آنچه ما امروز دمکراسی می‌خوانیم نزدیک است. مبنای مورد قبول هگل این است که اصول آزادی و برابری حقوقی که در دولت لیبرال مدرن باید رعایت و اجرا شوند، به تدریج کشف و دانسته می‌شوند، گسترش می‌یابند. فهم و تاویل هر نسل از این اصول راهگشای جامعه‌ای آزادتر می‌شود. به جای این که ذهن یک متفکر (ولو نابغه) تمام این اصول را یک جا کشف کند، این همه در زندگی هرروزه‌ی توده‌ها، گام به گام، شناخته و آزموده می‌شوند. آیا چنین برداشتی بیشتر به اصل خود رهایی توده‌ها نزدیک نیست؟ آشوب مورد نظر هگل که دیالکتیک خدایگان و بنده‌ی او بیانی از آن است، و از یک نظر به تاویل مارکسی از پیکار طبقاتی نزدیک است، برای ابد، و یک بار و برای همیشه، حل نمی‌شود. اما، می‌توان آن را مهار کرد. راه حل مارکس که مهار ابدی آن بود در عمل آزموده شد، و شکست خورد. راه حل هگلی بارها بیشتر به اصول دمکراسی، و خودرهایی مردم نزدیک است. ما دیگر نمی‌توانیم تصور جهانی را داشته باشیم که تمامی مسائل در آن به طور بنیادی حل شده باشد. برخلاف دیدگاه فوکویاما که هر نظم ممکن آینده را «به طور بنیادین دمکراتیک و

سرمایه‌دارانه» مـی‌خواند،[۱۱۰] ما متـوجه شده‌ایـم که هیـچ چیز «به طور بنیادینی» وجود ندارد. امتیاز دمـکراسی این است که می‌تواند هر تصور آرمانشهری را از ذهن ما بزداید، و هر باور به بنیاد، راه حل نهایی، قطعیت و یقین را کنار بگذارد.

[110] F. Fukuyama, *The End Of History and the Last Man*, New York, 1992, p.206.

فصل چهارم: رهیافت ماتریالیستی به تاریخ

«تولید عقاید، مفاهیم، آگاهی، پیش از هرچیز به طور مستقیم وابسته است به فعالیت مادی و مناسبات مادی انسان‌ها که زبان زندگی راستین است. تصورها، اندیشه‌ها، روابط فکری میان انسان‌ها در این مرحله هنوز به سان بازتاب مستقیم رفتار مادی آنان نمایان می‌شوند. همین نکته درمورد تولید فکری‌ای که در زبان سیاست، قوانین، اخلاق، دین، متافیزیک و... مردمان بیان می‌شود، صادق است».

مارکس (م آ-۵:۳۶).

۱. شکل گیری بینش ماتریالیستی مارکس

متن کوتاه «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» که در پایان سال ۱۸۴۳ نوشته شد، نخستین متنی است که مارکس به عنوان یک انقلابی کمونیست نوشت، و سرآغاز مسیری است که به ***گروندریسه*** و ***سرمایه*** رسید. در این متن، پرولتاریا فراتر از «نیروی نقادانه‌ی معترض» فویرباخ می‌رود. نیروی مورد نظر فویرباخ، با تمام پیش نهاده‌های ماتریالیستی اندیشه‌ی او، سرانجام اندیشه‌ای درست است که بنا به همان نقش آشنایی که روشنگران به عهده‌اش گذاشته بودند، می‌خواهد و می‌کوشد تا به وضعیت بیگانگی خویش از جهان پایان دهد. پرولتاریای مارکس نه فقط به این وضعیت، بل به مناسبات سازنده‌ی این بیگانگی، یعنی مناسبات طبقاتی، و به موقعیت خودش به عنوان یک طبقه‌ی اجتماعی نیز، پایان می‌دهد. در متن مارکس هنوز نفوذ هگل احساس می‌شود، برداشت‌های اصلی و شیوه‌ی بیان درچارچوب مفاهیم و بیان هگلی جای دارد. پرولتاریا «نیرویی فراهم آمده»، و به یک معنا منفعل انگاشته می‌شود که بنا به موقعیت تاریخی‌اش، توانایی گذر از این وضعیت را یافته است. البته، نکته‌ی تازه این است که درست به همین دلیل «پایه‌ی مادی انقلاب آینده‌ی آلمان » محسوب می‌شود. یک

درونمایه‌ی متن مارکس، رابطه‌ی فلسفه با جهان است. بسیاری از تاویل‌گران نخستین آثار او، فلسفه را به معنای دانایان جامعه، یعنی روشنفکران، و جهان را (مثلاً در نامه‌های او به آرنولد روگه) به معنای پرولتاریا دانسته‌اند. در متن «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» لفظ پرولتاریا به صراحت آمده، و عبارت‌هایی وجود دارد که تاویل لفظ «فلسفه» به روشنفکران را توجیه می‌کند: «درست همان‌طور که فلسفه سلاح خویش را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح معنوی خویش را در فلسفه پیدا می‌کند»، «رهایی آلمان رهایی انسان است. سر این رهایی فلسفه است و دل آن پرولتاریا. فلسفه نمی‌تواند بدون الغای پرولتاریا فعلیت یابد، پرولتاریا نمی‌تواند بدون فعلیت فلسفه ملغا شود» (ه ج:۳۳۲، م آ-۳:۱۸۷). شاید استعاره‌های سر و قلب از نوشته‌ی فویرباخ «نهاده‌های موقتی درمورد اصلاح فلسفه» (۱۸٤۲) وام گرفته شده‌اند، که در آن فویرباخ ایدئالیسم آلمانی را مغزی بدون قلب، و ماتریالیسم فرانسوی را قلبی بدون مغز معرفی کرده است. وحدت‌آن‌ها به گمان او، به «انسان‌گرایی راستین» منجر خواهد شد. مارکس هم وقتی می‌نوشت: «آلمانیان در سیاست چیزی را اندیشیده‌اند که دیگران انجام داده‌اند» (ه ج: ۳۲٦، م آ-۳:۱۸۱)، چه بسا منظورش این بود که انقلاب و عمل سیاسی را فرانسویان پیش برده‌اند، و فکر کردن و نظریه‌پردازی را آلمانیان. قبل از آن‌ها، هگل نیز با لحنی انتقادی و طنزآمیز گفته بود که آلمانی‌ها ترجیح می‌دهند بیشتر بیاندیشند تا عمل کنند.[1]

اساس بحث فویرباخ در «نهاده‌های موقتی در مورد اصلاح فلسفه» هگلی بود. مارکس کوشید تا نشان دهد که ماتریالیسم طبیعت‌گرای فویرباخ هنوز در بند ایدئالیسم هگلی یافتنی مانده است.در حالی که نیاز اصلی تحلیلی که شایسته‌ی عنوان ماتریالیسم باشد، توجه به مناسبات راستین اجتماعی است. در نوشته‌های فویرباخ میان روح (اصل فعالیت، منش کلی، و کار دگرگونی) با ماده (اصل منفعل و منزوی که در جستجوی خویش است) فاصله افتاده بود. او همچون یک ماتریالیست وحدت این‌ها را می‌طلبید، و نخستین نمونه از این وحدت را آشتی ماتریالیسم روشنگرانه با جنبه‌های کارآی فلسفه‌ی ایدئالیستی آلمان می‌دانست، و البته در این میان نقش مسلط را برای ماتریالیسم

[1] G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E. S. Haldane and F. H. Simon, London, 1968, vol.3, p.426.

قائل بود. برداشت مارکس جوان از اینجا ریشه گرفت و به منش سیاسی و اجتماعی اندیشه، و به ویژه به ملاک کنش و پراکسیس، وابسته شد، و به همین دلیل، تا حدودی سرآمدگرایانه می‌نماید. این مغز، یا فلسفه، یا فیلسوفان‌اند که راه را به پرولتاریا که به دلیل شرایط مادی زندگی‌اش از امکانات آموزشی جدید بی‌بهره مانده است، نشان می‌دهند، هرچند پرولتاریاست که سرانجام نیروی محرک انقلاب اجتماعی محسوب می‌شود. انگلس در نامه‌ای به تاریخ ۲ فوریه ۱۸٤۵ برای نشریه‌ی انگلیسی The New Moral World نکته را به‌گونه‌ای ساده‌گرایانه‌تر بیان کرده است: «با فیلسوفانی‌که برای‌ما می‌اندیشند، و کارگرانی که برای ما می‌جنگند، آیا دیگر هیچ نیرویی روی زمین چندان قدرتمند خواهد بود که در برابر پیشرفت ما مقاومت کند؟» (م آ-٤:۲۳٦). فقط باید پرسید که این ما کیست که کارگران برایش می‌جنگند، و جهانی را به مبارزه می‌طلبد؟

البته باید در مورد کاربرد اصطلاح «سرآمدگرایی» در مورد آثار این دوره‌ی کار فکری مارکس محتاط بود. درست است که بنا به این نوشته‌ها، همه جا فیلسوفان همراه و به یک معنا مشوق و محرک، و درمواردی حتی پیشرو پرولتاریا دانسته می‌شوند، اما هیچ جا بحثی از امتیاز و سهم ویژه‌ای به خاطر این همراهی یا پیشروی در میان نیست. برعکس، در برخی از آثار این دوره‌ی مارکس، مواردی هم یافتنی است که مساله را به گونه‌ی مخالف پیش می‌کشند. او درمورد جنبش کارگران سیلسیا در سال ۱۸٤٤ در پاسخ به آرنولد روگه که معتقد بود تکیه به کارگران در این موقعیت نادرست خواهد بود، در مقاله‌ای جدلی نوشت که نباید از یاد برد که فلسفه عنصر فعال نیست و «فقط پرولتاریاست که ملت آلمان می‌تواند در او عنصر پویای رهایی را بازیابد» (م آ-۳:۲۰۲). در نامه‌ی مشهوری هم به روگه که یک سال پیش‌تر برای او فرستاده بود، با این که از ضرورت «اصلاح آگاهی‌ها» حرف می‌زد، این نکته را هم یادآور شده بود که «ما» نمی‌توانیم به کارگران شعار پیکار را و اصول تازه‌ای را ارائه کنیم: «اصلاح آگاهی‌ها فقط در این است که بگذاریم جهان آگاهی خویش را دریابد، آن را از رویای خود آن بیدار کنیم، کنش‌هایش را برای خودش شرح دهیم...» (ه ج:۳۳۵، م آ-۳:۱٤٤). مارکس به تاکید نوشت که فقط می‌توانیم به توده‌ها نشان دهیم که چرا به راستی می‌جنگند، و آگاهی چیزی است که باید به چنگ آورند، چه بخواهند، چه نخواهند. روشن است که چنین بیانی بیشتر در دفاع از اصل خود ـ رهایی کارگران، نوشته شده و به هیچ‌رو بیان‌گر نگرش سرآمدگرایانه‌ای نیست.

همزمان با مطرح شدن نیروی فعال یا پرولتاریا در آثار مارکس، و چرخش اصلی در فکر او به سوی راه و روش کارگری، او به دلایلی سیاسی مدتی نسبتا طولانی یعنی پانزده ماه در پاریس اقامت کرد. پاریس مرکز فعالیت‌های کارگری، و رشد اندیشه‌های انقلابی، سوسیالیستی و آنارشیستی بود. در همان ایام طبقه‌ی کارگر فرانسه اعتصاب‌هایی را، به ویژه در لیون، سازمان می‌داد. چهل هزار مهاجر آلمانی که در نیمه‌ی نخست دهه‌ی ۱۸٤۰ در پاریس به سر می‌بردند، و بیشترشان کارگران صنایع کوچک و مانوفاکتورها بودند، با گروه‌های پیشرو کارگران فرانسوی تماس‌هایی برقرار کرده بودند. بخشی از کارگران مهاجر آلمانی در «اتحادیه‌ی عدالت» همراه با هواداران بلانکی در خیزش ۱۸۳۹ شرکت کرده بودند. بلانکی رساله‌ای درباره‌ی ضرورت مبارزه با پیش‌داوری‌ها و تعصب‌های ضد خارجی نوشته بود، و در آن از بیگانه هراسی فرانسویان که بیشتر به صورت نفرت از آلمانی‌ها جلوه‌گر می‌شود یاد و تاکید کرده بود که میان طبقات پایین جامعه احساس «برادری» (کذا) از میان رفتنی نیست. مارکس با فعالان این اتحادیه آشنا بود، در برخی از جلسه‌های آنان شرکت می‌کرد، و نظریات آن‌ها را ترکیبی از سوسیالیسم آرمانشهری فوریه، و توطئه‌گری بلانکی می‌دانست. این نخستین تجربه‌ی آشنایی مارکس با سازمانی کارگری (هرچند کوچک) بود که در آن از پیکار برای عدالت اجتماعی، و ضرورت یافتن شعارهایی درست که هم بیانگر موقعیت کنونی کارگران باشد و هم روشنگر راه آینده‌ی آنان، بحث می‌شد. سازمانی که نمایانگر روحیه‌ای فراملی و بین‌المللی بود. جالب است که همین نخستین برخورد هم سبب شیفتگی مارکس شد، و هم موضع انتقادی او را درمورد برنامه‌ی اصلی این گروه برانگیخت.[۲] این برنامه هرچند رسماً اعلام نشده بود، اما در مباحث درونی سازمان مدام مطرح می‌شد. مارکس در نامه‌ای به فویرباخ از تاثیر ژرفی که از آشنایی با این محیط تازه و انقلابی گرفته بود، چنین یاد کرد: «شما باید در یکی از جلسه‌های کارگران فرانسوی شرکت کنید تا تازگی و اصالت آن را درک کنید» (م آ- ۳:۳۵۵).

به احتمال زیاد برای فهم شرایط راستین زندگی کارگران بود که مارکس مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی را به طور جدی آغاز کرد.[۳] او از فلسفه به معنای فهم تجریدی مباحث و

[2] B. Nicolaievsky and O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx: Man and Fighter*, London, 1976, pp.46-66.

[3] D. McLellan, *Karl Marx, His Life and Thought*, London, 1977, pp.77-137.

Marx and F. Engles, *Le mouvment ouvrier francais*, ed. R. Dangeville, 2 vols, Paris, 1977.

مفاهیم‌کلی و جهانشمول گذشت،و به مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی روی آورد که تاحدودی بـه هسته‌های نخستین نظریـه‌ی اجتماعی او شکل می‌داد. او با نـوشته‌هـای اسمیت، ریـکاردو آشنا شد، و از آن‌ها تاثیر گرفت. در یادداشت‌هایی که در پاریس تهیه کرد و ما امروز آن‌ها را با عنـوان ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** می‌شناسیم، این تاثیرپذیری را می‌شود یافت. دستنوشته‌ها نمایانگر کوشش متـفکری هستند که می‌خواهد میان بیان علمی اقتصادی و دانستـه‌های فـلسفـی خود کـه بیشتـر هـگلی است، آشتـی ایـجاد کند، و در عین حال می‌کوشد تا این هردو را با ضرورت پیکار اجتماعی همراه کند. شـهرت امـروزی آن‌هـا بیشتر به خاطر مبحث «کار بیگانه شده» است، که در آن‌ها آمده است. به هرحال مارکس ایـن دستنوشتـه‌ها را نـزد خود نـگه داشت، و با خود بـه لندن برد، و بعدها در نگارش ***سرمایه*** از آن‌ها استفاده کرد.

۲. مارکس علیه روش فویرباخ

در فصل سوم، شرحی از انتقادهای فویرباخ به فلسفه‌ی سیاسی هگل آوردم که البتـه بنـا به ضرورت بـحث تا حدودی نمایـانگر فاصله‌ی ژرف ماتریالیسم فویرباخ از ایدئالیسـم هـگلی نیز بود. اینـجا به طور مختصر، یک بار دیگر به مساله‌ی مناسبت فکری ایـــن دو اندیشمند می‌پردازم، ولـی در ایـن نوبت، خط تاکید را زیر تفاوت‌های روش‌شناسـانه‌ی کار آن‌هـا، و شکل‌گیـری ماتریالیسم فویرباخ ترسیـم می‌کنم. این نکته روشن نمی‌شود، مـگر آن که که انتقاد مارکس را از ماتـریالیسم فویـرباخ درک کنیم. لودویگ فویرباخ در نقادی به نظام هگلی بارهـا تندتر و رادیکال‌تر از هم فکران‌اش در میان هگلی‌های جوان و از جمله بـرونو بوئر بود. او به بازنگری ماتریالیسم‌فرانسوی سده‌ی هجدهم پرداخت، و به ویژه به آثار دیـدرو، اولبـاک، و لامتری توجه کرد.[4] فویرباخ از زاویه‌ی این دیدگاه ماتریالیستی با ایدئالیسم هگلی مـخالف بود. او برای فهم تاریخ، انسان‌شناسی را پیشنهاد می‌کرد، تاریخ را تکامل روح و نیرویی قدسـی نمـی‌دید، و آگاهی از خداوند را درواقع همان خودآگاهـی انسان اما بـه گونه‌ای ازخود بیـگانه، مـی‌دانست. به نظر مارکس، این گامـی به جلو بـود، اما بـه سرعت متوجه شد که فویرباخ همیـن جا متوقف شده است. نظریات فویرباخ، در آغاز، مـارکس جوان را شیفتـه‌ی خود کردنـد. او از این که می‌دید

[4] L. Feuerbach, *The Fiery Brook, Selected Writings*, trans. Z. Hanfi, New York, 1972.

کسی پیدا شده که بـه جای یزدان‌شناسی، انسان‌شناسی را پیش کشیده، و اعلام کرده که انسان را خداوند نیافریده، بل خدا آفریده‌ی انسان است، و انسان بنا به تصویرهای ذهنی و خواست‌های خود خدا را ساخته است، به هیجان می‌آمـد. از ایـن رو می‌نوشـت: «راه دیگری به سوی حقیـقت و آزادی نیست مگر از طریق چشمه‌ی آتشین» (ن آ:٤٣٤)، که بازی با واژگان Feu (در فرانسوی به معنای آتش) و Bach (در آلمانی به معنای چشمه) در نام فویرباخ بود. انگلس سال‌ها بعـد با یـادآوری آن ایـام، نـوشت: «همه‌ی ما به گونه‌ای پرشور فویرباخی شده بودیم».[5] اما مارکس متوجه شد که باید فهمید که آن خواست‌ها و تصویـرهای ذهنی انسان از کجـا آمده‌انـد، و بنا به کدام نیاز و ضرورت شکل گرفته‌اند. فویرباخ مـی‌خواست خطای هـگل را در باژگونه دیدن رابطه‌ی انسان و خدا، آفریننده و آفریـده شـده، تصحیـح کنـد، و از ایـن رو مـی‌نـوشـت: «کافـی است کـه فلسـفه‌ی ذهن‌باورانه‌ی هگل را باژگون کنیم، و آن را بر سر پای خود بایستانیم تا بـه حقیقـت در شکل روشن و ناب و آشکار آن بـرسیم». اما خود او نیـز تسلیـم باژگونـی شـد. او نـیز در حد ذهن انسان متوقف شد، و رابطه‌ی انسان و طبیعت را درک نکرد. مـارکس بـه این نتیجه رسیـد که فویرباخ به جای روح هگلی، ذهن انسان را قرار داده، و همین جـا بحث بسته شده است. بـه نظر مـارکس، پـرسش مهم این بود: خودآگاهی از کجا ریشه می‌گیرد؟ و پاسخ می‌داد: از تکامل مادی، از کار و فعالیت انسانی. پس پیشـنهاد می‌کـرد که بحث را به این قلمرو بکشانیم. در پی دقت نقادانه بـه نوشـته‌های فویربـاخ بـود کـه مارکس حلقه‌ی رابط ذهن انسـان و طبیعـت را برجسـته کـرد: کـار و کنـش و فعـالیت انسانی. پس، از انسانی یاد کرد که سازنده‌ی خود، جامعه، و تاریخ است.

به گمان فویرباخ سوژه‌ی دیالکتیـک نه ایـده‌ی مطلق، و نـه نفس فردی، بل طبیعـت بود. طبیعتی که انسـان بر تـارک آن همـچون والاتـرین دستـاورد تـکامل آن قرار گرفته است.[6] نکتـه‌ی آخر بیـان همان «انسان‌گرایی» مشهـور فویـرباخـی است. فویرباخ شرح هگلـی از ساختـار دیـالکتیـک را پـذیـرفـت،سـه‌گانه‌ی‌نهاده، بـرنهاده و هم نهاده را از محتوای بحث هگل خارج کرد، و به آن‌ها همچون راهنمـاهای روش‌شناسانه دقت کرد. اما خود محتوایـی تازه آفرید، و از بیگانگی و ازخودبیگانگی در تکـامل تـاریخی، و بـه

[5] A. Walker, *Marx: His Theory and its Context: Politics as Economics*, London, 1978, p.74.

[6] M. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge, 1977.

هم پیوستن نهایی عناصر متضاد در زندگی اجتماعی بحث کرد. با وجود ایـن، فلسـفه‌ی هـگل از نظر فویـرباخ بـی‌مساله نبود. هگل هویـت سوژه‌ی فـراشد تکاملـی را درست نشنـاخته بود. مشـکل هگل باژگونه کردن مقام موضوع (Subject) و محمول (Predicaite) بود. درنتیـجه، او مانع از تعمق فلسفی درمورد جهان تجربی شده بود، و یک بار دیگر، به شیوه‌ی یزدان‌شناسان پای فلسفه را به مهلکه‌ی بحث از گوهر واقعیت‌ها کشانده بـود، و بـه جـای انسـان که موضـوع تکامل تـاریخـی است، ایـده را (کـه درواقع سـاخته و پـرداخته‌ی انسـان اسـت) قـرار داده، و انسـان آفریننده را آفریده شده معرفی کرده بود. درنتیـجه، هگل به جای بحث از انسـان واقعی و اصـیل به بازنمود ایده باور آورده بود. این بدفهمی هگلی به نظر فویرباخ، نتـیجه‌ی باژگونی در خود واقعیت بود که تحلیل آن برای هگل ممـکن نشده بود، اما بیرون خواست خود، از آن پیروی می‌کرد. این باژگونی درواقع ازخودبیگانگی انسان بود. تکامـل آگاهـی انسانی، سرانجام به آفرینش موجودی بیگانه (آن هم در حدی خیال‌پردازانه) منجـر شـده بـود کـه تمـامی نیروهـای اصلـی و بنیادیـن انسان به او نسبـت داده شده بـود، و حتی آفریننده‌ی انسان انگاشته می‌شد. این تسلیـم آدمی به نیروهای قدسـی، شـکل کامـل خود را در مسیـحیت یافته بود، آنجا که انسان پسر خداوند خوانده می‌شد.

پس، رسـالت فلسفــه‌ی آینده از نـگاه فویربـاخ، ایـن خواهـد بـود کـه راز ایـن ازخودبیگانگی را روشن کند، و درواقع کلید شناخت باژگونی اصلی را به دسـت دهـد. همه چیز دوباره و با دقت باید در جای درست و اصلی خود قـرار گـیرند. انسـان بـاید خود را به عنوان سـوژه‌ی راسـتین فراشـد تکـامل تـاریخی و سـازنده‌ی واقعـی تـاریخ بشناسد، و تمامی توانایی‌هایی را که به خداوند نسبت داده اسـت، توانایی‌هـای راسـتین خودش بداند، و به جای امـر مطلق قدسـی و خدا، خویشتـن را قرار دهد. درعین حال، این فلسفه نشان خواهد داد که دین و فلسفه‌ی ایدائالیستی مراحل و اموری ضـروری در تکامل آگاهی انسان‌ها هستند، تا هویت یکه‌ی خویش را بشناسند، و تکـامل خـود را از وحدت اصلـی و ناخودآگاهـانه با طبیعت به وضعیتـی آگاهانه تغیـیر دهـنـد. اما، دیگــر زمانــه‌ی این چنین آگاهی‌های ناکامل گذشته است، و آن‌ها خود تبدیل به موانعی در راه فهم وضعیت اصیل انسانی شده‌اند. از آنجا که انسان بنا به ماهیت خود موجودی طبیعی است، سویه‌هایی از زندگی‌اش که آشکارکننده‌ی وابستگی او به طبیعـت هسـتند، ادراک حســی‌اش، و نیازهای جسمانـی‌اش، یـگانه سرچشمـه‌ی واقعـی و یقینی را برای دانش

فراهم می‌آورند. به همین دلیل، انسان‌گرایی صرفا در شکل ماتریالیستی و تجریدی‌اش می‌تواند مطرح باشد.

مارکس، در آغاز کار فکری‌اش سخت متاثر از فویرباخ بود. حتی در *دستنوشته‌های ۱۸۴۴* نوشت که «فویرباخ تنها کسی است که دیدگاهی جدی و انتقادی نسبت به دیالکتیک هگلی دارد، و کشفیاتی در این زمینه کرده است. او درواقع فاتح فلسفه‌ی کهن است» (د ف:۲۳۰-۲۲۹، م آ-۳۲۸:۳). مارکس دستاوردهای این فاتح را هم برمی‌شمرد: این برهان که فلسفه چیزی جز دین نیست که در اندیشه گسترش یافته، بنیان نهادن «ماتریالیسمی راستین و علمی واقعی» که در آن «رابطه‌ی انسان با انسان» در مرکز و به صورت اصل بنیادی است، و ضدیت با نفی در نفی که هگل ادعا کرده بود در حکم ایجاب مطلق است. به نظر می‌رسد که مارکس یک سال بعد هیچ یک از این سه دستاورد بزرگ فاتح را قبول نداشت. فلسفه امری است بیش از دینی که به اندیشه آمده باشد، فویرباخ از ماتریالیسمی طبیعت‌گرا پیروی می‌کرد، و اساساً در این زمینه خود او پایه‌گذار نکته‌ی تازه‌ای نبود، و به ویژه از نکته‌ای مهم یعنی رابطه‌ی انسان با انسان در نهایت بی‌خبری گذشته بود. نفی در نفی هگلی را هم نمی‌توان به این سادگی، کنار گذاشت. بحث مارکس در *دستنوشته‌های ۱۸۴۴* در مورد آخر خواندنی است. چرا که برخی از نتایج «ماتریالیسم دیالکتیکی» را، از نوعی که دهه‌ها بعد انگلس اعلام کرد، پیشاپیش مردود اعلام می‌کند.

به رشته‌ی گسیخته‌ی بحث خود بازگردیم. با توجه به ایرادهای فویرباخ، به هگل که پیش‌تر آمد، اکنون، باید پرسید که خود فویرباخ چگونه موجودی را به عنوان «انسان» معرفی می‌کرد؟ آیا خودش در مهلکه‌ی گوهر واقعیت‌ها با طرح گوهر انسان به عنوان «انسان نوعی» قرار نگرفته بود؟ او به هگل ایراد می‌گرفت که چرا حقیقت را ندانسته بود، و حقیقت اصلی از نظر او این بود که انسان خداوند را می‌سازد و نه برعکس. انسان بنا به موقعیت‌های وجودی و تاریخی خویش و به ویژه بنا به موقعیت بیگانگی‌اش از جهان و از گوهر خودش، نیرویی را می‌سازد که توضیح و توجیهی است بر نابرابری‌ها و کاستی‌ها. از اینجا معلوم می‌شود که آفرینش نه جلوه‌ی روح مطلق بل کنشی انسانی است. انکار نکته هم بیشترین حد ازخودبیگانگی انسان است. فویرباخ تا مرز طرح مساله‌ی اصلی یعنی کنش انسانی، و مناسبات انسانی پیش رفته بود. مارکس

می‌پرسد که آیا فویرباخ گام بعدی را هم برداشت؟ و خود پاسخ می‌دهد که خیر. فویرباخ همان جا متوقف شد. حقیقتی که فویرباخ از آن حرف می‌زند، با وجود این که به زندگی اجتماعی انسان هم وابسته دانسته می‌شود، به راستی متوجه این زندگی نیست. حکم فویرباخ درباره‌ی انسان نوعی، خود حقیقتی تازه را به سان نیرویی متافیزیکی پیش می‌کشد، و برای انسان رسالت‌هایی همانند آنچه یزدان‌شناسان از طرح‌های نظری خود، و نه از واقعیت‌ها، نتیجه می‌گرفتند به بار می‌آورد. فویرباخ بیش از آنچه در نگاه نخست به نظر می‌آید زندانی فلسفه‌ی ایدئالیستی آلمان و به ویژه در بند اندیشه‌ی هگل باقی مانده بود. هگل بود که نخست روشن کرده بود که فراشد دیالکتیک فراشدی است ازخودبیگانه، که در آن روح خود را در طبیعت از دست می‌دهد، و طبیعت را به مثابه امری غیر از خودش می‌شناسد. اما زمانی خواهد رسید که روح بتواند این همانی ابژه و سوژه را دریابد، و دیگر طبیعت را مستقل و بیگانه از خودش نداند. فویرباخ نیز چون هگل رهایی را در قلمرو آگاهی‌ها می‌دید، و به گونه‌ای ناسازگون (که به چشم مارکس خالی از جنبه‌ی طنزآمیز و مضحک نبود) باور داشت که وقتی انسان دریابد که نکته‌ی اصلی دریافتن نیست، رها خواهد شد!

فویرباخ به رغم پیش نهاده‌های ماتریالیستی بحث‌اش، سرانجام با برونو بوئر و دیگر هگلی‌های جوان همراه می‌شد که تاریخ توالی آگاهی‌هاست. نتیجه‌ی سیاسی چنین فکری هم پیش از آن‌ها در آرمان‌های روشنگری به روشنی بیان شده بود. درواقع فویرباخ خود را چندان دل مشغول این نتایج نمی‌کرد، و توجهی به مسائل سیاسی و اجتماعی نشان نمی‌داد. این مسائل فقط تا آنجا برای او مطرح بودند که بتواند نقادی خود را به ازخودبیگانگی دینی پیش ببرد. ولی نتیجه‌ای که بیان نمی‌کرد و در پیش‌نهاده‌های روشنگرانه‌ی بحث او پنهان بود، این بود: باید از شر استبداد سیاسی خلاص شد، و در برابر آرمان‌گرایی مطلق‌گرای آلمانی راه‌های پیشنهادی روشنگران را در پیش گرفت. حتی مارکس جوان نیز در آغاز راه خود، وقتی از ضرورت اصلاح آگاهی‌ها یاد می‌کرد، با چنین تاویل سیاسی‌ای از آرمان‌های روشنگری همراه می‌شد. او نیز چون فویرباخ، و برخی از هگلی‌های جوان، می‌گفت که انتقاد از دین باید پیش شرط هرگونه مبارزه‌ی آزادیخواهانه‌ی سیاسی قرار گیرد، و به آرمان روشنگران درمورد پیشرفتی که نتیجه‌ی اصلاح آگاهی‌ها باشد باور داشت: «بدین سان، چالش با دین، ناسرراست چالش با جهانی است که دین عطر و بوی معنوی آن است. فلاکت دین

یک‌باره هم بیان و هم اعتراض علیه فلاکت واقعی است. دین آه آفریده‌ی ستم‌دیده، دل جهانی بی‌دل، و روح شرایط بی‌روح است. افیون توده‌هاست. الغای دین همچون نیک‌بختی توهم‌آمیز مردم، درخواست نیک‌بختی راستین آن‌هاست. فراخوان آنان به رها کردن توهم درباره‌ی شرایط‌شان، درخواست رها کردن شرایطی است که محتاج توهم است. بدین سان، نقد دین جنین نقد دره‌ای از اشک‌هاست که دین هاله‌ی آن است» (ه ج:۳۲۱-۳۲۰، م آ-۳:۱۷۶-۱۷۵).

در حالی که ماتریالیسم طبیعت‌گرای فویرباخ به ظاهر همانندی و نزدیکی‌ای با ایدئالیسم ذهن‌باورانه‌ی فیشته‌ای که برونو بوئر پیش می‌کشید نداشت، اما دیدگاه سیاسی این دو متفکر در دهه‌ی ۱۸۴۰ کاملاً مشابه بود. مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** نوشت: «تا جایی که فویرباخ ماتریالیست است، با تاریخ سروکاری ندارد، و جایی که با تاریخ سروکار می‌یابد، دیگر ماتریالیست نیست» (م آ-۵:۴۱). فویرباخ، همچون هلوتیوس و اولباک، طبیعت انسان را متشکل از شمار ثابتی از نیروها و گرایش‌ها می‌دانست که در جامعه‌ی معاصر امکان شکوفایی کامل ندارند. مانع اصلی بر سر راه آزادی انسان همانا خرافات و بدفهمی‌ها و تجسم آن‌ها در دین نهادینه است که قدرت آن زمانی‌که آزادی اندیشه و بیان برقرار شود، از میان خواهد رفت. مارکس این ماتریالیسم طبیعت‌گرایانه را در بند ایدئالیسم مطلق هگلی می‌دید، و اعلام می‌کرد که ما نیازمند تحلیل ماتریالیستی جامعه هستیم. به همین دلیل، او راه خود را به سوی تدوین نظریه‌ای اجتماعی می‌گشود.

درگیری در مبارزه‌های عملی و آشنایی با کارگران و سازمان‌های کوچک و انقلابی آن‌ها مارکس را به گسست از فلسفه و نیز به گسست از برداشت فویرباخ از ماتریالیسم نزدیک کرد. در گام نخست مارکس احساس کرد که دیگر نمی‌تواند با برداشت فویرباخ از «گوهر انسان» همراه باشد. فویرباخ در پی مفهومی که در اصل هگلی بود از «هستی به عنوان نوع» یا «هستی نوعی» یاد می‌کرد و آن را Gattungswesen می‌خواند. انسان با طبیعت متحد است و این نکته از نظر مسیحیت دور مانده بود. هر فرد مشخصه‌های اصلی نوع انسان را همراه دارد، می‌اندیشد و باید از موقعیت خود به عنوان اندیشنده آگاه شود. او باید دریابد که چه نیرویی دارد و آن را به نیرویی بیرون از خویشتن نسبت ندهد. این فهم گاه به گاه، در زندگی انسان‌ها جلوه می‌کند اما در تخیل‌ها، شورها و احساسات، و نه در خردورزی‌ها. آن کس که توان‌های اندیشگرانه، و توان‌های

شورمندانه و عاطفی‌اش را چنان تحقق دهد که در همخوانی با طبیعت و سایر افراد درآید، به طور کامل بیانگر توان‌های انسانی خواهد بود و به نوع انسان تعلق خواهد یافت. اما فویرباخ جدا از نسبت سازندگی که به انسان می‌داد (و آن را هم از هگل آموخته بود) از این نکته هیچ نتیجه‌ای به دست نمی‌آورد، و بحث را هم پیش نمی‌برد. او انسان را در برابر طبیعت و تکامل مادی موجودی اساساً پذیرا می‌یافت. همان‌طور که پیش از او کانت با طرح Sinnlichkeit یا حسیّت نکته را به همین شکل مطرح کرده بود. این نکته، هم مورد انتقاد ماکس اشتیرنر قرار گرفته بود، و هم مورد توجه مارکس در ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴***. مارکس دریافته بود که رابطه‌ی انسان با طبیعت اساساً رابطه‌ای پویا و فعال است، و به تولید انسان به عنوان موجودی سازنده وابسته است. این فهم را هم مدیون هگل بود: «دستاورد برجسته‌ی ***پدیدارشناسی*** هگل و پیامد نهایی آن یعنی دیالکتیک سلبیّت، به عنوان اصلی جنبنده و زاینده، هنگامی نمودار می‌گردد که هگل خودآفرینی آدمی را به عنوان یک فرایند درمی‌یابد، عینیت‌یافتگی را به شکل از دست دادن عین، بیگانگی و فرا رفتن از این بیگانگی درک می‌کند، دستاورد هگل هنگامی است که ذات کار را درک می‌کند، و انسان عینی و حقیقی را درمی‌یابد، زیرا انسان واقعی پیامد کار خود آدمی است» (د ف:۲۳۶، م آ-۳:۳۳۳-۳۳۲). آیا از نظر مارکس در سال‌های بعد نیز می‌شد با همین قاطعیت اعلام کرد که هگل گوهر کار را درک کرده بود؟ چنین می‌نماید که مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** این نکته را رد کرده است. دشواری اینجاست که هگل یگانه کاری را که می‌شناخت و پیش می‌کشد کار فکری و ذهنی بود. این کار هم راهنمای کاملی برای فهم مفهوم کار انسانی و به طور خاص کار جسمانی (یا به اصطلاح بعدی مارکس «کار یدی») نیست. مارکس باید کار را به مفهوم درست آن پیش می‌کشید، و با فهم کار همچون سازنده‌ی ارزش دیدگاهی تازه و متحول درمورد تاریخ را پیش می‌کشید. در همان ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** روشن شده بود که آنچه بیگانه است نه ایده‌ی انسان از خودش، بل کار است. «کار بیگانه شده» در ***دستنوشته‌ها*** دو واژه بیش نیست، اما یکی از مهمترین دستاوردهای کار فکری مارکس در تمامی زندگی‌اش محسوب می‌شود. او کشف کرده بود که جامعه‌ی بورژوایی استوار به کار بیگانه شده است.

فویرباخ از قضا درست در همان مفهوم هگلی «کار» درجا زده بود. او به رغم قدرت بینش ماتریالیستی، و دشمنی مشهورش با ازخودبیگانگی دینی، سرانجام برداشت هگلی

از «نوع» انسان، تاریخ و قبول تاریخ به مثابه‌ی تکامل آگاهی و خودآگاهی را حفظ کرده بـود. مارکس می‌خواست بداند چه چیز در قلب بینش ماتریالیستی فویرباخ نهفته بود که او را سرانجام بـه پیروی از هـگل کشاند؟ چرا او نتـوانست از بند تاریخ در مقام تکامل ذهن و آگاهی رها شود؟ مارکس پاسخ را خیلی ساده در ایـن نکته می‌یافت که فویرباخ در ادعـای ماتـریالیستی‌اش همچنان عنصر اصلی تکامل مـادی را از نظر دور داشته بود، یعنی این نکته را که انسان آگاهی نیست، بل فعل به اضافه‌ی آگاهی است. با تاویل کلام به آگاهی مـی‌توان گفت که در *کتـاب مقدس* آمده که در آغاز آگاهی بود. گوته با لحن رندانه‌ای گفته بود که «در آغاز کنش بود». مارکس می‌دید که در آغـاز کنـش و آگـاهی باهم پیوسته و همراه بوده‌اند. چنین نیست که فقط پس از شکل‌گیری تکامل مادی، ذهن به کار می‌افتد، این‌ها در هم می‌شوند، و درست همین نکته از نظـر فویربـاخ دور مـانده بود.[۷] اما میان ایـن ترکیـب کنـش و آگـاهی، کنش است کـه بـه تکـامل مـادی مقـام تعیین‌کنندگی می‌بخشد. فویرباخ که به شـکل نادرسـتی از جدایـی ذهـن و مـاده آغـاز مـی‌کرد، و در حرف برای ماده اهمیت قائل می‌شد، در عمل به حاکمیت ذهن می‌رسید، و بـی‌آن که بخواهد تسلیـم ایدئالیسم مطلق هگلی می‌شد. مشکل او این بود که خودش زندانی ماتریالیسم افراطی، خشک، جزم اندیش و مطلق‌گرایانه شده بود.

مارکس در *دستنوشته‌هـای ۱۸۴۴* مفهوم «نوع انسان» فویرباخ را مورد توجه قرار داد. او هنـوز به‌طور انتـقادی بـه آن نمی‌نگـریسـت. بـه نظـر مـی‌رسد که در بخـش نهـایی دستنـوشته‌هـای منتشر شده، یعنی بخش «نقد دیالکتیک و فلسفه‌ی هگل در کل» مفهوم فویرباخ را پذیـرفته است، هرچند رگه‌هایی از این اندیشه هم حتی در این بخش یافتنی اسـت که بـرداشت فویربـاخ از انسـان همـچون مـوجودی حس‌کنـنده، استوار بر قبول رابطه‌ای میـان انسان و محیط زیسـت اوست که برای انسان مقامی انفعالی قائل می‌شود. از نظر فویـرباخ جهان و پیشـرفت مادی، انسان را مـی‌سازد. مارکس نمی‌توانست با این درک از رابطه‌ای یک سویه موافق باشـد. مفهـوم کـانتی مـورد علاقـه‌ی فویربـاخ یعنـی Sinnlichkeit که دال بر «طبیعت حسی و حس‌کنندگی انسان» بود، نکته را توضیح می‌داد، و روشنـگر کاستی بـرداشت او بـود. اینـجا انسـان موجودی منفعـل شنـاخته مـی‌شود

[7] S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968. Callinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford, 1983.

که یکسر تابع «تکامل ماده» است. موجودی که از راه ادراک حسی به فهم و شعور دست می‌یابد، و محدودیت‌های آن ادراک با او باقی می‌ماند. از نظر مارکس، انسان هستنده‌ای فعال و تاریخ‌مند است که با دانایی تاریخی می‌شناسد، و تابع صرف حس و تجربه‌ی حسی نیست، هستنده‌ای که رابطه‌ای عمل‌گرایانه با محیط خویش می‌یابد: «اما آدمی صرفاً موجودی طبیعی نیست، او موجودی طبیعی انسانی است. یعنی وجودی برای خویشتن است. بنابراین ***موجودی نوعی*** است و باید خویشتن را چه از لحاظ هستی خویش و چه از لحاظ دانایی خویش تایید و آشکار نماید... طبیعت نه از لحاظ عینی و نه از لحاظ ذهنی مستقیماً داده‌ای معیّن و معلوم برای آدمی نیست. همان‌طور که هرچیز طبیعی باید آغازی داشته باشد، آدمی نیز فرایند آغازین خود را در تاریخ دارد، اما تاریخ برای او فرایندی آگاه [است]، و از این رو تاریخ به عنوان فرایند آغازین، فرایندی است که آگاهانه از خویش فرا می‌رود. » (د ف:۲٤٤، م آ-۳:۳۳۷).

مخالفت مارکس با فویرباخ درمورد برداشت از انسان در نخستین نهاده‌ی او علیه فریرباخ آمده است: «کاستی اصلی تمامی ماتریالیسم پیشین (ازجمله ماتریالیسم فویرباخ) این است که چیزها (Gegenstand)، واقعیت، امور محسوس همگی فقط به صورت ابژه‌ها یا امور قابل تعمق فرض می‌شوند، و نه به صورت فعالیت‌های مشخص انسانی، یا عمل (Praxis)، یا امور ذهنی (Subjektiv). از این رو در تضاد با ماتریالیسم، سویه‌ی فعال (tätige seite)به صورت تجریدی توسط ایدئالیسم مطرح شد که البته فعالیت راستین و محسوس را چنان که پیش می‌رود نمی‌شناسد. فویرباخ خواهان ابژه‌های محسوس است، و آن‌ها را به راستی متمایز از ابژه‌های مفهومی می‌داند، اما او خود فعالیت انسانی را به عنوان فعالیت ابژکتیو نمی‌نگرد. درنتیجه در [کتاب] ***گوهر مسیحیت*** او رویکرد نظری را همچون یگانه فعالیت اصیل انسانی درنظر می‌گیرد، در حالی که عمل فقط در شکل ظهور زشت جهودی آن انگاشته و تعریف می‌شود. درنتیجه او اهمیت «[کنش] انقلابی، و «[امر] عملی- انتقادی»، و فعالیت را درنمی‌یابد.» (م آ-۳:۵).فعالیت انسانی‌ای که در نهاده به آن اشاره شده در ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** مورد بررسی قرار گرفته است: «بنابراین آدمی فقط با کار خویش بر جهان عینی است که در وهله‌ی نخست خود را به عنوان موجود نوعی به اثبات می‌رساند. این تولید، زندگی فعال نوعی اوست. از طریق و به علت این تولید است که طبیعت به عنوان کار و واقعیت او جلوه‌گر می‌شود». (د ف:۱۳٤-۱۳۳، م آ-۳:۲۷۷). می‌بینیم که هسته‌ی اصلی

نقد به فویرباخ، و پیدایش بنیاد نگرشی که انسان را براساس تولید و فعالیت و عمل او مطرح می‌کند، در همان **دستنوشته‌های ۱۸۴٤** نهفته بوده است، بی‌آن که مارکس هنوز خود به فاصله‌ای که نظریات او را از نظریات فویرباخ جدا می‌کرد کاملاً آگاهی یافته باشد. بحث مارکس، در انتقاد به فویرباخ این است: تعلق انسان به نوع انسان نه در خودآگاهی انسانی، بل در رابطه‌ی عینی او با فراشد کار مطرح می‌شود. فعالیت، کنش و کار برای مارکس سنگ پایه‌ی فهم نوع انسان به عنوان موجودی اجتماعی است.

کار برای مارکس دو ساحت اصلی دارد: ۱) کار انسانی رشدیابنده است. مدام مسیر و راستای تازه‌ای می‌یابد. انسان برخلاف حیوانات به محیط زیست خود از طریق رشته‌ای محدود از فعالیت‌ها که شماری از نیازهای ثابت او را برآورده کنند وابسته نمی‌شود. توانایی انسان به اندیشیدن به فعالیت‌هایش، منش فرجام‌شناسانه‌ی کار آدمی که هدفی را پیشاپیش برای خود متصور می‌شود، خودآگاهی‌اش که در مسیر کار و پیشرفت فعالیت جسمانی و فکری دگرگون می‌شود، این که می‌تواند مسیر فعالیت‌هایش را بنا به نقشه‌ای یکسر عوض کند، آن‌ها را بازسازی کند، به سوی شکل‌های تازه‌ای پیش براند، و اهدافی جدید را پیش روی خود قرار دهد، و به آن‌ها دست یابد، باری در یک کلام، طرح اندازی‌های انسانی در جریان کار، نکته‌ی مرکزی است، ۲) کار انسان تبدیل کننده و تبدیل شونده است. رابطه‌اش را با طبیعت پویا می‌کند. کار هردو سوی این رابطه یعنی انسان و طبیعت را دگرگون می‌کند. نیازهای انسانی و توانایی‌های آدمی نه اموری ثابت بل اموری دگرگون شونده‌اند. تولید برای ماده نیز نیاز می‌سازد. همپای پیشرفت فراشد کار، توانایی‌ها و نیروهای تولیدی انسان نیز رشد می‌یابند، و او اهداف و خواست‌های تازه‌ای می‌یابد: «تاریخ صنعت و هستی عینی استقرار یافته‌ی صنعت، کتاب گشوده‌ی نیروهای ذاتی آدمی و محل نمایش روان‌شناسی حواس آدمی است. تاکنون این تاریخ در ارتباطی تنگاتنگ با ذات آدمی درک نشده است بلکه صرفاً در ارتباطی خارجی و بر اساس فایده‌مندی آن در نظر گرفته می‌شود» (د ف:۱۷۹، م‌آ-۳:۳۰۲).

طبیعت داده‌ای یکسر مستقل از انسان و فعالیت‌های او نیست. خود مدام دگرگون می‌شود. درست به دلیل فعالیت‌های انسانی عوض می‌شود و سبب می‌شود که انسان توانایی‌های تازه بیابد تا باز آن را دگرگون کند. این سان تعامل آدمی و طبیعت همبستگی‌ای را پیش می‌آورد که ماتریالیسم خشک‌اندیش توانایی فهم آن را نداشته است. در نهاده‌ی سوم در انتقاد به فویرباخ می‌خوانیم: «آیین ماتریالیستی‌ای که به

دگرگون‌سازی موقعیت‌ها و آموزش دیدن‌ها مربوط می‌شود، از یاد می‌برد که موقعیت‌ها به دست انسان‌ها عوض می‌شوند و این که آموزش‌دهنده خود باید آموزش دیده باشد. این آیین درنتیجه ناگزیر می‌شود که جامعه را به دو بخش تقسیم کند، که یکی از آن‌ها برتر از خود جامعه است. تقارن دگرگون‌سازی موقعیت‌ها و فعالیت‌های انسانی یا خود- دگرگونی، می‌تواند فقط در عمل (Praxis) انقلابی نگریسته و به طور عقلانی فهم شود.» (م آ-۵:٤). اهمیت نهاده‌های مارکس، به عنوان گسستی از جهان‌بینی کهن، و راهگشای او به طرح نظریه‌ی اجتماعی انتقادی بارها مورد تاکید قرار گرفته است. آنچه در این مباحث کمتر به آن توجه شده، مبنای روش‌شناسانه‌ی کار مارکس است. درواقع نهاده‌ها نخستین بیان روشی هستند که در «پیشگفتار ۱۸۵۹» به شکل درخشانی قاعده‌بندی شد.[8]

۳. علیه ماتریالیسم جزمی

بر اساس برداشت از فراشد کار، مارکس از مفهوم Sinnlichkeit فویرباخ انتقاد کرده است. فویرباخ نمی‌بیند که جهان محسوس گرداگردش چیزی نیست که به طور مستقیم و برای ابد داده شده باشد، تا همواره همان که بوده و هست، باقی بماند. این جهان محصول صنعت و موقعیت جامعه و محصولی تاریخی است. به معنای دقیق واژه، یک محصول یا فرآورده‌ی انسانی است. حتی ساده‌ترین ابژه‌های محسوس از طریق تکامل اجتماعی، صنعت، مناسبات مالی و تجاری و... در برابر ما قرار گرفته‌اند. فلسفه آن‌ها را به صورت اموری تجریدی می‌بیند، ماتریالیسم جزمی نیز آن‌ها را ابژه‌های حس معرفی می‌کند، اما در جهان واقعی آن‌ها در مناسبات تاریخی و ارزشی قرار دارند. در *ایدئولوژی آلمانی* مارکس از درخت آلبالو یاد کرده که همچون بسیاری از نهال‌های میوه، «فقط چند سده‌ی پیش» به دلیل تجارت به «منطقه‌ی ما [قاره‌ی ما]» منتقل و کاشته شد و «صرفاً از راه این کنش معیّن یک جامعه‌ی معیّن در یک دوران معیّن بود که به امر محسوس برای فویرباخ تبدیل شد» (م آ-۵:۳۹). این گفته یادآور همان نهاده‌ی نخست در انتقاد به فویرباخ است که در تضاد با ماتریالیسم، سویه‌ی فعال و عملی را ایدئالیسم

[8] در این مورد بنگرید به متن کوتاه، اما مهم لویی آلتوسر که در سال ۱۹۹٤ منتشر شد:
L. Althusser, " Note Sur les thèses sur Feuerbach", in: *Magazine littéraire* 324, Septembre 1994, pp. 38-42.

شکل داد. آنجا بـه احتمال زیـاد منظور مـارکس، فلسفـه‌ی هگل است. استدلال هگل را نمـی‌توان نادیده گرفت که حتی فوری‌ترین ادراک‌های حسی نیز به میانجی‌هایی وابسته است، و به شکل محکم و گریزناپذیری با مفاهیم کلی پیوند یافته، و درنتیجه از رابطه‌ای میـان ابـژه و سـوژه شـکل گرفتـه است. با هـگل، روشـن شـد کـه بـرخلاف تصـور تجربـه‌گرایـی کلاسیک و ماتریالیست‌هـای جزمـی، ذهـن به طور منـفعل فقط پـذیرای رانه‌های حسی نیست.

ماتریالیسم جزمی با بیان این نکته که ذهـن صرفـاً واقعیت‌هـای مـادی و ابژکتیـو را منعکس مـی‌کند و با محدود کردن کامـل فراشد تفکر به کارکرد جسمانی مغز، و با نفی هرچیز که برای حواس قابل درک نیست، بـه بن‌بست می‌رسد. این ماتریالیسم در تبییـن ماهیـت اندیشه (که امـری مادی نیست)، با دشواری روبـرو مـی‌شود. مـی‌کوشد تا میان انـدیشـه و واقعیت، کیـفیت مشتـرکی بیابد، و چون نمـی‌یابد از راه مـفهوم غیـرمـادی «بازنمود»، به ابداع آن کیفیـت می‌پردازد. ریشه‌ی گرفتاری این نوع ماتریالیسم این است که اتخاذ دیدگاهی به سامان و منسجم که بـه طور کامل و مطلق ماتریالیستی باشد، و در جریان تکامل خود نیز چنیـن بـاقی بمـاند، ممکـن نیسـت. بیـان ماتریالیسـم و ارائـه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی آن در خود غیر تجربی است، و ناچار است به آن برداشـت جزمـی‌ای که خود آن را یگانه راه درست انعکاس واقعیت می‌نامد، در مـوارد زیـادی پشـت کنـد. انتقاد مارکس به فویرباخ به این نکته نزدیکی دارد، به ویـژه آنجـا کـه در نهـاده‌ی سـوم می‌نویسد که آموزش‌دهنده خود باید آموزش دیده باشد، درواقع نشـان می‌دهـد کـه در تعیین سرچشمه‌ی اندیشه‌ها کـه وابسـته بـه شـرایط ابژکتیـو و محیـط و زمینـه دانسـته می‌شود، محیـط، زمینـه، و شـرایط تعیین‌کننـده، بـه دسـت انسـان‌ها و براسـاس طـرح انـدازی‌های ذهنـی آنان و فکرهای حساب‌شده‌ی آنان پدید آمده‌اند. درنتیجه، نادرسـت خواهد بود که حکم کنیم که انـدیشه همـواره دنبـاله رو واقعیت مادی است، و نتیجه یا بازنمـود فـوری و مستقیـم آن محسوب می‌شود.[۹] آگاهـی را نمی‌توان به بازتاب صرف واقعیـت خارجی کاهـش داد. دانـایی هدیـه‌ی ماده نـیست و از مناسبات اجتماعی بیـن انسان‌ها شکل می‌گیرد. استوار است بر زمینه‌های اجتماعی و اقتصـادی و سیاسـی، و در این بحث باید حتماً به یاد داشت که استوار بر زمینه‌های فکری و فرهنگی پیشین است.

[9] D.-H. Ruben, *Materialism: A Study in the Marxist Theory of Knowledge*, Hassocks, 1977.

فهم تا حدی، تا میزانی معیّن بر پایه‌ی تجربه‌ی حسی شکل می‌گیرد، اما در این میان پیش‌ فهم‌ها که تاریخ خود را دارند، و هرگز به واقعیت‌های مادی فروکاسته نمی‌شوند، نیز نقش بزرگ و تعیین‌کننده‌ای دارند. راست است که اندیشه‌ی ناب وجود ندارد، اما به همین شکل کنش ناب هم وجود ندارد، و واقعیت مادی‌ای مستقل و رها از اندیشه، فهم، تاویل و برداشت یافتنی نیست. این جنبه‌ی تازه‌ی فکر مارکس است که در رویارویی با ایده‌ی ناب و مطلق هگلی از یک سو، و با ماتریالیسم خشک فویرباخی از سوی دیگر، شکل گرفت و پایه‌ی کار فکری و نظری مارکس را ریخت، و به گونه‌ای روشن در *ایدئولوژی آلمانی* به ویژه در بخش نخست آن توضیح داده شد. پیش‌تر هم مارکس دانسته بود که هر نظریه، و هر اندیشه، به محض این که در آگاهی جامعه نقش می‌بندد، دیگر ناب و خالص (یعنی صرفاً ذهنی) نخواهد بود، و تبدیل به واقعیت یا نیرویی مادی خواهد شد. از این رو مساله‌ی اولویت اندیشه یا واقعیت، مساله‌ای مدرسانه است و ما باید بدانیم که در جهان عمل و در رفتارهای اجتماعی‌مان همواره با این هردو روبروییم. در نهاده‌ی دوم می‌خوانیم: « مساله‌ی این که آیا حقیقت ابژکتیو می‌تواند به اندیشه‌ی انسان اطلاق شود یا نه مساله‌ای نظری نیست، بل مساله‌ای عملی است. انسان باید حقیقت را اثبات کند، یعنی واقعیت و قدرت را، و این جهانی بودن اندیشه‌اش را در عمل اثبات کند. مجادله درباره‌ی واقعیت یا غیرواقعیت اندیشه، که منزوی از عمل باشد، به طور ناب یک بحث مدرسی است.» (م آ-۵:۳).

مارکس نیز همچون هگل نمی‌پذیرد که داده‌های ابژکتیو، در خود و به تنهایی معنایی داشته باشند، و به طور تجربی، به یاری حس و رها از دانایی‌های پیشین راه خود را به ذهن بیابند. ولی تفاوت مارکس و هگل اینجاست که هگل توانایی ذهن را به خود آن، به خودآگاهی و سرانجام به ایده‌ی مطلق، یا نهایت روح مطلق وابسته می‌کرد و می‌گفت که مفاهیم جلوه‌هایی از آن موقعیت برین و نهایی هستند، اما مارکس تعامل و داد و ستد را میان ذهن و جهان، میان سوژه و ابژه، در محیط کنش، فعالیت، و کار با توجه به زمینه‌ی اجتماعی مطرح می‌کرد. مارکس هگل را متهم می‌کرد که «تنها کاری را که می‌شناسد و تشخیص می‌دهد، کار ذهنی انتزاعی است» (د ف:۲۳۷، م آ-۳:۳۳۳). کانت به سوژه‌ی استعلایی نقش هم نهاده سازی صورت و محتوا، مقوله‌ها و شهود را نسبت می‌داد. هگل فعالیت این سوژه را تجربه می‌دانست که صرفاً به سادگی رویاروی امر واقعی و موجود نیست، بل به معنایی خاص سازنده‌ی امرواقع چنان که حاضر می‌شود،

است. مارکس این برداشت را گامی به جلو می‌دانست، و می‌افزود که ساختن و فعالیت، شکل دادن عملی به جهان مادی، نمایانگر منش سازنده‌ی سوژه است. پس او بحث را به قلمرو ساختن و تولید سوژه کشاند.

برداشت مارکس از انسان به عنوان نتیجه و محصول رابطه‌ای فعال، همه جانبه و بازجهت یابنده، و درک او از دگرگون شوندگی آدمی به دلیل کار، در طول دهه‌های آینده‌ی زندگی‌اش تبدیل به اصلی مهم در اندیشه‌ی مارکس شد.[۱۰] از اینجا مارکس به اندیشه‌ای دست یافت که تاحدودی به نظر ارسطویی می‌آید: انسان‌ها از طریق بینش خود نسبت به اجتماعی که حالت تحقق خویشتن، و فعلیت یافتن را ممکن می‌کند، به خود کمال می‌بخشند. این برداشت، بیان پیش‌رس و آغازین پراگماتیسمی است که فقط در پایان سده‌ی نوزدهم مجال یافت تا به صورت نظام‌مند مطرح شود. مارکس باخبر از رویارویی‌اش با بخش بزرگی از سنت فلسفه، و به ویژه سرچشمه‌ی یونانی آن، با این نظر به جنگ پرداخت که دانش نظری درباره‌ی هر قلمرویی، از جمله قلمرو فعالیت‌ها و اندیشه‌های انسان برتر از دیدگاه عملی است. بنا به سنت‌های بزرگ فلسفه، هم سنت خردباور، و هم سنت تجربه‌گرا، و هم سنت فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی، ما تنها از راه تعمق جداشده از عمل، واقعیت را کشف می‌کنیم. مارکس به زندگی هرروزه، به عمل و تولید و به آنچه خود واقعیت می‌خواند وفادار ماند. وقتی با فلسفه مخالفت می‌کرد با این تعمق دور از پراکسیس مخالف بود. این نگرش البته نزدیکی‌هایی دارد با فلسفه‌ی ضد دکارتی سده‌ی بیستم. متاسفانه در جریان مبارزات سیاسی برآمده از تاویل‌های مکانیکی از اندیشه‌ی مارکس، این جنبه‌ی نوآورانه و مهم کار او نادیده گرفته شد. روشن است که مباحث هیدگر درمورد «هستن- در- جهان» و «هستن با دیگری»، و فهم او از فعالیت انسانی، و طرح مساله‌ی نامتعین ماندن سرشت انسان در پرتو طرح اندازی‌های او، به سودای کار فلسفی‌ای یکسر متفاوت از دل مشغولی‌های مارکس پیش رفته بود، ولی درمورد این نکته که هردوی آن‌ها انسان را در چشم‌انداز زندگی واقعی و هرروزه‌اش به بحث می‌گذاشتند، و با ایمان کورکورانه‌ی فیلسوفان به تعمق ناب و تجریدی سر جنگ داشتند، می‌توان تامل کرد.

[10] D. Sayer, *Marx's Method: Ideology, Science and Critique in "Capital"*, Atlantic Highlands, NJ, 1979.

مارکس از تاکید بر کنش و تولید به این نتیجه نرسید که سرشت آدمی را نمی‌توان تعیین کرد، و اعلام نکرد که همواره در «آنجا» بودن انسان به معنای این است که اینجا، هم اکنون او ماهیتی ناروشن، نامتعیّن دارد. او مسیر سخن فلسفی را نپیمود، و به نتایج هیدگر نرسید، و اساساً توانایی پیش‌بینی آن‌ها را هم نداشت. او از راه دیگری رفت، و با تکیه بر پراکسیس، نتایجی سیاسی و عملی به دست آورد. بحث از فراشد کار و نیروی کار را به قلمرو اقتصاد سیاسی برد. این سان، جدا از پیش نهاده‌های انقلابی کارش درمورد اهمیت انسان در هستی هرروزه‌ی عملی‌اش، همچنان در محدوده‌ی فهمی دکارتی از سوژه باقی ماند.

اکنون با توجه به مسائلی که در بالا آمد، می‌توانم به یک بدفهمی بزرگ فلسفی اشاره کنم. بر پایه‌ی آثار فلسفی‌ای که در اتحاد شوروی، چین و دیگر کشورهایی که در آن‌ها احزاب کمونیست حاکم بودند، نوشته و منتشر شدند، یعنی انبوه کتاب‌های راهنما و درسی درباره‌ی فلسفه و «مارکسیسم»، و همخوان با برداشت‌های کمونیسم روسی و استالینیستی از «ماتریالیسم تاریخی»، و «ماتریالیسم دیالکتیکی»، و... مهمترین مساله‌ی فلسفه به یک دوگانگی یا رویارویی کاهش یافت: تقابل ماتریالیسم و ایدئالیسم. تاویلی هم که از ماتریالیسم شد تا حدود زیادی همخوان بود با برداشت جزمی و خشکی که مارکس در نهاده‌های انتقاد به فویرباخ از آن به شدت انتقاد کرده بود. در ادبیات مارکسیستی به زبان فارسی نیز همین مباحث تکرار شد، و چند نسل از نوآموزان مارکسیسم و چپ‌گرایان با مسائل فلسفی از زاویه‌ی همین نگرش که «تضاد أنتاگونیستی» ماتریالیسم و ایدئالیسم را پیش می‌کشید، آشنا شدند، و حتی بسیاری از آنان که به دلایل سیاسی، اجتماعی یا شخصی از این مباحث روگردان شدند، هنوز هم این رویارویی را مساله‌ی اصلی فلسفه می‌دانند. برخلاف این نگرش ساده‌گرایانه‌ی سطحی، تاریخ فلسفه‌ی غرب از تضاد میان ماتریالیسم و ایدئالیسم آغاز نشده است. در اثار باقی مانده از متفکرانی که پیش از سقراط در یونان می‌زیستند ما نمونه یا نشانه‌ای از چنین تمایزی نمی‌بینیم و آنجا هم که به ماده، اتم، علت جهان و... اشاره دارند، یا ماده‌ای را اصل جهان می‌شناسند، باز اشاره‌ای به نادرستی دیدگاهی که اندیشه را مرکز و محور تکامل، و سازنده‌ی جهان می‌داند نمی‌یابیم. هیچ جا میان ماده با امر ذهنی یا فکری تفکیک، تمایز و رویارویی نمی‌یابیم. درواقع، چنین تفاوتی باید بر اساس بینش متافیزیکی مدرن شکل گیرد جایی که ذهن شناسا و دانا از ابژه‌ها به طور کامل متمایز

شناخته شود، و بعد بحث برتری ذهن و ماده مطرح شود. در فلسفه‌ی کلاسیک جز در مواردی سخت کمیاب مباحثی از قبیل اصول ماتریالیستی چنان که در روزگار مدرن و به ویژه در سده‌ی هجدهم مطرح شدند، در مورد این تفاوت مطرح نشده است. ماده و اندیشه حتی دو بدیل هستی‌شناسانه در دل نگرشی متافیزیکی هم نیستند.[۱۱]

کوشش مارکس در توضیح رویارویی ماتریالیسم مورد نظرش با ماتریالیسم جزمی فویرباخی که بارها آن را جزمی، مکانیکی و طبیعت‌گرا خواند، نشان می‌دهد که او نمی‌خواست در چارچوب آن تمایزهای متافیزیکی سده‌ی هجدهمی بیاندیشد. همان‌طور که پس از او فیلسوفانی بزرگ از جمله برخی از نوکانتیها، و نیز ادموند هوسرل کوشش کردند تا منش متافیزیکی چنان تفاوتی را روشن کنند. هوسرل، پدیدارشناسی را «راه حلی برای کنار زدن تمامی دسته‌بندی‌های فلسفی» نامیده است، و با ادامه‌ی بحث او روشن می‌شود که یکی از این دسته‌بندی‌ها را همین تمایز ماتریالیسم و ایدئالیسم می‌شناخت.[۱۲] این تمایز در روزگاری پدید آمد که متافیزیک مدرن تقابل سوژه و ابژه را پیش کشید. توجه به نوشته‌های خشک‌اندیش‌ترین مومنان، و متعصب‌ترین ماتریالیست‌ها، یکسان نشان می‌دهد که آنان نتوانسته‌اند معناهای یکسان و همیشگی‌ای برای ذهن، روح، ماده و... قائل شوند.

مارکس در رساله‌ی پایان‌نامه‌ی دانشگاهی‌اش به «ماتریالیسم کهن» پرداخت، و بررسی او راه را دست‌کم برای خودش گشود تا تفاوت ماتریالیسم کهن هم با برداشت‌های سده‌ی هجدهمی، و هم با اندیشه‌های پساهگلی روشن شود. در خوانش رساله‌ی او باید به یاد داشته باشیم که او در گام نخست می‌خواست همانندی فیزیک دمکریتوس و فیزیک اپیکور را که بارها پیش از او مورد تایید قرار گرفته بود، رد کند، و به طور خاص می‌خواست ویژگی‌های فلسفه‌ی اپیکور را برجسته کند. هدف او «نمایان کردن تفاوت‌ها به رغم شباهت‌ها» بود. در واقع، در مقابل اتم‌باوری خشک دمکریتوس، دیدگاه اپیکور را هدف قرار می‌داد که بر آگاهی تاکید می‌گذاشت. دمکریتوس فقط وجود مادی اتم‌ها را پیش می‌کشید، از ضرورت‌های نابینا یاد می‌کرد، و هدف تدوین قوانین را

[11] A. Pazanin, " Overcoming the opposition between idealism and materalism in Husserl and Marx " in: B. Waldenfels, J. Broelman and A, Pazanin eds, *Phenomenology and Marxism*, London, 1984, pp. 82-102.

[12] E. Husserl, " Der Encyclopaedia Brittanica Artikel ", in: *Husserliana*, 9, The Hague, 1968, p.299

پیش روی خود می‌نهاد. اپیکور از آزادی حرف می‌زد: «نزد اپیکور نگرش به اتم با تمامی تضادهای‌اش مطرح شده است، و به عنوان علم طبیعی خودآگاهی کامل شده است. این خودآگاهی در شکل فردگرایی تجریدی اصلی مطلق است. اپیکور، بدین سان، بینش اتمی را به نتیجه‌ی نهایی آن کشاند، که انحلال آن است، و تقابل آگاهانه با امر کلی و جهانشمول. برای دمکریتوس، از سوی دیگر، اتم صرفاً بیان کلی ابژکتیو پژوهش تجربی طبیعت به مثابه‌ی یک کل است. از این رو، اتم در نظر او مقوله‌ای ناب و تجریدی باقی می‌ماند، پیش‌فرضی، نتیجه‌ی تجربه‌ای، و نه اصل فعال تجربه. این پیش‌فرض، درنتیجه، تحقق نمی‌یابد، همان‌طور که از آن پس نیز هیچ نقشی در تعیین پژوهش راستین طبیعت ایفاء نکرده است» (م آ-۱:۷۳). برای خواننده‌ی نهاده‌های انتقاد به فویرباخ عبارت‌های بالا که از رساله‌ی پایان‌نامه‌ی تحصیلی مارکس آمده‌اند، بسیار آشنایند. مارکس پنهان نمی‌کند که تا چه حد با ماتریالیسم خشک و طبیعت‌گرا مخالف است، و چه احترامی برای آن «نگرش به اتم» قائل است که به قلمرو آگاهی و خودآگاهی انسانی پیوند می‌خورد. اما مارکس، دمکریتوس را ماتریالیست و اپیکور را ایدئالیست نخواند. او از دو دیدگاه متفاوت و دو گرایش مختلف یاد کرد، و نخواست آن‌ها را در قالب دو اصطلاح ماتریالیسم و ایدئالیسم، یا حتی دو گرایش به آن‌ها، بیان کند. در مقابل، او راه را گشوده تا تاثیر اندیشه‌ی هریک از آن دو متفکر در قلمرو زندگی انسان دانسته شود. جالب است که در رساله حتی اشاره‌ای هم به هلوتیوس نشده، و نام اولباک فقط یک بار در نقل قولی در یادداشت‌ها آمده است (م آ ۱:۱۰۲).

چند دهه‌ی بعد، زمانی که مارکس از نگرش علم‌باورانه‌ی دوران خود، و از روش تحلیل پوزیتیویستی دفاع می‌کرد، و به دیدگاه دمکریتوس نزدیک می‌شد، در بیشتر موارد همچنان «فلسفه‌ی طبیعی خودآگاهی» چونان مانعی در راه او قرار می‌گرفت، و نمی‌گذاشت که در نتیجه‌گیری‌های خود چندان پیش رود، که خطر ماتریالیسم خشک و جزمی پدید آید. او در *دستنوشته‌های ۱۸۴٤* طبیعت را «کالبد غیر اندام‌وار» انسان خواند (د ف:۱۳٤، م آ-۳:۲۷۷)، که چون به عنوان امری تجریدی و برای خود دانسته شود، منزوی و گسسته از انسان خواهد بود و در این صورت هیچ چیز برای انسان همراه نخواهد داشت. همچنین، انسان را موجودی طبیعی نامید که بدن و حس دارد، فعلیت می‌یابد، و نمی‌تواند از طبیعت جدا شود. شاید به همین دلیل در *سرمایه* اشاره‌های

فراوانی به منش تاریخی ـ اجتماعی طبیعت آمده است. انسان موجود طبیعی زنده است. (س ر-۱:۱۷۳). درواقع، فهم مارکس از طبیعت در نگرش ماتریالیسم طبیعت‌گرا جای نمی‌گیرد.

پس از مرگ مارکس، انگلس بحث از دو اردوگاه فلسفی ماتریالیسم و ایدئالیسم را پیش کشید. البته ریشه‌ی این مباحث به برخی از نوشته‌های انگلس که در دوران زندگی مارکس منتشر شده بودند نیز بازمی‌گشت. به هررو، در آثاری چون ***لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان*** جزم «ماتریالیسم دیالکتیکی» شکل گرفت، و در نوشته‌های انگلس درمورد علوم طبیعی ادامه یافت. مارکس که خود چنین اصطلاحی را به کار نمی‌برد و در جدال دو دیدگاه نبردی مدرسانه می‌دید، منطقاً نمی‌توانست با تسلیم شدن به یکی از دو طرف جدال موافق باشد. انگلس می‌نوشت که ماتریالیسم هیچ نیست مگر پژوهش جهان واقعی. اما مگر جز این است که معناهای جهان و واقعیت را پیش فرض‌های پژوهشگر آفریده است. اگر پژوهش جهان واقعی، چنان که باید، پژوهش واقعیت تاریخی باشد، دیگر نمی‌توان صرفاً از چشم‌اندازی ماده‌باورانه به جهان نگریست. منش تاریخی ناگزیر طرح‌اندازی‌های انسانی، فرجام‌شناسی، و در یک کلام ذهن انسانی را پیش می‌کشد. این است که ماتریالیسم خشک و جزمی و مکانیکی از قماش ماتریالیسم اولباک یا فویرباخ به کار نمی‌آید.

همراه با تاکید بر اهمیت نکته‌ی بالا، از خواننده می‌خواهم از یاد نبرد که از نظر مارکس حتی طبیعت نیز «طبیعت تاریخی» است. او در ***ایدئولوژی آلمانی*** نوشته: «ما فقط یک علم یگانه می‌شناسیم، علم تاریخ. می‌توان به تاریخ از دو جانب نگریست و آن را به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تقسیم کرد. دو جانب، باوجود این، جدایی ناپذیرند. تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تا زمانی که انسان وجود دارد، به هم وابسته‌اند» (م آ-۲۹:۵-۲۸پ). مارکس می‌افزاید که «اینجا» یعنی در یادداشت‌های ***ایدئولوژی آلمانی*** به تاریخ انسان می‌پردازد و تاریخ طبیعی را کنار می‌گذارد، زیرا تقریبا تمامی ایدئولوژی به تحریف و از شکل‌افتادگی تاریخ انسان مربوط می‌شود، یا تجریدی از آن می‌آفرینند، و ایدئولوژی فقط یکی از سویه‌های این تاریخ است. عبارت بالا بسیار مهم است. درواقع ادامه‌ی اندیشه‌ای که در متن آمده، در مورد وابستگی تاریخ انسانی به تاریخ طبیعی است. این عبارت در متن اصلی و دستخط‌های کتاب خط خورده، و در نتیجه از برخی از چاپ‌های ***ایدئولوژی آلمانی*** حذف شده است، بی‌آن که اشاره‌ای به آن بشود. اما

باید به آن دقت کرد. اندیشه‌ی اصلی‌ای که در آن بیان شده با روح کلی اثر، و با بسیاری از گفته‌های مارکس در نوشته‌های آغازین او، خواناست. به احتمال زیاد این بخش به این دلیل خط خورده که به جای دیگری از کتاب منتقل شود، زیرا با مطالب پیش و پس از خود در رشته یادداشت‌های اثر ارتباط مفهومی، منطقی و متن‌شناسانه ندارد. اما آنچه آمده روشن و صریح است. چند صفحه‌ی بعد مارکس بوئر را سرزنش کرده که میان تاریخ انسان با تاریخ طبیعت تفاوت قائل شده، و انسان را «به مثابه طبیعت تاریخی یا تاریخ طبیعی» درک نکرده است. در بند دیگری از *ایدئولوژی آلمانی*، مارکس فویرباخ را به این دلیل که میان «صنعت» و «جهان محسوس» (Umwelt) تفاوت قائل نشده سرزنش می‌کند. و به واسطه‌ی این که او فقط متوجه «علم ناب طبیعی» است، با او همراه نمی‌شود: «فویرباخ نمی‌بیند که چگونه جهان محسوس گرداگردش چیزی نیست که به طور جاودانه شکل گرفته باشد، و همواره همان که هست باقی بماند، بل محصول تولید صنعتی و وضعیت اجتماعی است، و به راستی یک محصول تاریخی است» (م آ-۵:۳۹). در *خانواده‌ی مقدس* هم «نقادی نقادانه» یعنی بینش مرکزی هگلی‌های جوان را محکوم می‌داند زیرا انسان را از چشم‌انداز نظری و سیاسی به سوی چشم‌انداز طبیعی یعنی علوم طبیعی پیش می‌رانند، و آن‌ها را از نظر تاریخی نمی‌نگرند (م آ-٤:۱۵۰-۱٤۹ و ۱۵۵). تاریخ غیرطبیعی همچون طبیعت غیرتاریخی تجریدی بیش نیست. هردو متافیزیکی‌اند و باید رد شوند. سال‌ها بعد، مارکس در نامه‌ای به انگلس (۲۵ مارس ۱۸٦۸) با اشاره به کتاب *جهان اقلیمی و گیاهی در دوره‌ها* نوشته‌ی فراس که به سال ۱۸٤۷ منتشر شده بود (کتابی که امروز فراموش شده است)، آن را پیش‌گویی نظریات داروین خواند، و نوشت اهمیت این کتاب در این نکته نهفته است که نشان داده محیط طبیعی، اقلیم یا بوم، و جهان گیاهان و گل‌ها، در «زمان تاریخی» دگرگون می‌شوند. مارکس زیر این واژگان خط تاکید کشیده و سپس توضیح داده که باید دگرگونی طبیعت را به دلیل تاریخ انسانی درنظر گرفت. (م ب:۱۹۰).

٤. علم و برداشت ماتریالیستی مارکس

مارکس کار خود را علمی می‌دانست، آن را با کار چارلز داروین مقایسه می‌کرد، و همواره نسبت به نظریات داروین علاقه نشان می‌داد، تا جایی که نخست می‌خواست *سرمایه* را به او تقدیم کند. مارکس در ۱٦ ژانویه ۱۸٦۱ در نامه‌ای به لاسال

نوشت که «کتاب داروین بسیار مهم است، و به یک معنا کار مرا دنبال کرده، چرا که در حکم دفاعی از پیکار طبقاتی در تاریخ، از دیدگاه علوم طبیعی است» (م ب:۱۱۵)، همچنین در نامه‌ی دیگری، خطاب به انگلس در ۲۳ ژوئن ۱۸۶۲، نوشت که کار داروین شباهت‌هایی با کار مالتوس دارد، اما داروین «در میان میمون‌ها و گیاهان، جامعه‌ی انگلیسی [روزگار] خود، و تقسیم کار آن را» یافته است (م ب:۱۲۰). سه سال بعد، مارکس به فریدریش آلبرت لانگه فیلسوف نوکانتی آلمانی (۱۸۷۵-۱۸۲۸) نوشت که برای نخستین بار که کتاب داروین را خواند شباهتی میان نظریات او با نظریه‌ی مالتوسی یافت، اما می‌بیند که می‌شود از کار داروین به نظریات تازه‌ای هم رسید، یکی این که «تکامل بورژوازی مدرن» هنوز فراتر از شکل اقتصادی جهان جانوری نرفته است (م ب:۱٦۱).

مارکس کار خود را علمی می‌خواند. در پیشگفتار برگردان فرانسوی ***سرمایه*** که درواقع متن نامه‌ای است به موریس لاشاتردر ۱۸ مارس۱۸۷۲، نوشته: «روش تحلیلی‌ای که من به کار برده‌ام، و پیش‌تر در موضوع‌های اقتصادی به‌کار نرفته، خواندن نخستین فصول را دشوار می‌کند»، و به خوانندگانی که برای دستیابی به حقیقت شتاب دارند یادآوری می‌کند که «هیچ شاهراهی در علم وجود ندارد، و فقط آن کسانی که از گام برداشتن در بیراهه‌های خسته‌کننده‌ی علم به هراس نمی‌افتند، بخت رسیدن به ارتفاع‌های نورانی آن را می‌یابند» (س پ-۱:۱۰٤). مارکس، ادعا داشت که در علم نوآوری‌هایی کرده است، اما جایی از این که علم جدیدی پایه گذاشته باشد، حرف نزده است. به سادگی می‌توان دید که به راستی هم چنین نکرده است. بیش از هشت دهه فعالیت لنینیست‌ها هم برای اثبات وجود «علم جدید» موثر نبود. انگلس در پیشگفتار بر چاپ سوم آلمانی ***هجدهم برومر لویی بناپارت*** (۱۸۸۵) نوشت: «مارکس برای نخستین‌بار قانون تازه‌ای را کشف کرد مبنی بر این که همه نبردهای تاریخی، اعم از این که در صحنه سیاسی رخ داده باشند، یا مذهبی، یا فلسفی، یا در هر حوزه ایدئولوژیکی دیگر، درواقع، چیزی جز بیان کم و بیش روشن نبردهای طبقاتی نیستند، قانونی که، به موجب آن، هستی طبقات اجتماعی، و درنتیجه، برخورد آن‌ها با یکدیگر، به نوبه خود وابسته به درجه توسعه وضع اقتصادی، یعنی شیوه تولید و مبادله است که چگونگی این یکی، خود به اوّلی، [یعنی شیوه تولید] بستگی دارد. این قانون که از نظر تاریخی همانقدر اهمیت دارد که قانون تبدیل انرژی در علوم طبیعی، کلیدی در اختیار مارکس

گذاشت که وی به کمک آن توانست تاریخ جمهوری دوم در فرانسه را درک کند. همین تاریخ بود که مارکس از آن استفاده کرد تا قانونی را که کشف کرده بود، بیازماید، و سی سال پس از نگارش این اثر هنوز باید اذعان کرد که قانون مارکس به خوبی از عهده این آزمایش برآمده است». (ه ب:۹، ب آ-۱:۳۹۸-۳۹۷). انگلس دو سال پیش‌تر، این نکته را در سخنرانی خود در روز به خاک سپاری مارکس مطرح کرده بود. او به گونه‌ای خصلت‌نما، کار علمی مارکس را با داروین قیاس کرده، و گفته بود که همان‌طور که داروین قانون تکامل ارگانیک را در علوم طبیعی کشف کرده، مارکس نیز قانون تکامل تاریخ انسانی را کشف کرده است. قانون مورد نظر انگلس درواقع نه قانون، بل نظریه‌ای است که مارکس پیش کشیده: «واقعیت ساده‌ای که با انبوهی از ایدئولوژی‌ها پنهان مانده بود، این که انسان باید پیش از هرچیز بخورد، بنوشد، سرپناه و پوشاک داشته باشد، پیش از این که سیاست، علم، هنر، دین و غیره را دنبال کند. و اینکه، تولید ابزار فوری مادی برای زیست، و درنتیجه میزان رشد اقتصادی که توسط مردمان معیّنی یا در دوره‌ی معیّنی به دست می‌آیند، سازنده‌ی **بنیادی** است که استوار بر آن نهادهای دولتی، مفاهیم حقوقی، هنر و حتی اندیشه‌هایی درباره‌ی دین، که همه به مردمان مربوط می‌شوند، شکل می‌گیرند، و بر اساس این بنیاد است که آن اندیشه‌ها باید توضیح داده شوند، و نه برعکس، چنان که تاکنون انجام شده است» (ب آ-۳:۱۶۲).

انگلس در دهه‌ی پایانی زندگی‌اش مدام تکرار می‌کرد که که مارکس برای نخستین بار «قانونی» را کشف کرده است. اگر رهیافت ماتریالیستی به تاریخ را «قانون» بخوانیم، گفته‌ی انگلس در مورد کشف این قانون درست است. اما، دشوار بتوان نظریه‌های اجتماعی مارکس را قانون نامید. خود مارکس در نامه‌ای به کوگلمان (۲۷ ژوئن ۱۸۷۰)، فریدریش آلبرت لانگه را مورد انتقاد قرار داده که در توضیح نظریات او به این نتیجه رسیده که تمامی تاریخ می‌تواند به «یک قانون بزرگ طبیعی، قانونی یکه» فروکاسته شود، این قانون از نظر مارکس فقط یک عبارت تقلیل می‌یابد، عبارتی که گویی بحث داروین را در جمله‌ی «نبرد برای زندگی» خلاصه کرده باشد، اما محتوای این جمله همان نظریه‌ی مالتوسی درباره‌ی جمعیت باشد. مارکس نوشته تمامی دشواری‌های مساله بر سر تحلیل پیکار طبقاتی است که به طور تاریخی در شکل‌های معیّن جامعه صورت‌های گوناگون می‌یابد، و اشاره به قانون در این مورد صرفاً موجب خواهد شد که ما تفاوت‌ها را از نظر دور کنیم (م ب:۲۲۵). مارکس به صراحت اعلام کرده که نباید

پیکار مشخص طبقات را به عبارت‌های میان تهی و قانون‌های خودساخته کاهش داد. پنج سال بعد، در ۱۲ نوامبر ۱۸۷۵ مارکس در نامه‌ای به کوگلمان نوشت که نظریه‌ی تکامل داروین را می‌پذیرد، اما فقط به عنوان بیان نخستین، موقتی، و ناکامل واقعیتی که تازه کشف شده است (م ب:۲۸۳). این سان، از نظر مارکس که به تکامل هم باور داشت، گام نخست نمی‌تواند گام نهایی باشد. نکته درمورد کار خود او هم صادق است. اگر رهیافت ماتریالیستی او را به تاریخ و جامعه گام نخست در فهم واقعیتی تازه بدانیم، نمی‌تواند حرف نهایی در علم یا قانونی کامل باشد. به هررو، اگر به گفته‌ی انگلس در پیشگفتار به *هجدهم برومر* بازگردیم، متوجه می‌شویم که او هنوز این کشف مارکس را به معنای یک علم جدید ندانسته، و فقط از قانون یاد کرده است. آنچه پس از او به ویژه به خاطر نوشته‌های لنین و مقلدان‌اش، به «ماتریالیسم تاریخی» مشهور شد، و تا حد «مهمترین دستاورد علمی انسان» ستایش شد، و در رسوایی شرم‌آور لیسینکو حتی به قوانین علوم طبیعی و زیست‌شناسی نیز تعمیم داده شد، علم نیست. نگرش مارکس به تاریخ و تحلیل‌های او از جامعه‌ی سرمایه‌داری به معنای ارائه‌ی نظریه‌ای اجتماعی است. این نظریه چندان تاثیرگذار بوده که هیچ نیازی نداریم، برای بالا بردن مقام‌اش آن را یک علم بخوانیم. این نظریه، همچون هر نظریه‌ی دیگری، با عناصری تخیلی و پیش‌گویانه، و تاویل‌هایی استوار بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها همراه بود. مسیانیسم مارکس و این که حل دشواری‌ها و تضادهای اجتماعی را به آینده محول می‌کرد، و منش همیشگی پیشگویانه‌ی کارش، او را دست‌کم از آرمان علم تجربی و تحصلی دور می‌کرد.

به جای این که کار مارکس را علمی بخوانیم، بهتر است ببینیم که او از علم چه آموخته بود. یکی از مهمترین آموخته‌های او ضرورت توجه به واقعیت، آغاز از آن و توجیه هر نکته به یاری آن بود. او در *ایدئولوژی آلمانی* نوشت: «کمونیسم آرمانی نیست که واقعیت خود را با آن همراه کند. کمونیسم واقعیت است. جنبشی واقعی است که وضعیت کنونی را از میان می‌برد. شرایط آن از اکنون و پیش نهاده‌های موجود آغاز می‌شود» (م آ-۵:۴۹). او در دهه‌های بعد اقتصاددانان کلاسیک و به ویژه آن کسانی را که اقتصاددانان مبتذل و عامی می‌خواند، متهم کرد که واقعیت را کنار گذاشته‌اند و به قوانین تجریدی دل بسته‌اند. باور علمی مارکس به واقعیت، اما، ضربه‌پذیر است. مثلاً با این حکم هرمنوتیکی که هرگونه بحثی از واقعیت، و حتی از حقیقت، جز تاویلی از

آن‌ها نیست، و ما درواقع به یاری تاویل آن‌هاست و نه خود آن‌ها کـه تـاویلی دیگـر را می‌پذیریم یا رد می‌کنیم.

اصطلاح‌هـای ماتریالیسم تاریخی، و ماتریالیسم دیالکتیکی ساخته‌ی مارکس نیست و در هیچ یک از آثار او به کار نرفته است. این دو اصطلاح پـس از مـرگ مـارکس ابـداع شدند، و از آن‌ها به عنوان مهمترین دستاوردهای نظری و روش‌شناسانه‌ی کـار مـارکس ستایش شد. پس از نوشته‌های تاثیرگذار انگلس بود که در۱۸۹۳ فرانتس مرینگ کتـاب ***درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی*** را نوشت، و در سال‌های بعـد ایـن اصطـلاح در نوشـته‌های ببل، کائوتسکی، پلخانف، و دیگران رواج یافت، و تا حد یگانه روش درست در بررسی علم تاریخ و اساس نظری مارکسیسم و بنیاد کار مارکس تعریف شد. برداشت سطحی و آسان‌پسند از مبـاحث مارکس درمورد روش و به طور خاص درباره‌ی فهم ماتریالیسـتی از تاریخ که انگلس برای نخستین بار تدوین کرد، نخست در بین‌الملـل دوم، و بعـد بـه ویژه در ادبیـات لنینیستـی رایج بود.[۱۳] اشـاره‌ی خود انگلس در پیشگفتار طولانی‌اش به ***سوسیالـیسم علمی و سوسیالیسم آرمانشهـری*** (۱۸۹۲) که ایـن کتاب به بیش از ده زبـان ترجمـه شده و حتی بیش از ***مانیفست حزب کمـونیست*** و ***سرمایه*** ترجمه و خوانده شده (ب آ-۳:۳-۹۶)، نشان مـی‌دهد که گرایش اصلـی خوانندگان بـه سوی مطالب ساده و همه فهـم بوده اسـت. همان‌طور که ***مسیـحیت و سوسیالیسم*** اگوست ببـل کتـابی کـه امـروز فراموش شده و مطالب آن ساده‌گرا و سطحی است، در فاصله سال‌های ۱۸۹۶ تـا ۱۹۰۳ حدود پنـجاه هزار نسـخه فروش رسید، یعنی بارها بیش از ***مانیفست حزب کمونیست***.[۱۴] همچنین، به گفته‌ی اریک هابسباوم در اتحاد شوروی «انگلـس بـه یـک معنـا مهمـتر از مارکس شناخته می‌شد، و از طریق برداشت‌های او از آثار مارکس بود که ایـن نوشـته‌ها دانسته و تاویل می‌شدند».[۱۵] نه فقط فهـم از «سوسیالیسـم علمـی» بـه یـاری دیـالکتیک طبیعت و ***آنتـی دورینـگ*** انگـلس سنگ پایه‌ی بـرداشت رسمی کتـاب‌های آموزشـی

[۱۳] در این مورد نوشته‌های لـوچـو کولتی، مقاله‌های «مارکسیسم: علم یا انقـلاب؟» و «دربـاره‌ی تضـاد» مهم‌اند:

L. Colletti, *From Rousseau to Lenin*, trans. J. Merrington and J. White, London, 1972, pp.229-237.

M. Colletti, *Le déclin du marxism*, trans. M. Portelli, Paris, pp.81-145.

[14] E. Hobshawm ed, *The History of Marxism*, Indiana University Press, 1982, vol. 1, p 331.

[15] E. Hobshawn, *The Age of Empire*, New York, 1987, vol 1, p.332.

مارکسیسم محسوب می‌شد (آنتـی دورینـگ همچـون کتـابی مقـدس معرفـی و تـاویل مـی‌شد)، بـل حتـی مطالعـه‌ی *سرمـایه* و دیگر «نوشتـه‌های دشـوار مارکس» استوار بـه تفسیرهای انگلس بود.

در گام بعـد، نزد بسیاری از پژوهشـگران انـدیشه‌هـای مـارکس (نه فقـط در اتحـاد شوروی، بل در سایر کشورها) آنچه به عنوان ماتریالیسم تاریخی معروف شده، به دنبال انتشار متن کامل و اصلـی *ایدئولوژی آلمانی* در۱۹۳۲، توجیه نظری خود را از این کتاب به دست آورد. اما در این کتاب، این اصطلاح حتی یک بار هم به کـار نرفتـه اسـت. از سـوی دیگر، هـرگاه کسـی این کتاب را به عنـوان سرچشـمه‌ی یک آیین مطرح کند، با مسائل و دشواری‌های بـی‌پایان روبرو خواهد شد. زیرا، کتاب به صورت یادداشت‌هایی ناکامل رها شـده بود، و هنـوز نویسنـدگانش کل متن را بازخوانی انتقادی نکرده بودند. کتاب مجموعه‌ای است از مطالب نظری، اشارات انتقادی که با لحنی طنزآمیز و سخره‌گر نوشته شده‌اند، و سرشار از جزیی‌نگری‌ها و خرده‌گیری‌ها به نظریات هگلی‌های جوان و فویرباخ. بخش اعظم کتاب برای انتشار آماده نشده بـود، و خـود مـارکس سـال‌ها بعـد نوشت که او و انگلس کتاب را رها کرده و به انتقاد بیرحم دندان موش‌ها سپرده بودنـد (د ن:۲۲، ن آ:٤۲۷). البته، کتاب در کل، و آنچه به ویژه در بحث از فویربـاخ در حـدود یک صد صفحه‌ی نخست آمده، بی‌شک بسیار مهم است، اما نه به عنـوان سـنگ پایـه‌ی نظریه‌ای که قرار باشد کل یک «آیین» را مستحکم و بیان کند، بـل بـه عنـوان سـازنده و برانگیزاننده‌ی اندیشه‌ی بیشتر، که این برجسته‌ترین ویژگی یک متن خوب در فلسـفه و علوم انسانی است .

یکی از مهمترین نکته‌های نظری‌ای که در *ایدئولوژی آلمانی* آمده (و بنـا بـه تـاویلی نادرست تبدیل به یک دیدگاه جزمی شده) رهیافت تازه و ماتریالیستی‌ای است به تاریخ، که راه را برای پژوهش زندگی اجتماعی نـیز می‌گشـاید. مناسـبات تولیـدی (بـا عنـوان «شکل‌های ارتباط»)، و شکل‌های مالکانه، و تحلیل جامعه، در مرکز بحث قرار گرفته‌اند، و مفاهیمی که در نوشتـه‌های قبلی مارکس مطرح شده بودند، اینجا، در نور تازه‌ای قرار می‌گیرند. از جمله این مفاهیم، کار بیگانه شده است کـه می‌بینـیم بنـا بـه افـق دریـافت تازه‌ای مطرح مـی‌شود: «مالکیـت خصوصی همبسته است به **بیگانگی** انسان از محصول کارش» (م آ-۵:٤۸). مارکس سرانـجام، سررشته‌ی بحث را دریافته بود، و دیگر از انسان واقعی و مـوجود در جامعه یاد می‌کرد: «پیش نهاده‌هایی کـه مـا از آن‌هـا می‌آغـازیم دل

بخواهی و جزمی نیستند، بل پیش نهاده‌هایی واقعی‌اند، که تجرید از آن‌ها فقط می‌تواند در تخیل صورت پذیرد. این پیش نهاده‌ها افراد واقعی، فعالیت‌ها و شرایط مادی زندگی‌شان هستند، هم آن شرایطی که خود را در دل آن‌ها می‌یابند و هم آن‌ها که به دلیل فعالیت‌شان ایجاد می‌شوند. این پیش نهاده‌ها، درنتیجه می‌توانند از طریقی کاملاً تجربی اثبات شوند. نخستین پیش نهاده‌ی تمامی تاریخ البته وجود افراد زنده‌ی انسان است. این گونه، نخستین واقعیتی که برقرار می‌شود شکل‌یابی جسمانی این افراد و رابطه‌ی متعاقب آن‌ها با بقیه‌ی طبیعت است... انسان‌ها به دلیل آگاهی، دین، یا هرچیز دیگر که مایل باشید، می‌توانند از جانوران متمایز شوند. آن‌ها خود را به محض این که **تولید** ابزار زیست‌شان را آغاز می‌کنند، از حیوان‌ها متمایز می‌کنند، این مرحله با سامان‌یابی جسمانی‌شان مشروط می‌شود. انسان‌ها با تولید ابزار زیست‌شان، به طور غیر مستقیم زندگی مادی‌شان را تولید می‌کنند» (م آ-۳۱:۵).

چند صفحه بعد می‌خوانیم: «واقعیت این است که افراد معیّن در شرایط تولیدی معیّن، وارد به این مناسبات اجتماعی و سیاسی معیّن می‌شوند. ملاحظه‌های تجربی باید در هرمورد مجزایی به طور تجربی پیش رود، و بدون هیچ رازآمیزی و حدس و گمان، رابطه‌ی ساختار اجتماعی و سیاسی را با تولید مطرح کند. ساختار اجتماعی و دولت در نتیجه‌ی فراشد زندگی افراد معیّن تکامل می‌یابند، و درباره‌ی این افرادند اما نه آن سان که احیاناً در خیال خودشان یا کسان دیگری ظاهر می‌شوند، ***بل آن سان که به واقع هستند***، یعنی چنان که عمل می‌کنند، مواد مادی تولید می‌کنند، و ازاینجا آن سان که تحت محدوده‌های مادی معیّنی، بنا به پیش فرض‌ها و شرایطی مستقل از اراده‌ی خودشان کار می‌کنند.» (م آ-۵:۳٦-۳۵)، و: «... ما باید با اعلام نخستین پیش نهاده‌ی تمامی وجود انسانی، و درنتیجه تمامی تاریخ، کار خود را آغاز کنیم. این پیش نهاده که انسان باید در چنان وضعیتی باشد و زندگی کند که بتواند تاریخ را بسازد. اما زندگی پیش از هرچیز دیگر خوردن، نوشیدن، سکنی گزیدن، لباس پوشیدن، و اموری همانند این‌هاست. پس نخستین کنش تاریخی تولید ابزار برطرف کردن این نیازهاست، تولید خود زندگی مادی است. و به راستی که این کنشی تاریخی است، شرط بنیادین تمامی تاریخ است، که امروز نیز همچون هزاران سال قبل باید به طور هرروزه و هرساعته جهت ادامه‌ی حیات آدمی وجود داشته باشد» (م آ-٤۲:۵).

این‌سان، به تدریج مارکس مفاهیم جدیدی چون مناسبات تولید، میزان نظارت آدمی بر طبیعت را می‌آزماید، و راه را بر «تحلیلی یکسر طبقاتی» می‌گشاید. دیگر، «شکل‌های مشخص و معیّن زندگی» (م آ-۵:۳۱)، زمینه‌ی اجتماعی و مجموعه‌ی مناسبات طبقاتی‌ای که در آن‌ها شکل‌های نظارت ممکن می‌شوند، مورد بررسی اوست. درمی‌یابد که شکل‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی وابسته به تکامل نیروهای تولید و شکل‌های مناسبات اجتماعی، در جامعه‌ی انسانی و به طور خاص جامعه‌ی مدنی، است. اعلام می‌کند که آنچه انسان‌ها هستند، وابسته و همراه است با آنچه تولید می‌کنند، و با این نکته که چگونه تولید می‌کنند (م آ-۵:۳۲-۳۱). ایدئالیسم آلمانی در روایت هگلی‌های جوان نیز متکی به برتری و جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی آگاهی است، و این باور که به شکل یک ایدئولوژی ظاهر می‌شود بیان باژگونه‌ی حقیقت زندگی مادی است. مارکس، برخلاف آن‌ها، به این گفته‌ی هگل در سال ۱۸۰۷ دقت داشت: ««نخست در پی خوراک و پوشاک باش، قلمرو آسمانی خود خواهد رسید». گفته‌ای که ما آن را به این دلیل می‌شناسیم که والتر بنیامین در چهارمین نهاده‌ی فلسفه‌ی تاریخ خود به عنوان سرلوحه بازگویش کرده است.[۱۶]

۵. نخستین جوانه‌های مفهوم مناسبات تولید

مارکس مناسبات مادی انسان‌ها را «**زبان زندگی راستین**» خوانده است (م آ-۵:۳۶). به یک معنا، کار او کشف رازهای این زبان بود. اگر بخواهیم این قیاس را پیش ببریم، می‌توانیم بگوییم مفهوم «مناسبات تولید» که او پدید آورد، در فهم این زبان، همان اهمیت مفهوم دستور زبان در کشف مسائل زبان‌شناسی را دارد. منش نوآورانه‌ی این مفهوم، آنجا روشن می‌شود که ما مفاهیمی را که اقتصاد پسا کینزی در سده‌ی بیستم پایه گذاشت، با آن مقایسه کنیم. اقتصاددانان جدید فقط علاقه‌مند به پژوهش، یا بهتر بگوییم به اندازه‌گیری آنچه در «اقتصاد» می‌گذرد هستند، و مقصودشان از اقتصاد هم بخشی از زندگی اجتماعی است که به گونه‌ای تصنعی از سایر بخش‌ها جدا شده است، و ارتباط‌ها و پیوندهای ضروری آن با انسان به ندرت مورد توجه قرار می‌گیرد.[۱۷] وقتی

[16] W. Benjamin, *Illuminations,* trans. H. Zohn, Lodnon, 1973, p.256.

[17] B. Ollman, *Alienation, Marx's Coception of Man in Capitalist Society,* Cambridge University Press, 1977, p.20.

مردم مواد از نظر ارزشی برابر را با یکدیگر مبادله می‌کنند، چه نوع کنش تولیدی و بارآوری در جامعه شکل می‌گیرد؟ این پرسش ساده برای مارکس مطرح بود، اما در اقتصاد مارژینالیستی پرسیده نمی‌شود. در آن مبادله‌ی ارزشی، کدام شکل‌های سیاسی، فرهنگی، دینی و زندگی اجتماعی ضروری است، یا شکل می‌گیرد؟ مارکس به این نکته می‌اندیشید، اما این مساله‌ای است که برای «اقتصاددان» امروزی مطرح نیست. مارکس می‌پرسید «چرا کار با ارزش محصولی که پدید آورده بیان‌گری می‌شود؟» (س ر ۱:۸۰). این پرسش امروز مطرح نمی‌شود. نگرش دیالکتیکی مارکس، یعنی فهم او از تمامیت مشخص، در مفهوم مناسبات تولید مطرح شده، و این مفهوم در اقتصاد امروزی مطرح نیست. مناسبات تولید دستاورد نظری مارکس در فهم جامعه‌ی بورژوایی، و شاید مهمترین مفهومی بود که بینش دیالکتیکی او به علوم اجتماعی هدیه کرد. به خاطر این مفهوم است که ***سرمایه*** و ***گروندریسه*** را نمی‌توان متونی اقتصادی نامید، بل باید گفت که متونی درباره‌ی «پراکسیس اجتماعی» هستند.

در نخستین نوشته‌های مارکس، خاصه در آنچه درمورد قانون دزدی چوب در سیلسیا نوشته بود، دولت محلی که درواقع از دارایی‌ها و مالکیت خصوصی بر ابزار تولید دفاع می‌کرد، مدافع نظام صنفی سده‌های میانه معرفی شد. در حالیکه این دولت خود را مدافع تمامی مردم معرفی می‌کرد. مارکس جوان به تاکید نوشت که آنچه «منافع همگان» خوانده می‌شود، جز منافع مالکان نیست. به گفته‌ی ارنست مندل این نخستین برداشت مارکس از مفاهیم دولت و ایدئولوژی، و ارتباط آن‌ها به یکدیگر بود.[۱۸] همین برداشت، راهگشای نقادی جامعه‌ی مدنی شد. مارکس در آن روزها هیچ چیز درباره‌ی اقتصاد سیاسی نمی‌دانست. انگلس در نامه‌ای به فرانتس مرینگ، در ۲۸ سپتامبر ۱۸۹۲، این نکته را تصریح کرده است (م ب:٤٢٦-٤٢٣). آنچه مارکس می‌گفت ناشی از دانش اقتصادی او نبود، و بی‌شک در این مورد فلسفه نیز به او یاری نمی‌کرد. برداشت او پیش از هرچیز محصول توجه او به وضعیت اجتماعی بود. گونه‌ای بینش جامعه‌شناسانه بود، پیش از این که این رشته از دانایی انسانی به این نام خوانده شود. مارکس در همان نخستین نوشته‌های‌اش لفظ هگلی Ständ را کنار گذاشت، و واژه‌ی طبقه را به کار گرفت. او از طبقه‌ای که فاقد مالکیت است یاد کرد، و شرح داد

[18] E. Mandel, *The Formation of Economic Thought of Karl Marx*, trans. B. Pearce, London, 1077, p.12.

که ما باید بتوانیم موقعیت آن را در مناسبات اجتماعی بشناسیم. هرچند در این نخستین نوشته‌ها مفهوم «مناسبات تولید» نیامده، اما معنای آن در تمامی مباحث به شکلی ابتدایی، مطرح است. بدون این مفهوم، مارکس نمی‌توانست مناسبت میان صنعت و دنیای ثروت را با زندگی سیاسی متصور شود. از سوی دیگر، هرگاه او به مساله‌ی کنش یا پراکسیس اجتماعی دقت نمی‌کرد، توانایی آن را نمی‌یافت که تمامیت مشخصی به نام جامعه‌ی بورژوایی را مطرح کند. در این مورد اخیر، مارکس وام‌دار کتاب *فلسفه‌ی کنش* موسس هس بود که در اکتبر ۱۸۴۳ منتشر شده بود.

مارکس به یاری هس و فویرباخ نشان داد که مالکیت رابطه‌ی میان انسان در مقام سوژه را با جهان، و ابژه‌ها، باژگونه می‌کند. پیش از آنان هگل در بحث مشهورش درمورد مالکیت در *فلسفه‌ی حق* این نکته را پیش کشیده بود که مالکیت به جای این که موضوع خواست باشد، خود تبدیل به سالار و حاکم شده است. مارکس بحث را از این جلوتر برد، و نوشت که هرگاه انسان با طبقه‌اش تعریف شود، درواقع نه موضوع بل محمول خواهد بود. مارکس در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل»، حجم قابل توجه‌ای را به بحث هگل درمورد مالکیت اختصاص داد. او حدود چهل صفحه، فقط درمورد سه بند ۳۰۵ تا ۳۰۷ *فلسفه‌ی حق* (که حدود یک صفحه‌ی کتاب هگل را تشکیل می‌دهند) نوشت. در این بندها، هگل از مالکیت زمین، و حق پسر ارشد، که عناوین و اموال پدر را پس از مرگ او صاحب می‌شد، یاد کرده است. او در چارچوب حفظ مالکیت زمین از این رسم «ارشد زادگی» به نام اخلاق خانواده نیز دفاع کرده بود.[۱۹] برخی از شارحان هگل نوشته‌اند که به نظر می‌رسد شیوه‌ی بیان او بازتاب گونه‌ای حسرت درمورد از کف رفتن این مناسبات باشد. انگار او زندگی اخلاقی گذشته را برتر از زندگی مادی مدرن می‌داند. مارکس با این تاویل موافق بود. او نگاه نوستالژیک هگل را به باد انتقاد گرفت. مالکیت اشرافی، و بزرگ زمین‌داری، اخلاق را حفظ نمی‌کردند، برعکس وحدت ژرف درونی خانواده از هم گسسته می‌شد، چرا که شکاف و نابرابری اجتماعی تا درون خانواده پیشروی می‌کرد. مارکس نوشته که در این حالت عشق، که از نظر هگل مهم و در خانواده ضامن بقاء بود، منش فعال و

[۱۹] گ.و. ف. هگل، *عناصر فلسفه حق، خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست*، ترجمه‌ی م. ایرانی‌طلب، تهران، ۱۳۷۸، ص ۳۶۷.

تعیین‌کننده‌ی خود را از دست می‌داد. زندگی خانوادگی فاقد دلبستگی و فداکاری متقابل پیش می‌رفت. آنچه باقی می‌ماند، پندار زندگی در خانواده بود. هنوز هم اصل مالکیت خصوصی در بالاترین شکل تکامل خود با اصل همبستگی اعضاء خانواده در تضاد می‌نشیند. آنچه اشک و ناله‌ی معاصران را موجب شده، اخلاق در خانواده نیست، بل سالاری جادویی، و برتری آشکار، مالکیت خصوصی است.

هگل در بند ۷۱ *فلسفه‌ی حق*، به نام آزادی و خرد، مالکیت خصوصی را ستوده است.[۲۰] مالکیت از طریق پیمان اجتماعی، با امر اجتماعی، و اراده‌ی همگانی، پیوند می‌یابد. هرکس مالک دارایی خود، و به ناچار در متن اراده‌ای مشترک قرار می‌گیرد. از این رو، هگل در ادامه‌ی کتاب یادآور شده که دولت مدرن حق دارد که با وضع قوانین تازه به مالکیت سروسامان دهد. مارکس یادآوری می‌کند که در قلمرو زندگی عمومی است که مالکان خود تبدیل به «اموال مالکیت» می‌شوند. این هسته‌ی نخست ازخودبیگانگی و شیی‌وارگی است. انسان موضوع یا ابژه‌ی مالکیت، و مالکیت تبدیل به امر مطلق می‌شود، انگار سوژه‌ای است مستقل و خودمدار و مستقل. باژگونگی به شیوه‌ای که فویرباخ پیش می‌کشید، باز مطرح می‌شود. از سوی دیگر، هگل ندانسته که دولت امر مستقلی نیست. دولت به مالکیت وابسته است، و هرگز نمی‌تواند در وضعیت جدایی و رهایی از جامعه‌ی مدنی به سر ببرد.[۲۱] تفاوت آن با جامعه‌ی مدنی در قلمرو نظریه چنان روشن و بدیهی به نظر می‌آید، کارکردهای راستین‌اش اما، رها از روابط مالکانه» نیست، و نمی‌تواند باشد. اینجا، در متن «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» هسته‌ای از مفهوم مناسبات تولید، در بحث رابطه‌ی دولت با دارایی و طبقات اجتماعی، مطرح می‌شود. مارکس جوان دریافت که دولت و زندگی سیاسی، فارغ از مناسبات مالکانه کار نمی‌کنند، و نمی‌توانند خارج از قاعده‌های موجود (که برآمده از مناسبات مالکانه‌اند) به وضعیت مالکیت سروسامان دهند. دولت «در تحلیل نهایی» به سود یک طبقه، و در جهت حفظ مناسبات موجود مالکانه، فعالیت می‌کند. مفهوم مالکیت خصوصی برای فهم دولت سیاسی بنیادین است. دولت سیاسی آینه‌ی موقعیت‌های سیاسی مشخصی است که رها از مناسبات مالکانه معنا ندارند. دولت در بالاترین

[۲۰] پیشین، صص ۱۰۸-۱۰۷.

[۲۱] در فهم سرچشمه‌های این بحث نظریه‌ی سیاسی اسپینوزا و روسو کتاب زیر کاراست:
De Lacharrière, *Études sur la théorie démocratique*, Paris, 1963, Deuxième partie.

موقعیت خود بیانگر و مدافع «شکل‌های موجود تولیدی» است. هگل دولت را بخردانه شدن واقعیت مادی می‌خواند، مارکس با تکیه بر رابطه‌ی دولت و مناسبات مالکانه، نشان داد که دولت مناسبات موجود را یگانه شکل ظهور واقعی، و درنتیجه بخردانه جلوه می‌دهد.[۲۲]

مارکس با کشف اهمیت بحث از جامعه‌ی بورژوایی، به طرح «شکل‌های موجود تولیدی» در ***ایدئولوژی آلمانی*** پرداخت. او دریافت که تضادها، تعارض‌ها و مبارزه‌های درون جامعه‌ی بورژوایی، از ناهمخوانی شکل موجود مناسبات اجتماعی (و سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...) با میزان یا درجه‌ی تکامل نیروهای تولید منجر شده‌اند. آنچه اینجا اهمیت می‌یابد مفهومی نظری است که بتواند ارزش و اعتبار موقعیت کنونی مناسبات اجتماعی را از زاویه‌ی اهمیت آن‌ها در جامعه‌ی بورژوایی، یعنی در زندگی اقتصادی، روشن کند. این مفهوم را ما امروز با عنوان «مناسبات تولیدی» می‌شناسیم، اما در ***ایدئولوژی آلمانی*** هنوز با این عنوان مطرح نشده است. درمقابل معنای آن به صورت توضیحی آمده است. مارکس از «شکل‌های تولیدی و ارتباطی» یاد کرده، و نوشته: «شکل‌های ارتباط [تولیدی] ناشی از نیروهای موجود تولیدی است. همواره هم چنین بوده است. (م آ-۵:۵۰). شمای نظری این کتاب درمورد دگرگونی‌های اجتماعی چنین است: پیکار طبقاتی از تضادهای درونی میان «شکل‌های ارتباط» با میزان رشد نیروهای تولید ناشی می‌شوند. این شکل‌ها جایی مانع از رشد نیروهای تولید می‌شوند، و آن را به صورت نیروهای ویرانگر درمی‌آورند. پیکار طبقاتی در این حالت شدت می‌گیرد، و سرانجام به انقلاب‌های اجتماعی منجر می‌شود. برقراری سلطه‌ی طبقه‌ی جدیدی که بر اساس مناسبات تولیدی تازه‌ای حاکم شده است، امکان پیشرفت نیروهای تولید را فراهم می‌آورد، و دوباره در مرحله‌ای از رشد نیروهای تولید همین جریان تکرار خواهد شد: «در جریان تکامل نیروهای تولیدی مرحله‌ای می‌رسد که در آن نیروهای تولیدی و ابزار مناسبات به جایی می‌رسند که در روابط موجود صرفاً موجب شرارت‌اند، و دیگر نه نیروهای تولیدی بل نیروهای ویرانی (به صورت) ماشین و پول) هستند.» پس طبقه‌ای که تمامی بار جامعه به دوش اوست اما بهره‌ای نمی‌برد، و

[۲۲] کتاب زیر اشاره‌ای به رابطه‌ی فکری مارکس و هگل ندارد، اما در روشن کردن مواضع اصلی مارکس، در مورد رابطه‌ی مالکیت و دولت، خاصه از دیدگاه «مارکسیستی» مهم است:

C. B. Macpherson, *Democratic Theory*, Oxford University Press, 1990.

اکثریت افراد جامعه را در بردارد، انقلاب می‌کند (م آ-۵:۵۲). بنا به این طرح دیگر دگرگونی اجتماعی و فرهنگی صرفاً نتیجه‌ی اقدام آگاهانه‌ی انسان‌ها نیست، بل عنصر جدیدی به بحث وارد شده است، عنصری که در خود بنیادی تکنولوژیک نیز دارد. این عنصر رشد نیروهای تولید است، و نه خواست و اراده‌ی افراد. اراده‌گرایی، رسالت روشنگری ذهن‌ها و آگاهی‌ها، برخلاف پروژه‌ی روشنگری، دیگر بسنده نیستند.

به‌نظر مارکس،در تحرک‌ها، و دگرگونی‌های‌عملی جامعه‌ی مدرن، عامل آگاهی‌دهنده عنصری ضروری است، اما بسنده نیست. هرگاه این عنصر یگانه عامل جهت دگرگونی زندگی اجتماعی دانسته شود، خطایی نظری پیش آمده است، و جنبش به طور عملی محکوم به شکست خواهد بود. البته، امکان دارد که به دلیل رشد بسنده‌ی نیروهای تولید، موجبات دگرگونی اجتماعی پدید آید، اما به ذهن شرکت‌کنندگان در حوادث و فاعلان اجتماعی چنین بیاید که خودشان به دلیل خواست و اراده‌شان موجب دگرگونی بوده‌اند. در این حالت آن‌ها نتوانسته‌اند واقعیت را دریابند و پنداری را به جای آن نشانده و پذیرفته‌اند. این امر برای انقلابی‌ها در جریان انقلاب فرانسه پیش آمد. جان کلام اینجاست که عمل و تعامل اجتماعی به شرایط ضروری مادی وابسته‌اند. سوسیالیست‌های آرمانشهری از درک این نکته عاجز بودند. آنان همان مفهوم روشنگری را درمورد تکامل و دگرگونی می‌پذیرفتند. این برداشت در نهایت پیشرفت را به تکامل ذهن، و عمل انقلابی را به روشنگری و اصلاح آگاهیها، خلاصه می‌کرد. همدردی و همدلی آنان با توده‌های پرولتری، به دلیل مشاهده‌ی وضعیت رقت‌بار زندگی این توده‌ها بود، و نه به خاطر فهم نقش تاریخی آنان در دگرگونی اجتماعی. زحمتکشان و کارگران ابژه‌های تکامل اجتماعی بودند، و نه سوژه‌های فعال، و عوامل اصلی و قطعی آن. سوسیالیست‌های آرمانشهری نظریات رهایی‌بخش را خطاب به زحمتکشان می‌دانستند، و می‌گفتند که باید این نظریات و سوسیالیسم به پرولتاریا معرفی شود. آنان ندانسته بودند که سوسیالیسم به وسیله‌ی کارگران، توسط خود آنان، و با زبان آنان، مطرح می‌شود.

نظریات بلانکی وهواداران‌او نقطه‌ی اوج برداشت‌های استوار به جدایی از کنش توده‌ها بود. روشنفکران و انقلابی‌ها در هسته‌های متمرکزی گرد می‌آیند، به فعالیت‌های «توطئه‌آمیز» علیه طبقات بالا و حکومت می‌پردازند، و بر اثر تداوم فعالیت این گروه‌ها، زحمتکشان سرانجام آگاه می‌شوند، و دست به اقدام‌های انقلابی می‌زنند.

درواقع در نظریه‌ی لنین درباره‌ی حزب، و فعالیت گروه‌های چریکی در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم، این برداشت بلانکی‌گرایانه بسیار مقتدر بود. لنین در **_چه باید کرد؟_** حتی این نکته را پیش کشید که آگاهی سیاسی و دگرگون‌کننده‌ی اوضاع باید از بیرون طبقه‌ی کارگر، به درون آن منتقل شود. کارگران را اگر به حال خودشان رها کنیم، هرگز به آگاهی دگرگون‌کننده دست نمی‌یابند، بل تجربه‌های‌شان آنان را در بهترین حالت به آگاهی اتحادیه‌ای می‌کشاند. مارکس، اما، با هر شکل برداشت توطئه‌آمیز، هر فهم از انتقال آگاهی به درون طبقه، و از این گونه مباحث، مخالف بود. او همچون یک ماتریالیست نمی‌توانست بپذیرد که شرایطی که به طور ابژکتیو امکان دگرگونی را فراهم می‌آورند، آگاهی دگرگون‌کننده را موجب نشوند. شعار بین‌الملل نخست که مارکس پیش کشیده بود روشنگر برداشت اصلی اوست: «رهایی طبقه‌ی کارگر کار خود این طبقه است». رهیافت ماتریالیستی مارکس به تاریخ و پیش کشیدن مفهوم پیکار طبقاتی، طرح روشنی را پیش می‌کشید: کارگران خود را درگیر مبارزه‌ای ضروری می‌یابند، و این پیکار به دلیل تعارض‌های اجتماعی‌ای که خود ناشی از ناهمخوانی موقعیت کنونی رشد نیروهای تولید با مناسبات تولید است، پیش می‌رود، و کارگران را به رغم این که از حداقل سواد و آموزش ضروری اجتماعی بی‌بهره‌اند، آگاه می‌کند. در مبارزه کارگران به راز دگرگونی اجتماعی پی خواهند برد. البته می‌توان قبول کرد که عناصری از طبقات دیگر جامعه نیز با آنان همراه شوند، و به دلایلی به مسیر کارگران وارد شوند، اما در نهایت این تجربه‌ی عملی و مبارزاتی خود کارگران است که آنان را به سوی گسترش مبارزات‌شان پیش می‌راند. به بیان دیگر سوسیالیسم خودرهایی کارگران است.

٦. نیروهای تولید و مناسبات تولید

مارکس در سرآغاز پژوهش‌های اقتصادی خود، یعنی در **_دستنوشته‌های ۱۸٤٤_** مفهوم «قدرت تولیدی» یا Producktiv kraft را به کار برد که تا حدودی به آنچه بعدها نیروی تولید خواند نزدیک است. در آن دستنوشته‌ها «قدرت تولیدی» چند بار به کار رفته است: «درحالیکه تقسیم کار، قدرت تولیدی کار را بالا می‌برد، و ثروت و رفاه جامعه را افزایش می‌دهد، کارگر را تهیدست می‌کند» (د ف:٦٢، م آ-۳:۲٤۰، ۲٤، و۲۵۸، ۲۸۸). همچنین او در نوشته‌های اولیه‌اش از اصطلاح Produktionweise نیز سود جسته، که می‌توان آن را

به «شیوه‌های تولید» ترجمه کرد، و چون در متن نوشته‌های او به کاربرد آن دقت کنیم، متوجه می‌شویم که از برداشت اقتصاددانان کلاسیک از «روش‌های تولید»، یعنی بارآوری کار که البته به میزان و حد موجود تکامل تکنیکی نیز مرتبط است، فراتر می‌رود. مقصود مارکس در این نخستین موارد یادآوری از «نیروهای تولید»، ابزار تولید (وسیله‌ی ساده، ماشین و مواد خام) و نیز کار یا به بیان دقیق‌تر بعدی او «نیروی کار» بود. نیروی کار، به ماهیت اجتماعی تولید، سازمان‌دهی تکنیکی فراشد کار که نیازمند «شیوه‌ای یا شکلی از همبستگی میان تولیدکنندگان» است، وابسته می‌شود. انگلس هم در «طرح نقد اقتصاد سیاسی» (۱۸٤٤) نکته را چنین مطرح کرده است (م آ-۳:٤٣٦- ٤٣٤). سازمان‌دهی تکنیکی که از آن یاد شد، از وجه خاص رشد تکنولوژیک در فراشد تولید اجتماعی نتیجه می‌شود، اما بنا به متن *ایدئولوژی آلمانی* با شکلی از مناسبات اجتماعی هم مرتبط است (م آ-۵:٤٣). در آن متن مارکس نیروهای تولید را همچون شرط تعریف جامعه‌ی مدنی پیش کشیده است (م آ-۵:۵۰). در نقادی اقتصاد سیاسی، مفهوم نیروهای تولید مشکل خاص و مهمی نمی‌آفریند. این مفهوم در *سرمایه* و در سایر آثار اقتصادی مثل *نظریه‌های ارزش افزونه* و «نتایج فوری» و *یادداشت‌های ٦٣ ۱۸٦۱*، به کار رفته است. به هررو، از نخستین کاربرد اصطلاح «نیروهای تولید» در نوشته‌های مارکس، همواره تاکید او بر «منش اجتماعی» زمینه‌ای بوده که نیروهای تولید در آن رشد می‌یابند. یعنی نیروهای تولید در خود مساله‌ی روش‌های تولید، و سرانجام مناسبات تولید را پیش می‌کشیدند. وقتی انگلس در کتاب *موقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان* اصطلاح «انقلاب صنعتی» را ابداع کرد، درواقع نشان داد که رشد نیروهای تولید شیوه‌های تولیدی و مناسبات تولیدی تازه‌ای را موجب شده‌اند، هرچند هنوز اصطلاح آخر را به کار نبرده بود: «داستان پرولتاریای انگلستان از نیمه‌ی دوم سده‌ی گذشته، با اختراع ماشین نخ‌ریسی و ماشین بخار آغاز شد. این اختراع‌ها چنان که می‌دانیم به یک انقلاب صنعتی منجر شد که کل جامعه‌ی مدنی را دگرگون کرد»(م ا ٤:۳۰۷). در پاسخ به این پرسش که «انقلاب صنعتی پیش از هرچیز در چه زمینه‌ای در حکم انقلاب است؟» باید گفت که در زمینه‌ی مناسبات اجتماعی. یادآوری کنم که انگلس بود که برای نخستین بار اصطلاح «انقلاب صنعتی» را به کار برد، و چهار سال پس از انتشار کتاب او، جان استوارت میل، که به احتمال قوی کتاب او را نخوانده بود، در *اصول اقتصاد سیاسی* این اصطلاح را به کار برد، و رایج کرد.

پیش از این، به اشاره‌ای نوشتم که در ***ایدئولوژی آلمانی*** مفهوم «مناسبات تولید» به صورت «شکل‌های ارتباط» (Verkehrsform) به کار رفته است. از جمله معناهای verkehr در زبان آلمانی «انتقال»، «ترابری»، «ارتباط» است. مارکس نوشته: «به جای شکل پیشین رابطه که دیگر تبدیل به مانع شده، شکل تازه‌ای همپای رشد نیروهای تولید پدید می‌آید» (م آ-۵:۸٤). مارکس این مفهوم را به کار برده تا بر جنبه‌ی «مناسبات اجتماعی» تاکید کند، یعنی از یک سو، تجارت و مبادله، و از سوی دیگر روابط مالکیت و مناسبات طبقاتی را مطرح کند. آشکارا، به دلیل تقسیم کار، بارآوری کار و مبادله در «شکل‌های ارتباط» افزایش می‌یابند. به عنوان مثال پیدایش و گسترش بازار جهانی، تسهیل در ارتباطات، از نیروهای پیش‌برنده‌ی دگرگونی‌های تاریخی هستند. نکته در ***ایدئولوژی آلمانی*** تا حدود زیادی همانند نکته‌ای است که در کتاب سوم ***ثروت ملت‌های*** ادم اسمیت مطرح شده است. پس، شکل‌های ارتباط نه فقط تمامی مناسبات اجتماعی را در بر می‌گیرد،بل حتی عواملی چون سازمان‌دهی ارتباط‌ها را هم شامل می‌شود، که درواقع بخشی است از نیروهای تولید. این خطایی است که مارکس در ***سرمایه*** آن را اشتباهی بزرگ و نابخشودنی نامیده است. یعنی ابزار تولید، همچون شرط‌های ضروری تکنیکی فراشد کار را نباید با شکل خاص تاریخی، یعنی سرمایه، به اشتباه یکی گرفت (س ر-۱:٦٦).

در ***ایدئولوژی آلمانی*** تمایز دقیقی میان مناسبات مادی یعنی نیروهای تولیدی و مناسبات تولیدی یافتنی نیست. نقشی که به تقسیم کار نسبت داده شده در آن واحد هم مادی است و هم اجتماعی. در این کتاب به جز اصطلاح «شکل ارتباط» مفهوم دیگری هم به کار رفته که معنایی همانند با مفهوم مناسبات تولید دارد، و آن اصطلاح است که در بحث از منش تولید خرده کالایی و کشاورزی مطرح شده است.[۲۳] مارکس در ***فقر فلسفه*** که در اصل به زبان فرانسوی نوشته بود، اصطلاح Les rapports de production یا مناسبات تولید را به کار برد، و بعدها آن را در برگردان آلمانی کتاب Produktionsverhu lnisse نامید. این روابط در تولید اجتماعی شکل می‌گیرند، اما برای فهم‌شان نمی‌توان همچون نیروهای تولید در یک سازمان‌دهی خاص تکنیکی فراشد کار خلاصه‌شان کرد، بل تاکید باید بر منش اجتماعی آن‌ها باشد، و بیشتر «مناسبات

[23] G. Therborn, *Science, Class and Society*, London, 1970,. p.366.

اجتماعی استوار به آنتاگونیسم طبقاتی» هستند. این مناسبات باید میان تولیدکنندگان مستقیم محصولات اقتصادی و افزونه‌ی تولید اجتماعی، با استثمارکنندگان مطرح شوند. یعنی باید همچون روابط اجتماعی‌ای که میان کارگران و سرمایه‌داران پدید می‌آیند، دانسته و تحلیل شوند (م آ-۶:۱۵۹). در ***فقر فلسفه*** می‌خوانیم: «مناسبات اجتماعی در رابطه‌ی نزدیک با نیروهای تولید قرار دارند. برای به دست آمدن نیروهای تولیدی جدید، افراد وجه تولید را دگرگون می‌کنند. آن‌ها با این دگرگونی که در حقیقت به معنای دگرگونی ***شیوه‌ی زندگی‌شان*** است، در کار تغییر مناسبات تولیدی خویش هستند» (م آ-۶:۱۶۶).

مارکس مفهوم مناسبات تولید را برخلاف اصطلاح نیروهای تولید از اقتصاددانان کلاسیک وام نگرفته است. این مفهوم در نوشته‌های اسمیت، ریکاردو و دیگران یافت نمی‌شود. مارکس با تاکید بر لفظ مناسبات می‌خواست «روابط طبقاتی در تولید» را برجسته کند، و در عین حال آن را در برابر اصول جاودانه و قوانین طبیعی مورد نظر اقتصاددانان کلاسیک قرار دهد. به گفته‌ی کوهن: «مناسبات تولید یا مناسبات مالکانه افراد بر ابزار تولید یا افراد دیگر هستند، و یا مناسبات اجتماعی محسوب می‌شوند».[24] کوهن می‌افزاید که در پیشگفتار ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** مشهور به «پیشگفتار ۱۸۵۹»، مفهوم مناسبات تولید به معنای دقیق «مناسبات اجتماعی تولید» آمده است.[25] در ***فقر فلسفه***، ***کار دستمزدی و سرمایه*** و آثاری که مارکس پس از آن‌ها نوشت مفهوم مناسبات تولید ابزاری شد که او بتواند به یاری آن از نظریات اقتصاددانان کلاسیک، و نیز از نظریات کسانی که خود اقتصاددانان مبتذل می‌نامید، انتقاد کند. او می‌دید که همه‌ی کسانی که آغازگاه کارشان مسائل تجریدی و خیالی است، نه از مناسبات واقعی و موجود، بل از تعریف‌های خودساخته آغاز می‌کنند. مثال او پرودون بود که از مفاهیم «عدالت»، «هماهنگی» و غیره شروع می‌کرد، سرمایه را به سان چیزی ثابت یا به قول مارکس جامد درنظر می‌گرفت، و نمی‌توانست آن را به صورت یک مناسبت اجتماعی بشناسد: «یک ماشین ریسندگی، یک ماشین ریسندگی است، صرفاً در شرایط معیّنی تبدیل

[24] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, 1978, pp.34-35.
[25] *ibid*, pp.111-112.

به سرمایه می‌شود... سرمایه یک مناسبت اجتماعی تولید است. یک مناسبت تاریخی تولید است» (س ر-۷۱۷ پ). همان‌طور که در ***کار دستمزدی و سرمایه*** نیز می‌خوانیم: «یک سیاه پوست، یک سیاه پوست است، او فقط در مناسبات معیّنی تبدیل به یک برده می‌شود» (م آ-۹:۲۱۱).

تولید به معنای ساختن چیزها در راه‌ها و به روش‌هایی یکسر مشخص، و در چارچوب مناسبت‌هایی معیّن و خاص میان تمامی کسانی است که به طور مستقیم در کار تولید هستند یا از طریق امکان‌پذیر کردن کار جهت تولیدکننده‌ی مستقیم در فراشد آن دخالت دارند، و معمولاً تولیدکنندگان غیرمستقیم خوانده می‌شوند. آن راه‌های مشخص و مناسبات معیّن توسط این افراد تولید و بازتولید می‌شوند. مارکس در ***کار دستمزدی و سرمایه*** نوشت: «در تولید انسان‌ها وارد مناسباتی نه فقط با طبیعت می‌شوند. آنان فقط از طریق همکاری به طریقی خاص، و معاوضه‌ی متقابل فعالیت‌های‌شان تولید می‌کنند. آنان برای تولید وارد روابط معیّنی و مناسباتی با یکدیگر می‌شوند، و فقط درون این روابط اجتماعی و این مناسبات است که روابط آنان با طبیعت، و تولید نیز، شکل می‌گیرد» (م آ-۹:۲۱۱). مارکس افزود که این مناسبات بنا به خصلت نیروهای تولید، متنوع و مختلف هستند. همان‌طور که با اختراع اسلحه‌ای جدید تمامی سازمان‌یابی درونی ارتش تفاوت می‌کند. مارکس در آثار بعدی خود بارها این نظر را مورد تاکید قرار داد که تولید صرفاً در قلمرو «مناسبات اجتماعی معیّنی میان افراد انسان ممکن می‌شود» و این مناسبات در حکم پیش شرط‌های تولید هستند. در ***گروندریسه*** می‌خوانیم: «نیروهای تولیدی و مناسبات اجتماعی ـ که دو وجه متفاوت از توسعه و تحول فرد اجتماعی‌اند ـ برای سرمایه ابزارهایی بیش نیستند، ابزارهایی صرف که سرمایه بتواند به کمک آنها به تولید بر مبانی محدود خود ادامه دهد. درواقع اما، همه‌ی اینها شرط مادی برای از هم پاشاندن این اساسند» (گ ف:-۲:۲۷۲، گ ر:۷۰۶). اگر از زاویه‌ی شرایط مادی تولید به این «دو وجه» بنگریم، آن‌ها را به طور کامل مستقل و جدا از هم نخواهیم یافت. شاید به همین دلیل در ***ایدئولوژی آلمانی*** شکل‌های همکاری و همبستگی در فراشد تولید که منطقاً در قلمرو مناسبات تولید باید جای گیرند و بررسی شوند، «نیروهای تولید» خوانده شده‌اند (م آ-۵:۴۳). نمی‌توان شکل پیشرفت تولید، پس شکل پیشرفت نیروهای تولید را صرفاً از درجه‌ی معیّن تکامل تکنولوژی و یا کاربست قوانین اقتصادی معیّنی نتیجه گرفت. نمی‌توان تکامل را بدون توجه

به مناسبات اجتماعی و تولیدی شناخت. نیروهای تولید از قوانین مالکانه و سایر مناسبات اجتماعی که شکل خاص و ویژه‌ای از تولید مادی را ممکن کرده‌اند، جدا نیستند. تمامی مناسبات و کارکردهای انسانی به هر شکل و میزان که نمایان شوند، بر تولید مادی تاثیر می‌گذارند و بیش و کم تاثیری تعیین‌کننده نیز دارند.

تکامل نیروهای تولید به معنای رشد بارآوری نیروی کار است، ولی استانده‌ی فهم میزان تکامل نیروهای تولید کدام است؟ در *گروندریسه* آمده: «افزایش نیروی مولد کار چه معنایی می‌دهد جز این که برای تولید فرآورده بیشتر به کار بیواسطه کمتری نیاز است؟» (گ ف-۲:۲۲:۲، گ ر:۸۳۱). در *نظریه‌های ارزش افزونه* رشد نیروهای تولید به معنای «رشد قدرت کار ماهرانه» آمده و نه به معنای افزایش حجم نیروی کار (ن ف ۳:۴۳۴-۴۳۳). به هررو، مناسبات تولید که بنا به نوشته‌ی صریح «پیشگفتار ۱۸۵۹» مجموعه‌ی آن‌ها بنیاد و شالوده‌ی اصلی جامعه محسوب می‌شود، هم با دگرگونی نیروهای تولید دگرگون می‌شود و هم بر آن دگرگونی نیروهای تولید تاثیر دارد. در *سرمایه* رابطه‌ی مناسبات تولید با نیروهای تولید به شکل دقیق‌تری مطرح می‌شود: نیروهای تولید متفاوت‌اند از مناسبات تولید، و این هردو در وجه تولید مطرح می‌شوند. مناسبات تولیدی به عنوان بنیاد ساختار اجتماعی دانسته می‌شوند. این تدقیق معنایی است که استثمار، تعارض‌های اجتماعی و پیکار طبقاتی را در مرکز بحث مارکس قرار می‌دهد. با این مفهوم انسان‌ها با جای گرفتن در مناسبات تولیدی، در حکم سوژه‌ی فراشد تکاملی تاریخ بازشناخته می‌شوند. تاریخ، این سان از نظر مارکس دیگر شباهتی با تاریخ از دید هگل ندارد که به قول آلتوسر «فراشدی است بدون سوژه»، که مستقل از خواست و آگاهی فعالان اجتماعی، یعنی انسان‌ها پیش می‌رود. اینجا فقط یک پرسش پیش می‌آید: آیا این نیاز به سوژه که آلتوسر از آن یاد کرده، خود بیانی از نگرشی متافیزیکی نیست؟

در *سرمایه* نیروهای تولید در حد فراشد کار بررسی شده‌اند: ترکیب خاصی از کار، ابزار تولید، و مواد خام که بازتاب حد معیّنی از بارآوری هستند. فراشد کار متوجه تولید محصول افزونه است که نیازهای انسانی را برآورده می‌کند. درواقع هدف هر وجه تولید، محصول، و به یک معنای خاص ارزش افزونه، است. در سرمایه‌داری تولید و بازتولید ارزش افزونه، در شکل تولید کالایی تعمیم یافته و گسترده جلوه‌گر می‌شود

مناسبات تولید در جوامع طبقاتی مناسباتی هستند که به «شکل اقتصادی خاصی» امکان می‌دهند که پدید آید: «شکل اقتصادی خاصی که در آن کار افزونه‌ی مزد ناگرفته، از تملک تولیدکننده‌ی مستقیم خارج می‌شود، تعیین‌کننده‌ی مناسبات میان حاکم و محکوم، است. این شکل از خود فراشد تولید به طور مستقیم نتیجه می‌شود و به نوبه‌ی خود بر آن همچون یک عنصر تعیین‌کننده تاثیر می‌گذارد» (س ر-۳:۷۹۱). بدین سان، مناسبات تولیدی پیش از هرچیز روابط استثمار هستند. شیوه‌ی تخصیص یافتن ارزش افزونه، وابسته است به شکل اجتماعی خاصی که در آن تولیدکنندگان مستقیم با ابزار تولید ترکیب و همراه می‌شوند. توجه به تولید بدون توجه به توزیع ابزار تولید تجریدگرایی ناب خواهد بود. مارکس در پیشگفتار ***گروندریسه*** اهمیت مصرف را در اقتصاد یادآور شده است. به گونه‌ای که در آثار او کمیاب است، مدام به یاری مثال‌هایی ساده تلاش کرده تا نشان دهد که «بدون مصرف تولیدی وجود نخواهد داشت» (گ ف-۱:۱۵). در ***ایدئولوژی آلمانی*** آمده که توزیع ابزار تولید در دل فراشد تولید، مقدم بر مناسبات حقوقی و درواقع عنصری ***تعیین‌کننده*** است. (م آ-۶:۱۹۷). همین توزیع است که شکل‌های استثمار را به عنوان شکل ویژه‌ی هر وجه تولید تعیین می‌کند. در سرمایه‌داری تولیدکنندگان مستقیم فقط دارای نیروی کار خود هستند، اما در وجوه پیشاسرمایه‌داری، به عنوان مثال در فئودالیسم تولیدکنندگان مستقیم تا حدودی بر ابزار تولید و نیروی کار خویش نظارت داشتند، و با وجود این انحصار قدرت سیاسی، و انحصار خشونت، در دست زمینداران بزرگ یا طبقات حاکم، به آن‌ها امکان می‌داد تا نتیجه یا محصولات کار افزونه را از آن خود کنند.[۲۶] در مجلد سوم ***سرمایه*** می‌خوانیم: «همواره مناسبات تولید مستقیم حاکمان شرایط تولید با تولیدکنندگان مستقیم، (رابطه‌ای که همیشه به طور طبیعی به مرحله‌ی معیّنی در تکامل روش‌های کار و از اینجا به بارآوری اجتماعی مربوط می‌شود) روشنگر پنهان‌ترین راز و رمزها، [یعنی] اساس پنهان تمامی ساختار اجتماعی، و همراه با آن شکل سیاسی مناسبت میان حاکمیت و اتباع آن، یا به طور خلاصه، شکل مرتبط خاص دولت است (س ر-۳:۷۹۱) درواقع با در اختیار داشتن مفهوم دقیق مناسبات تولید، می‌توان گفت که رهیافت ماتریالیستی به تاریخ معنا می‌یابد.

[26] B. Hindess and P. Hirst, *Precapitalist Modes of Production*, London, 1975.

۷. سازوکار دگرگونی اجتماعی

در *مانیفست حزب کمونیست* می‌خوانیم: «مشاهده کردیم که ابزار تولید و مبادله که بر اساس آن‌ها بورژوازی خود را بنیاد نهاده بود ریشه در جامعه‌ی فئودالی داشتند. در مرحله‌ی معیّنی از تکامل این ابزار تولید و مبادله، شرایطی که بر پایه‌ی آن‌ها جامعه‌ی فئودالی تولید و مبادله می‌کرد، و سازمان فئودالی کشاورزی و صنعت مانوفاکتوری، و در یک کلام مناسبات مالکانه‌ی فئودالی دیگر با نیروهای تولیدی رشد یافته همخوان نبودند، و مانع تولید می‌شدند، و به جای این که تولید را رشد دهند، آن را متوقف می‌کردند. باید این توقف از بین می‌رفت، و از بین رفت. به جای آن‌ها رقابت آزاد و همراه با آن، نظام اجتماعی و سیاسی مناسب با رقابت آزاد که همان سلطه‌ی اقتصادی و سیاسی بورژوازی بود، برنشست. اکنون حرکتی همانند در پیش چشمان ما ادامه یافته است. جامعه‌ی مدرن بورژوایی با مناسبات تولیدی، مبادلاتی و مالکانه‌اش که این ابزار عظیم تولید و مبادله را با افسون احضار کرده، همانند شعبده‌بازی شده که دیگر نمی‌تواند بر نیروهای ارواحی که خود احضار کرده و از جهان دیگر فرا خوانده نظارتی داشته باشد. چند دهه تاریخ صنعت و بازرگانی چیزی جز تاریخ شورش نیروهای مدرن تولیدی در برابر شرایط مدرن تولید و علیه مناسبات مالکانه‌ی موجود که برای زندگی و سلطه‌ی طبقه‌ی بورژوا لازم است، نبوده است» (م آ-۶:۴۸۹). این نخستین بحث نظام‌مند مارکس از دگرگونی‌های اجتماعی، و دلیل‌های مادی و تاریخی تکامل اجتماعی است. اساس این بحث، همان دیالکتیک نیروهای تولید و مناسبات تولید است، هرچند با دقت و موشکافی‌ای مطرح نشده که در آثار بعدی مارکس، خاصه در «پیشگفتار ۱۸۵۹» پیش کشیده شده است. به هررو، با توجه به متن بالا یک نکته دانسته می‌شود، این که اساس تحرک، دگرگونی و تکامل اجتماعی تضادی در بنیاد زندگی مادی جامعه است.

هیچ جا در نوشته‌های مارکس تضاد بنیادین جامعه‌ی مدرن چنان دقیق بیان نشده است که در پیشگفتار کوتاه *درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*. آنجا بندی مشهور آمده است: «انسان‌ها در تولید اجتماعی وجود خویش به گونه‌ای ناگزیر به روابط معیّنی وارد می‌شوند که مستقل از خواست و اراده‌ی آن‌هاست، این روابط را مناسبات تولید می‌خوانیم که منطبق‌اند با مرحله‌ی معیّنی از تکامل نیروهای مادی تولیدی آن‌ها. کلیت این مناسبات تولیدی سازنده‌ی ساختار اقتصادی جامعه است، که این مبنای راستینی است که بر رویش فراساختار حقوقی و سیاسی استوار می‌شود و به این فراساختار

شکل‌های معیّنی از آگاهی اجتماعی مرتبط می‌شوند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی فراشد کلی زندگی اجتماعی، سیاسی، و اندیشگرانه را مشروط [تعیین] می‌کند. این آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آن‌ها را تعیین می‌کند، بل وجود اجتماعی آن‌هاست که آگاهی آن‌ها را تعیین می‌کند. نیروهای تولیدی مادی جامعه در مرحله‌ی خاصی از تکامل خود در تضاد می‌نشینند با مناسبات موجود تولیدی، یا می‌توان گفت که با مناسبات مالکانه که تاکنون در چارچوب آن عمل کرده بودند، متضاد می‌افتند (و این همان بیان قبلی است اما در پیکر اصطلاح‌های حقوقی). این مناسبات [کهنه‌ی تولیدی] تبدیل به موانعی برای شکل‌های تکامل نیروهای تولیدی می‌شوند. آنگاه دورانی از انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. دگرگونی در بنیاد اقتصادی زود یا دیر به تغییر و تحول تمامی فراساختار عظیم منجر می‌شود. در بررسی چنین تبدیل‌هایی همواره ضروری است که میان تغییر و تحول مادی شرایط اقتصادی تولید که می‌توانند با دقت رایج در علوم طبیعی تعیین شوند، و صورت‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، فلسفی، در یک کلام صورت‌های ایدئولوژیک که در پیکر آن‌ها انسان‌ها از این اختلاف باخبر می‌شوند و علیه آن می‌جنگند، تفاوت قائل شد. همان‌طور که ما کسی را بنا به آنچه او درباره‌ی خودش می‌اندیشد داوری نمی‌کنیم، نمی‌توانیم چنین دوره‌ی تبدیلی را هم بنا به آگاهی‌اش داوری کنیم، بل درست برعکس، این آگاهی باید از راه تضادهای زندگی مادی، یعنی از راه اختلاف‌های موجود میان نیروهای اجتماعی تولید و مناسبات تولید توضیح داده شود. هیچ نظام اجتماعی‌ای پیش از این که تمامی نیروهای تولیدی‌ای که برای آن‌ها ضروری است تکامل یافته باشند، ویران نمی‌شود، و مناسبات تولیدی برتری پیش از این که شرایط مادی برای وجود آن‌ها درون چارچوب جامعه‌ی کهنه کامل شده باشند هرگز جایگزین مناسبات کهنه نمی‌شوند. این‌سان، انسان به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر فقط آن تکالیفی را پیش روی خود می‌نهد که قادر به حل آن‌ها باشد، زیرا تعمقی دقیق‌تر همواره نشان خواهد داد که مساله خود فقط زمانی مطرح می‌شود که شرایط مادی برای حل آن پیشاپیش فراهم آمده باشد، یا دست‌کم در جریان شکل‌گیری باشد. از چشم‌اندازی گسترده شیوه‌های تولید آسیایی، کهن، فئودالی، و بورژوایی مدرن می‌توانند همچون دوره‌هایی روشنگر پیشرفت در تکامل اقتصادی جامعه تعیین شوند. شیوه‌ی تولید بورژوایی واپسین شکل دربردارنده‌ی تضادها [شکل آنتاگونیستی] در فراشد اجتماعی تولید است ـ نه به معنای آنتاگونیسمی فردی، بل آنتاگونیسمی که سرچشمه دارد در

شرایط اجتماعی وجود فردی. اما نیروهای تولیدی‌ای که درون جامعه‌ی بورژوایی تکامل یافته‌اند همچنین آفریننده‌ی شرایط مادی برای یک راه حل این آنتاگونیسم نیز هستند. درنتیجه، پیشاتاریخ جامعه‌ی انسانی با این صورت‌بندی اجتماعی به پایان خواهد رسید.» (د ن:۲۱-۲۰، ف ل: ۴۹۰-۴۸۸).

من به دو دلیل این نقل قول طولانی را اینجا آوردم: ۱) این بیان زیبای موجز، از این بیشتر کوتاه و خلاصه نمی‌شود، ۲) مهمترین متنی است که از مارکس درمورد سازوکار دگرگونی اجتماعی باقی مانده است. اکنون باید دقت کنیم: مارکس ساختار اقتصادی جامعه را صرفاً متشکل از مناسبات تولید دانسته است. نیروهای تولید از طریق مفهوم مناسبات تولید مطرح می‌شوند. برخلاف این حکم صریح مارکس، بسیاری از پیروان او به خطا، «زیربنای اقتصادی» را شامل نیروهای تولید به اضافه‌ی مناسبات تولید دانسته‌اند.[۲۷] فرا ساختار اجتماعی استوار بر بنیاد یا Grundlange است. در *هجدهم برومر لویی بناپارت* از این فرا ساختار همچون «روبنای [= فراساختار] کاملی از احساس‌ها، پندارها، شیوه‌های اندیشه، و نگرش به زندگی» یاد شده است (ه ب:۵۷-۵۶، ب آ-۱:۴۲۱). این مجموعه‌ای ایدئولوژیک است، اما در «پیشگفتار ۱۸۵۹» به جای این مجموعه، از نهادها یاد شده است. توجه به این تفاوت مهم، ضروری است: دانشگاه‌ها و دادگاه‌ها در فراساختار اجتماعی یا آنچه به روبنا معروف شده جای می‌گیرند، اما دانش و قانون که نهاد اجتماعی نیستند در آن جایی نمی‌یابند.

در «پیشگفتار ۱۸۵۹» از «شیوه‌ی تولید زندگی مادی» یاد شده است. این مفهوم در *سرمایه* به عنوان «وجه تولید» آمده که دقیق‌تر است. مارکس گاه وجه تولید را همچون وجه مادی معرفی کرده و آن را زمینه‌ای دانسته که افراد در آن با نیروهای تولید سروکار می‌یابند. او در *سرمایه* به عنوان مثال، نوشته: «با توجه به وجه تولید، مانوفاکتور در معنای مستقیم و در مراحل آغازین خود به دشواری از صنعت‌های دستی متمایز می‌شود» (س ر-۱:۳۲۲). مارکس سال‌ها پیش از آن، در نامه به پاول واسیلیویچ آننکف (۲۸دسامبر ۱۸۴۶) با اشاره به تاریخ مدرن انگلستان، و انقلاب‌های سده‌ی هفدهم، نوشته بود: «تمامی شکل‌های اقتصادی، مناسبات اجتماعی متناسب با آنها، نظام

[27] Cohen, *op. cit.*, pp 28-31

سیاسی‌ای که بیان رسمی جامعه‌ی مدنی کهن بوده، در انگلستان ویران شدند. این سان، شکل‌های اقتصادی‌ای که انسان‌ها در آن‌ها تولید، مصرف، و مبادله می‌کنند، انتقالی و تاریخی هستند. با به دست آوردن امکانات جدید تولیدی، انسان‌ها وجه تولید خود را دگرگون می‌کنند، و همراه با وجه تولید، تمامی مناسبات اقتصادی‌ای را که صرفاً مناسبات ضروری این وجه تولید محسوب می‌شوند، تغییر می‌دهند» (م ب:۳۱). مارکس در ***دستنوشته‌های ۱۸۶۳ ـ ۱۸۶۱*** وجه تولید را مترادف با ساختار اقتصادی جامعه آورده است: «تقریباً در تمامی کشورها و همه‌ی دوره‌های تاریخ، هرچقدر هم که وجه تولید واپس مانده باشد، و هرچقدر هم که ساختار اقتصادی تکامل اندکی یافته باشد، باز مشاهده می‌کنیم که پول بهره را همراه با خود می‌آورد، پولی که پول بسازد، از دیدگاه صوری سرمایه محسوب می‌شود» (د ه:۳۵). اما این یگانه برداشت نظری مارکس از این مفهوم نیست. در متونی دیگر او وجه تولید را همچون وجه اجتماعی‌ای به کار برده که برای روشن کردن محتوای اجتماعی تولید، هدف آن، شکل کار، شیوه‌ی پیشرفت کار افزونه، و شیوه‌ی استثمار مطرح است. در ***نظریه‌های ارزش افزونه*** همه جا آن را مترادف با صورت‌بندی اجتماعی ـ اقتصادی آورده است. برای نمونه نوشته: «بارآوری سرمایه در گام نخست... مربوط می‌شود به اجبار پدیدآوردن کار افزونه، یعنی کاری که فراتر از نیاز فوری می‌رود، اجباری که وجه تولید سرمایه‌داری در آن با وجوه پیشین شریک است، ولی آن را به گونه‌ای مساعدتر برای تولید، تجربه می‌کند و به نتیجه می‌رساند» (ن ا-۱:۳۹۰-۳۸۹)، یا در جای دیگری از این کتاب نوشته: «منش‌های خصلت‌نمای وجه تولید سرمایه‌داری، و درنتیجه خود سرمایه، تا جایی که بیانگر مناسبات معیّنی میان تولیدکنندگان، یا میان تولیدکنندگان با محصول‌های کار است، از سوی اقتصاددانان همواره به گونه‌ای چاره‌ناپذیر چونان خصلت‌های میان چیزها انگاشته شده‌اند» (ن ا-۳:۲۷۰). در بیشتر موارد مارکس از وجه تولید چنین معنایی به دست داده است و آن را وجه مادی ـ اجتماعی معرفی کرده است. برای نمونه در مجلد دوم ***سرمایه*** از «کل پیکره‌ی تکنیکی و اجتماعی» یاد کرده است، یا در فصلی مستقل از ***سرمایه*** که با عنوان «نتایج فوری روند تولید» مشهور شده است، در بحث از «تخصیص صوری کار به سرمایه» چند بار وجه تولید سرمایه‌داری به هردو معنای تکنیکی و اجتماعی آمده است. (س پ-۱:۱۰۲۱-۱۰۱۹،۱۰۳٤). مثال روشنگر را باز از ***نظریه‌های ارزش افزونه*** می‌آورم: «فراشد تولید سرمایه‌داری صرفاً یک فراشد تولید ناب و ساده نیست. خصلت‌های

متضاد و از نظر اجتماعی متعیّن عناصرش، فقط در خود فراشد، تبدیل به واقعیت می‌شوند، و این منش تبدیل به خصلت پیشاپیش مسلط فراشد می‌شود، و فراشد آن را به طور خاص به آن وجه تولید از نظر اجتماعی متعین، یعنی فراشد تولید سرمایه‌داری می‌بخشد» (ن ا-۳:۳۹۱:٤٩١). وجه تولید سرمایه‌داری یعنی فراشد از نظر اجتماعی متعین تولید سرمایه‌داری.

۸. دگرگونی فراساختار

بنیاد و فراساختار دو استعاره‌ی روشنگر رابطه‌ی اقتصاد (وجه تولید، مناسبات تولید) با نهادهای سیاسی و ایدئولوژیک هستند. مارکس در متن خاصی به طور شیوه‌دار و مفصل نکته را نشکافت، اما شاید بتوان مشخصه‌های زیر را به عنوان نتیجه‌ی بحث‌های او مطرح کرد: ۱) یک جامعه در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که همخوانی‌ای میان ساختارها و وجه تولید اقتصادی آن با حکومت (سیاست و قانون)، و با نهادهای اجتماعی ـ فرهنگی‌ای که نظام‌های فکری و اعتقادی رایج در جامعه را نظم می‌دهند، وجود داشته باشد. آیا فقط یک فراساختار همخوان با بنیاد اقتصادی وجود دارد؟ مارکس پرسش را مطرح نکرده است، و پیرواناش هر جا که با این پرسش روبرو شده‌اند، قاطعانه پاسخ مثبت داده‌اند. آیا با هر دگرگونی‌ای که در بنیاد پیش بیاید، دگرگونی در فراساختار قطعی است؟ پرسش برای مارکس مطرح بود، اما پاسخی قطعی به آن نداده است. به نظر می‌رسد که یکی از ریشه‌های برداشت و تاویل مکانیکی از تحول‌های فراساختار به همین نکته‌ی مهم بازمی‌گردد. ۲) گونه‌ای فراشد پس خورد (Feedback) چنان که حدود نیم سده‌ی گذشته در سیبرنتیک مطرح شده، وجود دارد که رابطه‌ی بنیاد و فراساختار را تنظیم می‌کند. این نکته را که البته متاثر از مباحث تحول نظام‌ها در جامعه‌شناسی آمریکایی است (که سرچشمه‌ی آن به آثار تالکوت پارسونز، رابرت ک. مرتون، و دیوید ایستون می‌رسد) برای نخستین بار گئورگ کلاوس نظریه‌پردازی از آلمان شرقی در ۱۹۶۰ پیش کشید. به گمان او نتایج کارکرد نظام اقتصادی از مسیر کارکردهای نهادهای فراساختار دوباره وارد نظام اقتصادی می‌شوند، و این فراشد می‌تواند سبب نوعی تحول خودکار نظام اجتماعی بشود. ۳) استقلال فراساختار که براساس گونه‌ای روال تصادفی کار می‌کند، درمجموع، و درنهایت

همخوانی‌هایی با بنیاد می‌یابد. در دهه‌ی ۱۹۲۰ برخی از نویسندگان شوروییایی کوشیده بودند تا میان بخش تکنولوژیک بنیاد (دگرگونی‌های ابزار تولید) و شیوه‌های اقتصادی پیشبرد تولید تفاوت قائل شوند. دومی از مناسبات تولید، شکل‌های توزیع، مبادله و مصرف شکل گرفته است. بحث در مورد این که آیا مناسبات تولید همان روابط حقوقی است (نظری که به عنوان مثال جان پلامناتس در کتاب ***مارکسیسم آلمانی و کمونیسم روسی*** از آن دفاع می‌کند) یا نه (نظر جرالد ا. کوهن در کتاب ***نظریه‌ی تاریخ کارل مارکس***) هنوز محل اختلاف است کوهن تاکید دارد که رابطه‌ی بنیاد و فراساختار کارکردی است.[28]

در نگاه نخست، از متن «پیشگفتار ۱۸۵۹» چنین نتیجه‌ای به دست می‌آید که «بنیاد اقتصادی»، فراساختار سیاسی و حقوقی را تعیین می‌کند: «دگرگونی در بنیاد اقتصادی زود یا دیر به تغییر و تحول تمامی فراساختار عظیم منجر می‌شود. در بررسی چنین تبدیل‌هایی همواره ضروری است که میان تغییر و تحول مادی شرایط اقتصادی تولید که می‌توانند با دقت رایج در علوم طبیعی تعیین شوند، و صورت‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، فلسفی، در یک کلام صورت‌های ایدئولوژیک که در پیکر آن‌ها انسان‌ها از این اختلاف باخبر می‌شوند و علیه آن می‌جنگند، تفاوت قائل شد» (د ن:۲۱). مارکس بارها در نوشته‌های گوناگون خود تاکید کرد که «شیوه‌ی تولید زندگی مادی تعیین‌کننده‌ی شرایط فراشد زندگی اجتماعی، سیاسی و اندیشمندانه است». تمامی مخالفان، و بخش بزرگی از موافقان مارکس گفته‌ی بالا را چنین تاویل می‌کنند که نهادهای سیاسی، حقوقی، و فرهنگی دارای زندگی‌ای مستقل از «بنیاد اقتصادی» نیستند، و تکامل ویژه‌ی خویش را ندارند. بنا به این تاویل شیوه‌ی زندگی اقتصادی جنبه‌ی تعیین‌کننده دارد، و هرچیز که به نهادهای فراساختار مرتبط شود، مشروط و تعیین شده است. پیش از دقت به چنین تاویلی شاید بهتر باشد که متن دیگری را نیز از مارکس نقل کنم که آن نیز به سهم خود امکان چنین تاویلی را می‌گشاید. در یادداشتی مشهور که در مجلد سوم ***سرمایه*** آمده، می‌خوانیم: «شکل ویژه‌ی اقتصادی‌ای که در آن کار افزونه‌ی مزد ناگرفته از اختیار تولیدکننده‌ی مستقیم خارج می‌شود، تعیین‌کننده‌ی

[28] کتاب کوهن پیش‌تر معرفی شده است، کتاب پلامناتس به شرح زیر است:
Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*, London, 1954

مناسبات میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان است، و به طور مستقیم از خود تولید سرچشمه می‌گیرد، و به سهم خود، همچون عنصری تعیین‌کننده بر آن اثر می‌گذارد. بر روی این، کل صورت‌بندی اقتصادی که از دل خود مناسبات تولیدی شکل گرفته، قرار دارد، و شکل ویژه‌ی سیاسی آن نیز به طور همزمان وجود دارد. همواره روابط مستقیم میان دارندگان شرایط تولید با تولیدکنندگان مستقیم (مناسبتی که خود همواره به طور طبیعی به مرحله‌ی معیّنی از تکامل روش‌های کار و از این رو بارآوری اجتماعی آن مربوط می‌شوند) آشکارکننده‌ی پنهان‌ترین اسرار، اساس پنهانی تمامی ساختار اجتماعی، و همراه با آن شکل رابطه‌ی میان حاکم و محکوم، یا در یک کلام شکل ویژه‌ی دولت مرتبط با آن، است. این نکته مانع از آن نمی‌شود که همین بنیاد اقتصادی معیّن (از خاستگاه شرایط اساسی، معیّن) به دلیل وضعیت‌های تجربی گوناگون طبیعی، بوم‌شناسانه، مناسبات نژادی، تاثیرهای تاریخی خارجی و غیره، شکل‌های بی‌نهایت متفاوت، و درجه‌های مختلف شکل ظهور را به خود نگیرند، شکل‌هایی که صرفاً با تحلیل وضعیت‌های موجود تجربی شناختنی هستند» (س ر-۳:۷۹۲-۷۹۱، آ پ-۲:۱٤۰۱-۱٤۰۰).

به نظر می‌رسد که بنا به این متن، بنیاد اقتصادی است که زندگی و نهادهای سیاسی، و شکل ویژه‌ی دولت را تعیین می‌کند، و اشاره‌ای به حرکت مستقل و آزادانه‌ی پدیدارهای سیاسی نمی‌شود. آیا آنچه در عبارت‌های نهایی واگویه‌ی بالا آمده، یعنی اشاره به شکل‌های متفاوت بنیاد اقتصادی، می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که تفاوت آن‌ها محصول عناصر فراساختار است؟ اگر از این «امکان متن» چشم‌پوشی کنیم، باید اعتراف کنیم که این متن راه را بر تاویل‌هایی جبرگرایانه و مکانیکی می‌گشاید. اکنون، باید دقت کنیم که این متن، و نیز «پیشگفتار ۱۸۵۹»، در کدام مرحله از تجرید و با چه هدفی نوشته شده‌اند. هردو متونی ساده و به شدت موجز و خلاصه‌گو هستند. در هر دو نظریه‌ای بسیار کلی مطرح شده است. به نظر می‌رسد که در هر دو تلاش مارکس بر این بوده تا «علت نهایی» دگرگونی‌های اجتماعی را روشن کند. آیا توجه به همین منش کلی بسنده است که بگوییم توضیحی بر تکامل مستقل عناصر فراساختار ممکن نبود؟ آشکارا پاسخ منفی است. مارکس نمی‌توانست از احتمال قوی تاویلی مکانیکی از این متون روش‌شناسانه بی‌اعتنا بگذرد. اگر با چنان تاویلی مخالف بود، کاملاً امکان داشت که نکته را در چند عبارت کوتاه، با صراحت، بیان کند. آن گاه ما

ناچار نمی‌شدیم، تا با تاکید بر چند اشاره‌ی مبهم و کنایی متن، به چنان تاویل مکانیکی‌ای از متن پاسخ دهیم، و آن را رد کنیم. یکی از آن اشاره‌ها در «پیشگفتار ۱۸۵۹» تمایزی است که مارکس میان تحلیل شکل‌های ایدئولوژیک و تحلیل شرایط اقتصادی قائل شده است. این تمایز، امکان علت‌یابی نهایی، همیشگی، و قطعی را زیر سئوال می‌برد.

با وجود این، همچنان پرسش اصلی باقی می‌ماند که چرا مارکس راه را بر چنان تاویل‌های جبرباورانه و علیت‌باورانه‌ای نبسته است؟ در متونی دیگر او به مناسبت بحث‌های‌اش به پدیدارهایی اشاره کرده که تکامل آن‌ها با تکامل کلی جامعه، و با داده‌ها و شرایط فوری زندگی اقتصادی همخوانی ندارند. شاید مشهورترین نمونه در پیشگفتار ***گروندریسه*** باشد، آنجا که از هنر بحث می‌کند: «در مورد هنر بخوبی پیداست که شکوفایی هنر در دوره‌های معیّنی به هیچ روی با تحول عمومی جامعه و نیز پایه مادی که به اصطلاح استخوان‌بندی آن است، تناسبی نداشته است. مثلا مقایسه هنر یونانی با هنر جدید و نیز شکسپیر... در مورد رابطه بین انواع هنر با توجه به اینکه انواع متفاوت هنری در داخل قلمرو هنر، توسعه‌ای اینچنین ناموزون دارند، جای هیچگونه شگفتی نیست که تکامل هنر بطور کلی با تکامل اجتماعی هماهنگ نباشد» (گ ف-۱:۳۷، گ ر:۱۱۰). مارکس بلافاصله افزوده: «دشواری تنها در فرمول‌بندی تمام این تضادهاست. اما به مجردی که ویژگی‌شان معیّن شود، همه چیز روشن خواهد شد». درست به همین دلیل در متون بنیادین روش‌شناسانه‌ی مارکس، آنجا که به روشن کردن مسیر تحول اجتماعی می‌پردازد، انتظار می‌رود که تضادها را دقیق فرمول‌بندی کند. تنها پس از انجام چنین کار دشواری است که راه بر پذیرش تاویل‌های مکانیکی بسته خواهد شد. در ***ایدئولوژی آلمانی*** مارکس تاکید کرده که باید «تاثیر متقابل» (Wechselwirkung) میان تولید مادی زندگی و «تمامی محصول‌های نظری گوناگون، و شکل‌های آگاهی» را در نظر گرفت. یعنی از تاثیر متقابل دگرگونی‌های فراساختار و دگرگونی‌های مناسبات تولید بحث کرد. این مناسبات به طور جبرگرایانه‌ای با رشد نیروهای تولید تعیین نمی‌شوند، اگر چنین می‌شدند که دیگر بحث تضاد میان آن‌ها پیش نمی‌آمد. شاید پیشنهاد گرامشی که تمامی عوامل را باید همچون عناصر یک «بلوک تاریخی» در نظر گرفت بیشتر با روحیه‌ی اصلی کار و روش مارکس نزدیک باشد. عناصر متفاوت سازنده‌ی این بلوک تاریخی دارای وزنه‌های مختلفی بنا به شرایط گوناگون زمانی و مکانی هستند، و به

وضعیت‌های خاصی که قابل تجربه‌اند مربوط می‌شوند، از جمله به شرایط سیاسی و موقعیت‌هایی که بر اثر کنش آگاهانه‌ی انسان‌ها پدید می‌آیند.[۲۹]

نکته‌ی مرکزی و هسته‌ی مرکزی بحث مارکس در مورد «جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی پدیدارهای اقتصادی» این است که نهادهای سیاسی، حقوقی، مدنی، و نهادهای مرتبط با تولید ایدئولوژی، به دلیل خودشان، یعنی قائم به ذات یا به بیان مشهور لاتین Causa sui موجود نیستند، بل منطقی قانون‌مند بر پیدایش، تکامل و از میان رفتن آن‌ها حاکم است. این حکم هم با روحیه‌ی علمی دوران، و هم با پیش نهاده‌های سخن ماتریالیستی خوانا بود. در «پیشگفتار ۱۸۵۹» مارکس بحث از جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی بنیاد را به بحث آشنای رابطه‌ی میان آگاهی و وجود مادی کشاند. می‌توان از این قیاس نتیجه‌ای مهم گرفت: همان‌طور که آگاهی در تکامل بعدی واقعیت عینی و مادی موثر است، پدیدارهای فراساختاری نیز در تکامل بعدی بنیاد تاثیر دارند. این پدیدارها و از جمله پدیدارهای سیاسی بخشی از ساختار درهم تنیده‌ی «تمامیت اجتماعی» هستند، آنچه مارکس با عنوان Gesellschaftsformation مطرح کرد، و آن را به «صورت‌بندی اجتماعی» ترجمه می‌کنیم. این که عناصری از این کل را در حد پژوهش و تحلیل از هم جدا کنیم، و برای برخی از آن‌ها نیروی تعیین‌کنندگی قائل شویم، نباید ما را از توجه به میانجی‌های فراوان درونی، و روابط پیچیده‌تری که میان آن‌ها حاکم است باز دارد. اگر این میانجی‌ها و روابط وجود نمی‌داشتند کار بسیار آسان می‌شد. کافی بود تا تکامل پدیدارهای اقتصادی را «که با دقت علوم طبیعی قابل تبیین هستند» می‌شناختیم، و درمورد مسائل فراساختار نتیجه‌گیری می‌کردیم. هنگامی که بسیاری از پیروان مارکس از منافع فوری اقتصادی نتایج ساده‌گرایانه‌ی سیاسی ارائه می‌کنند، درواقع به دام چنین سهل انگاری‌ای می‌افتند.

در فصل پنجم از دیدگاه مارکس درمورد ایدئولوژی با تفصیل بیشتری بحث می‌کنم. آنجا بهتر روشن خواهد شد که مارکس برای عناصر فراساختار ایدئولوژیک چه اهمیتی قائل بود، و وابستگی آن‌ها را به بنیاد اقتصادی چگونه ارزیابی می‌کرد. به خاطر شهرت کار پیروان مارکس که گرفتار نگرشی مکانیکی از تکامل اجتماعی شده بودند، بسیاری از ناقدان مارکس، او را نیز متهم کرده‌اند که از دوگانگی میان عناصر اقتصادی و عناصر

[۲۹] A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. V. Gerratana, Turino, 1975, vol.2, pp.1501-1502.

ایدئولوژیک آغاز کرده و برای عوامل ایدئولوژیک اهمیت درخور آن‌ها را قائل نشده، و آن‌ها را محصول فوری مناسبات مادی و اقتصادی دانسته است. این اتهام همان‌طور که پیش‌تر شرح دادم تا حدودی به دلیل وجود برخی از احکام و گزاره‌های قاطع در نوشته‌های او مطرح شده است. ماکس آدلر که یکی از مهمترین اندیشگران آیین «مارکسیسم اتریشی» است، در مقاله‌ی «ایدئولوژی و شکل ظهور» (۱۹۳۰) تلاش کرده تا به این اتهام پاسخ دهد. او نوشته که حکم به جنبه‌ی فراساختاری ایدئولوژی منش وابستگی آن را به اقتصاد برجسته کرده، و گفته‌ی انگلس که ایدئولوژی «بازتاب واقعیت است» نیز ماهیت پندارگونه‌ی ایدئولوژی را پیش می‌کشد، و امکان تاویلی جبرباورانه را فراهم می‌آورد.[۳۰] آدلر تاکید کرده که مارکس و انگلس هرگز ایدئولوژی را غیرواقعی یا دست‌کم غیرواقعی‌تر از عوامل اقتصادی ارزیابی نکرده‌اند و یادآور نظر انگلس شده که در نامه‌ای به فرانتس مرینگ (١٤ژوییه١٨٩٣) این اتهام را رد کرده که مارکسیسم منکر تاثیر ایدئولوژی بر تاریخ شده باشد. در آن متن، انگلس از کوتاهی کار مارکس و خودش یاد کرده که موفق نشدند بحث خود را به نتایج نهایی برسانند، و «به خاطر اهمیت استنتاج مفاهیم سیاسی، حقوقی (و سایر مفاهیم ایدئولوژیک و کنش‌هایی که از طریق این مفاهیم ایجاد می‌شوند) از حقیقت‌های اقتصادی بنیادی» تاکید را بر عوامل اقتصادی گذاشتند و به بحث از «شکل و شیوه‌ای که این مفاهیم و غیره در آن‌ها پرداخته می‌شوند» چندان توجهی نکردند. (م ب:٤٣٥-٤٣٣). آدلر در پی یادآوری اعتراف انگلس، می‌نویسد که ایدئولوژی بازتاب واقعیت مادی نیست، و امری منفعل و «روبنایی» هم محسوب نمی‌شود. بل شکل ظهور واقعیت مادی است و به همین دلیل با آن درهم تنیده شده است. این شکل ظهور دارای زندگی و تکامل ویژه‌ی خویش است و بررسی آن هم اهمیت فراوان دارد.

انگلس در نامه‌ای که در بالا به آن اشاره شد، از این نکته نیز یاد کرده است که در تاریخ فلسفه، حقوق یا هنر، هرگونه دگرگونی در ملاک‌های فهم و داوری مفاهیم، از صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک یا فرهنگی ریشه می‌گیرد، و به یاری نظام‌های فکری پیش می‌رود. تاکید بر ارتباط فوری این دگرگونی‌ها با جهان منافع مادی و اقتصادی نادرست و نابخردانه خواهد بود. مثال دیگری که آدلر ارائه کرد، نامه‌ی انگلس به

[30] T. B. Bottomore and P. Good eds, *Austro-Marxism*, London, 1980, p.253.

استارکن یورگ و بورگیوس، در ۲۵ ژانویه‌ی ۱۸۹٤ است. در این نامه انگلس نوشته بود: «تکامل سیاسی، حقوقی، دینی، ادبی، هنری، و غیره، استوار به تکامل اقتصادی است، اما همه‌ی این‌ها بر یکدیگر، و بر همان بنیاد اقتصادی، تاثیر می‌گذارند. می‌توان گفت که شرایط اقتصادی علت و به تنهایی کنش‌گر است و هرچیز دیگر صرفاً معلول و منفعل است. [چنین گفته‌ای نادرست است] و برعکس، مناسبات درونی بر اساس ضرورت اقتصادی استوارند که خود را فقط در نهایت نمایان می‌کند. از این رو، برخلاف آنچه کسانی اینجا و آنجا مطرح کرده‌اند، وضعیت اقتصادی یک نتیجه‌ی خودکار را موجب نمی‌شود». (م ب:٤٤٢-٤٤١). ماکس آدلر کوشید تا بحث را پیش ببرد. او بر اساس تفاوتی که مارکس میان کار جسمانی و کار فکری قائل شده بود، «زندگی مستقل کار فکری» را مطرح کرد.

مثال‌هایی که ماکس آدلر از انگلس آورده، یگانه مواردی نیستند که او درباره‌ی بدفهمی برخی از مارکسیست‌ها درمورد تاثیر عوامل بنیادین اقتصادی بر فراساختار اجتماعی هشدار داده است. انگلس در واپسین سال‌های زندگی‌اش با چنین نگرش ساده‌گرایانه‌ای روبرو شده بود و در موارد دیگری‌هم از آن انتقاد کرده بود.جدا از این که خود او تا چه حد در شکل‌گیری چنین تاویل‌هایی مسوول بود، هشدارهایش آموزنده‌اند. در نامه‌ای به ژزف بلوخ (۲۲-۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰) نوشته بود که به نظر او و مارکس تولید و بازتولید اقتصادی **فقط** در نهایت عامل تعیین‌کننده محسوب می‌شوند و اگر کسی مدعی شود که اقتصاد یگانه عامل تعیین‌کننده است حکم اصلی مارکس و او را به حکم بی‌معنا و تجریدی‌ای تبدیل کرده است: «وضعیت اقتصادی اساس است، ولی عناصر متنوع فراساختار ـ شکل‌های سیاسی پیکار طبقاتی و نتایج آن، همچون قانون اساسی‌ای که طبقه‌ی پیروزمند، پس از نبردی موفقیت‌آمیز بر قرار می‌کند، و غیره، شکل‌های حقوقی، و به طور خاص بازتاب این پیکارهای واقعی در مغزهای شرکت‌کنندگان، نظریه‌های سیاسی، حقوقی و فلسفی، باورهای دینی و تکامل بعدی آن‌ها به نظام‌هایی از جزم‌ها، همچنین، تاثیر خود را بر جریان پیکار تاریخی می‌گذارند، و در بسیاری از موارد تعیین‌کننده‌ی شکل آن نیز هستند. (م ب:۳۹۵-۳۹٤). انگلس افزوده که اگر این تاثیرهای متقابل فراساختار و بنیاد اقتصادی نبود، و همه چیز به منش تعیین‌کننده‌ی بنیاد فروکاسته می‌شد، مساله بسیار آسان حل می‌شد، حتی آسان‌تر از حل یک معادله‌ی یک مجهولی. در پنجم اوت ۱۸۹۰ یعنی کمتر از دو ماه پیش از نگارش

نامه به بلوخ، انگلس در نامه‌ی دیگری به کنراد اشمیت نوشته بود که «برداشت ماتریالیستی از تاریخ انبوهی دوستان خطرناک دارد که از آن برای پژوهش نکردن در تاریخ استفاده می‌کنند». طرح عامل تعیین‌کننده‌ی اقتصادی، فقط نمایانگر امری است نهایی، و در هر مورد ما باید به پژوهش دقیق و ریزنگارانه‌ی رویدادها و مسیر تاریخ بپردازیم. همچنین باید باورهای سیاسی، حقوق مدنی، زیبایی‌شناسانه، فلسفی، دینی و غیره را که به رویدادها مرتبط‌اند بررسی کنیم. (م ب:۳۹۳). باز در نامه‌ی دیگری به اشمیت در تاریخ ۲۷ اکتبر همان سال، انگلس شرح طولانی و خواندنی‌ای از اهمیت پژوهش پدیدارهای فراساختاری داد، و باز تکرار کرد که این پدیدارها تکامل ویژه‌ی خود را دارند (م ب:۴۰۲-۳۹۶).

۹. معنای تعیین‌کنندگی از نظر مارکس

برای اینکه از معنای ساده‌گرایانه‌ای که دگرگونی‌های اجتماعی را نتیجه‌ی دگرگونی‌های اقتصادی معرفی می‌کند، فراتر برویم، و معنای دقیق‌تر «منش تعیین‌کنندگی» را از نظر مارکس بشناسیم، باید به نوشته‌های اقتصادی او مراجعه کنیم، و به بحث او درمورد «فراشد تولید به منزله‌ی تعیین‌کننده‌ی دگرگونی‌ها در فراشد توزیع و مصرف» دقت نماییم. در پیشگفتار *گروندریسه* می‌خوانیم که تولید به معنای عام صرفاً بیانی تجریدی در اقتصاد سیاسی است. فعالیت تولیدی همواره عملی مشخص است که در مرحله‌ی معیّنی از پیشرفت اجتماعی روی می‌دهد و توسط افراد اجتماعی صورت می‌پذیرد. هرچند تمام دوره‌های گوناگون زندگی اقتصادی چون از چشم‌انداز تولیدی نگریسته شوند، دارای خصایص مشترکی هستند، اما باز بحث از تولید به معنای عام گذر از کنش مشخص تولیدی است. آنچه مهم است ویژگی‌های هر شکل تولیدی و هر فعالیت خاص تولیدی است. همان‌طور که زبان‌ها دارای خصایص مشترک هستند، اما آنچه در زبان‌شناسی مهم است، منش ویژه‌ی هر زبان است. تولید چنان که ما به عنوان تعیین‌کننده‌ی زندگی اجتماعی از آن نام می‌بریم، تولید در یک شاخه‌ی خاص نیست، بل «غالبا یک پیکره اجتماعی معیّن، یک امر اجتماعی است که در کلیت شاخه‌های تولیدی پیش می‌رود (گ ف-۱:۱۱-۱۰، گ ر: ۸۶-۸۵). تولید از مصرف جدا نیست. اقتصاددانان بورژوا می‌کوشند تا برای تولید برخلاف توزیع و مصرف قوانینی جاودانه متصور شوند. مارکس نشان می‌دهد که هر وجه تولیدی قانون‌های ویژه‌ی خود را دارد،

که باید به طور مشخص و تجربی بررسی شوند. در این بررسی رابطه‌ی تولید با توزیع و مبادله و مصرف بهتر روشن خواهد شد. تولید برای مصرف ماده و ابژه فراهم می‌آورد، و به مصرف شکل ویژه می‌بخشد، و مهمتر، نیازهای تازه هم فراهم می‌آورد، که به معنای گسترش مصرف است (گ ف-۱۷:۱، گ ر:۹۲).

وابستگی تولید و مصرف به یکدیگر جای انکار ندارد. این یک اصل ساده و بدیهی است که بدون تولید مصرفی در کار نخواهد بود، و بدون مصرف تولید انجام نخواهد گرفت. اما باید از این شکل «این همان گویی» که مارکس نمونه‌ی آرمانی بحث یک هگلی دانسته فراتر برویم. وقتی کشورگشایان زمین‌های فتح شده را تقسیم یا توزیع می‌کنند تازه شکل‌های مالکیت و تولیدی پدید می‌آیند. پس شاید بتوان گفت که در مواردی توزیع حتی مقدم بر تولید است، همان‌طور که پیش‌تر در واگویه‌ای از *ایدئولوژی آلمانی* آمد که توزیع ابزار تولید شرط ضروری است برای ادامه‌ی تولید. تولید به معنای تولید فراورده‌های مصرفی، و در سرمایه‌داری به معنای تولید کالاها، ما را به بحثی مشخص می‌کشاند و باید از حکم‌های کلی پرهیز کنیم. مارکس ریکاردو را می‌ستاید که «توجه‌اش به فهم ساختار اجتماعی ویژه‌ی تولید نوین معطوف شده بود» و از این جهت «بهترین اقتصاددان تولیدی» محسوب می‌شود. (گ ف-۲۱:۱ ، گ ر:۹۶). چون به یک ساختار اقتصادی خاص دقت کنیم، یک تمامیت را درنظر می‌گیریم، و درمی‌یابیم که قاعده‌های جاودانی تا چه حد در تشخیص درست هر تمامیت اقتصادی بی‌فایده‌اند. در نظم مورد بررسی مارکس تولید عامل مسلط دانسته می‌شود. او نوشته: «جمع بندی ما این نیست که تولید، توزیع، مبادله و مصرف، یک چیز بیش نیستند. بلکه می‌گوییم که همگی اینها اجزاء یک کلیت یا جنبه‌های متمایز یک مقوله واحد را تشکیل می‌دهند. دامنه تاثیر تولید در شکل [اجتماعی] تناقض‌آمیز آن، [یعنی در فرماسیون‌های طبقاتی] نه تنها محدود به حوزه خاص خویش نیست، بل از حوزه دیگر عناصر مجموعه تولید هم درمی‌گذرد. همه چیز به تولید برمی‌گردد و بر اساس ان دائما از سر گرفته می‌شود. پس روشن است که مبادله و مصرف نمی‌توانند عامل مسلط باشند. همین طور است توزیع به منزله‌ی توزیع فرآورده‌ها، ضمن آنکه توزیع به عنوان توزیع عوامل تولید، خود عنصری از تولید است. و به این ترتیب نوع معیّنی از تولید تعیین‌کننده انواع معیّنی از مصرف، توزیع، مبادله است، همچنان که *تعیین‌کننده مناسبات معیّن مصرفی، توزیعی، و مبادله‌ای* است. مسلم است که تولید در شکل محدود و

یکجانبه‌اش، [یعنی نه در معنای وسیع اجتماعی مورد نظر مارکس، بل در معنای محدود اقتصاددانان] خود تحت تاثیر عناصر دیگر است. مثلا اگر بازار یعنی حوزه مبادله گسترش یابد، حجم تولید زیاد می‌شود و تقسیم شاخه‌های گوناگون آن عمیق می‌گردد. یا هرگونه دگرگونی در توزیع، مثل تمرکز سرمایه، توزیع متفاوت جمعیت بین شهر و روستا و غیره، تولید را دگرگون می‌سازد. سرانجام، نیاز به مصرف هم تعیین‌کننده تولید است. تمام این عوامل متفاوت، با هم ارتباط متقابل دارند و این چیزی است که در هر کل ارگانیک می‌توان دید» (گ ف-۱:۲۵-۲٤، گ ر:۱۰۰-۹۹).

از این واگویه‌ی طولانی نتیجه می‌گیریم: ۱) اصل تعیین‌کنندگی یک عامل پیش از هرچیز نیازمند تصور یک «کل ارگانیک» است که عوامل گوناگون در داخل آن جای گیرند و با هم روابط متقابل یابند، ۲) بحث مارکس به عنوان یک دیالکتیسین نمی‌تواند از هر وجه تولیدی باشد، و او در پی کشف قانونی فراتاریخی نیست، بل یک «کل ارگانیک» به عنوان وجه تولید سرمایه‌داری را مورد نظر دارد، و کشف می‌کند که در این کل تولید همچون عامل مسلط نمایان می‌شود ۳) کشف منش تعیین‌کننده‌ی یکی از عوامل به معنای فهم عامل مسلط است، ٤) تعیین‌کنندگی یک عامل، یا یک پویه، یعنی تعیین مسیر تکاملی عوامل یا پویه‌های دیگر از راه «تعیین مناسبات خاص میان آن عوامل». اینجا مفهوم تعیین‌کنندگی در پویه‌های متفاوت یک تمامیت، یا به قول خود مارکس یک «کل ارگانیک» روشن می‌شود. می‌بینیم که مناسبت میان مبادله، توزیع و مصرف (اگر به زبان هگل هر یک را یک پویه‌ی خاص (das Moment) فرض کنیم)، بر پایه‌ی مناسبات ویژه‌ی تولیدی تعیین، و دگرگون می‌شود. هرچند تولید هم توسط آن‌ها تعیین می‌شود اما رابطه‌اش با دیگر پویه‌ها اساساً توسط خودش تعیین می‌شود. به این اعتبار تولید در این موقعیت مشخص، در تحلیل نهایی تعیین‌کننده‌ی شکل‌های پیشرفت مبادله، توزیع و مصرف خواهد بود. بنیاد یا مناسبات تولید، تعیین‌کننده‌ی مناسبات میان نهادهای فراساختار است، یعنی رابطه‌ی درونی و شکل پیشرفت آن‌ها را تعیین می‌کند.

معرفی اندیشه‌ی مارکس همچون نظریه‌ای علّیت‌باور و جبرباور که بنا به آن همه چیز بر اساس منش تعیین‌کننده‌ی بنیاد اقتصادی شکل گرفته، نظریه‌ای که در نهایت استقلال پیشرفت نهادها و کنش‌ها و نظریه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، و در یک کلام استقلال اندیشه را منکر می‌شود، و همه چیز را بازتاب صریح و سرراست

عناصر اقتصادی می‌شناساند، و هر بحث را به کشف «علل مادی» آن کاهش می‌دهد، صرفاً بر پایه‌ی بدخواهی ناقدان یا کمبود وجدان علمی مخالفان اندیشه‌ی مارکس، یا نادانی هواداران او شکل نگرفته است. تاویل هوادارانش از اندیشه‌ی او، خود بر اثر عوامل گوناگونی شکل گرفت. از جمله این عوامل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: فضای علم‌باورانه‌ی سده‌ی نوزدهمی و تسلط روش پوزیتیویستی در فلسفه‌ی علم، عدم انتشار یا عدم آشنایی با برخی از مهمترین نوشته‌های مارکس در زمینه‌ی روش‌شناسی چون همین پیشگفتار ***گروندریسه***، منش ناتمام کار فکری مارکس، که سرانجام نتوانسته بود به شیوه‌ای مفصل و دقیق مبانی روش‌شناسانه‌ی کار خود را روشن و معرفی کند، و سرانجام، و نه کم اهمیت‌تر از بقیه، برخی قاعده‌های بیان در نوشته‌های مارکس که چنان برداشتی را ممکن می‌کنند. تولید همچون عامل مسلط در وجه تولید سرمایه‌داری کجا و قائل شدن به حکم فراتاریخی تعیین‌کننده بودن بنیاد اقتصادی، و تاثیرپذیری جبری، محتوم، و همیشگی فراساختار از بنیاد کجا؟ عامل مسلط مفهوم نظری مهمی است که مارکس در ***سرمایه*** دیگر به آن نپرداخت، و از آنجا که ***گروندریسه*** تا دهه‌ی ۱۹۳۰ منتشر نشد، دست‌کم دو نسل از مارکسیست‌ها از توجه به بحث خاص و دقیق مارکس در این مورد بی‌بهره ماندند، مگر برخی از هوشمندترین آن‌ها که از راه دقت نقادانه به متون منتشرشده‌ی مارکس، تا حدودی به روش دیالکتیکی او پی برده بودند، و یکی از آنان گئورگ لوکاچ نویسنده‌ی ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** بود. اندیشگر دیگر، مبارز ایتالیایی آنتونیو لابریولا بود که در ***سوسیالیسم و فلسفه*** (۱۸۹۷) به «روش علم باورانه‌ی برخی از مارکسیست‌ها» ایراد گرفت که «نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی را از تعیّن‌های فلسفی آن بی‌بهره کرده‌اند و آن را تا حدّ یک نظریه‌ی ساده‌گرایانه تنزل داده‌اند، که دگرگونی در شرایط تاریخی را از دگرگونی در شرایط اقتصادی استنتاج می‌کند».[۳۱]

ریشخندی تلخ است که نوشته‌های متفکری که در جریان چند دهه کار فکری و گفتگوی نظری و فلسفی‌اش با پیشینیان و معصران خود، با اقتصاددانان کلاسیک مخالفت کرده بود که نمی‌توان قوانینی جاودانه و قطعی و نهایی برای زندگی اقتصادی و اجتماعی یافت، در معرض تاویل‌هایی جبرگرایانه و برداشت‌هایی مکانیکی و تقدیرگرا

[31] A. Labriola, *Scritti Filosofici e Politici*, Torini, 1980, Vol.2, p.715.

قرار گیرند. چندین نسل از سوسیالیست‌ها و بـه ویـژه کمونیسـت‌های آموزش‌یافتـه در مکتب‌های کمونیسم شوروییایی، تاویلی مکانیکی از روش و نظریه‌های مارکس را فراراه خود داشتند. آنان بـه «تمایز میان روبنـا و زیربنا»، «تعیین‌کننده بودن زیربنا»، تکامل فکر درنتیـجه‌ی تکـامل عناصـر اقتصـادی، امـکان پیـش‌گویـی دقیق بر اثر دقت در تکامل اقتصادی جامعـه، و... باور داشتند. «درسنـامه‌های مارکسیستی» به آن‌ها آموزش می‌دادند که دیالکتیک چند قانون دارد، و آنـچه در زندگی اجتماعـی می‌گذرد با همان قـدرت و دقت روش‌های تجربی در علوم طبیعی و فیزیکی قابل تبیین است. این سان، دیدگاه‌های فلسفی و نظری اندیشمندی که علیه جزم‌گرایی و باور بـه قوانیـن آهنیـن و فراتـاریخی می‌نوشت و خود را یک ناقد اجتماعی معرفـی می‌کـرد، بـه عنـوان یـک آییـن، کـه در مجموعـه‌ای از جزم‌ها، و قوانـین محکم، طبیـعی و جاودانـه قابل بیان و آموزش است، ارائه شد.

۱۰. تاریخ

مارکس در *ایدئولـوژی آلمانـی*، ضمن انتقـاد به فویرباخ نوشته بود که انسان فقـط یـک هستـی طبیعـی نیست، بل یک هستی طبیعی انسـانی اسـت، یعنـی موجـودی تـاریخی است. انسـان بر اساس داده‌های تاریخی‌ای که در اختیارش قرار می‌گیرند، سنت‌ها، زبان و اداب، و دستـاوردهـای مادی موجود که فراهم آمده‌ی تاریخ تولید هستند، می‌سازد و می‌اندیشد. او به عنوان موجـودی تـاریخی بـه مجموعـه‌ای از سـاخته‌ها و دانسـته‌های پیشینی دسترسی دارد، و بـدون آن‌ها نمـی‌تواند کار خود را به پیش ببرد. برخلاف دیگر جانوران، ناگزیر نیست که همواره از صفر آغاز کند، و درست به این دلیل که هستنده‌ای تاریـخی است، طرح‌اندازی می‌کند، و با دگرگون کردن محیط طبیعی و جهان، خــودش را هم دگرگون می‌کند. تاریخ ماهیت طبیعی انسان است.[۳۲] انسان زمان‌مند است. مارکس میان تاریخ به عنوان تاریخ پیشرفت تکنیکی، و تاریخ همچون بیـان ارتباط‌هـای انسـانی تفاوت قائل نمی‌شد. می‌گفت که هرگاه از پیـش نهاده‌هـای راستین، یعنـی از آدم‌هـای واقعی، آغاز کنیم، نخواهیـم توانست که تفاوتی میان تاریخ تکنولوژی و تاریخ مناسبات اجتماعی قائل شویم. تولیـد فعالانه و عملـی آدمی بـه زنـدگی او شکل می‌دهد و خود

[32] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. R. Queneau, Paris, 1979, pp.92-93.

ناشی از شکل پیشین زندگی است. آگاهی نیز به این معنا تاریخی است، درست به همان شکلی که زبان هم به ارتباط‌های انسانی گذشته وابسته است. از این رو زبان در *ایدئولوژی آلمانی* همان قدر قدیمی دانسته شده است که آگاهی (م آ-۵:۴۴). زبان آگاهی عملی است چنان که برای انسانی دیگر وجود دارد، و برای من نیز مطرح می‌شود. زبان همچون آگاهی فقط از نیاز و ضرورت رابطه‌ی بیناانسانی برمی‌خیزد.

هگل که او نیز انسان را هستنده‌ی تاریخی و زمان‌مند می‌دید، به این همه نزدیک شده بود، اما نتوانسته بود گره اصلی را کشف کند.[۳۳] او کنش‌های انسانی را به عنوان کنش‌های خودآگاهی مطرح می‌کرد. از نظر او، این کنش‌ها در قلمرو امکاناتی که خودآگاهی می‌گشاید، مطرح‌اند و بس. من با برداشت‌هایم از خویشتن، یعنی با توجه به این که چه ارزیابی‌ای از خود و کارهای خود دارم، و با فرض این‌که چه کسی هستم، و با اهداف، الهام‌ها، و طرح‌ها، کار خود را آغاز می‌کنم. همپای تحقق نقشه‌ها و طرح‌اندازی از خویشتن، دانشی تازه از خود می‌یابم. می‌توانم مسیر کار و نقشه‌هایم را عوض کنم. هگل در *درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ* نوشت: «روح دانایی است، ولی دانایی به معنی آگاهی از امری عقلی. وانگهی روح تا جایی آگاه است که از خود آگاه باشد، این بدان معنی است که من هرچیزی را تا آن اندازه می‌شناسم که خودم و نیز تعیّن خودم را از راه آن بشناسم ـ زیرا من هرچه باشم موضوع آگاهی خود هستم و چیزی نامعیّن هم نیستم، بلکه فقط آن چیزی هستم که خود می‌دانم که هستم... روح از خود و ذات و ماهیت خود تصوری‌معیّن دارد».[۳۴] هگل سرانجام نتیجه گرفت که «تاریخ جهانی، گزارش‌های روح برای دانستن این است که در نفس خود چیست».[۳۵] به گمان هگل، دانش و کنش هدف‌مند در انسان، در حکم درآمدی است به فعالیت جمعی او (در جوامع، ملت‌ها، فرهنگ‌ها و حتی نژاد انسان به طور کلی). همواره دگرگونی‌هایی ناشی از برداشت‌های شخصی در قاعده‌های دوران یا روح دوران (Zeitgeist) پدید می‌آید. اما فعالیت جمعی آنجا به دگرگونی منجر می‌شود که افراد چنان با هم رابطه یابند که بتوانند آگاهی مشترکی به دست آورند، آگاهی‌ای از فرهنگ، و سنت مشترک. فعالیت

[۳۳] در مورد دیدگاه تاریخی مارکس و هگل شرحی بسیار ساده، اما مفید، در کتاب زیر آمده است:
Stanford, *A Companion to the Study of History*, Oxford, 1994, pp.262-275.

[۳۴] گ. و. ف. هگل، *عقل در تاریخ*، ترجمه‌ی ح. عنایت، تهران، ۲۵۶۳ [۱۳۵۶]، ص ۶۱.

[۳۵] پیشین، ص ۶۹.

روح جمعی آگاهانه است. محدود به موقعیت‌ها، دوران، و وابسته به خواست دگرگونی افراد است. تاریخ جهان از نظر هگل تاریخ دولت‌های ملی است. هر دوره‌ی تاریخی خودآگاهی جمعی‌ای مشخص می‌شود، و هر خودآگاهی جمعی‌ای شکل ملی می‌یابد. بنا به اصل ملیت که در قانون شکل می‌گیرد ملت تاریخی ساخته می‌شود. در بحث از تاریخ جهانی در *فلسفه‌ی حق*، هگل بارها مفهوم ملت را پیش کشید (به ویژه در بندهای ۳۴۶ تا ۳۵۲). به نظر هگل ملت در جریان زندگی خود به دولت تبدیل می‌شود،[۳۶] و می‌تواند در مرحله‌ای نیز بمیرد.[۳۷]

فویرباخ نقادی از هگل‌گرایی را با انتقاد از یزدان‌شناسی آغاز کرد. مساله‌ی او فهم مردمان از زندگی، جهان، خدا و غیره بود، نه خود آن زندگی و سازوکاری اجتماعی که در عمل، سازنده‌ی مفاهیمی چون جهان، خدا و بقیه‌ی مفاهیم می‌شود. مارکس کوشید تا در گام نخست، به جای انتقاد از یزدان‌شناسی انتقاد از سیاست را قرار دهد (ن آ:۲۴۵-۲۴۴). این نقادی از سیاست در سایه‌ی فهم متعارف از انسان همچون سوژه بود. او نخست متوجه وضعیت افرادی شد که در جامعه‌ی مدرن، به بردگی کشیده شده، و نفی و تحقیر شده بودند. سپس، دریافت که باید شرایطی که این وضعیت را می‌آفریند، بررسی کند. گسست مارکس از هگل و فویرباخ به معنای فهم تازه‌ای از محتوای تاریخ بود. او می‌دید که تاریخ تمامی جوامعی که تاکنون وجود داشته‌اند، تاریخ پیکار طبقات است. (این عبارت سرآغاز *مانیفست* و یکی از مشهورترین گفته‌های مارکس است). پس، ما ناگزیر باید به وضعیت طبقات و شکل‌گیری آنان در جریان پیکار توجه کنیم. این همه در دوران ما، در چارچوب جامعه‌ی مدنی، روی می‌دهد. کالبدشکافی این جامعه به عهده‌ی اقتصاد سیاسی است که چون تاکنون به خوبی از عهده‌ی این کار برنیامده، باید مورد انتقاد قرار گیرد. انسان‌ها نیازمند مواد مادی‌اند، و همواره و همچنان محتاج غذا و پوشاک و سرپناه باقی مانده‌اند. برای رفع این نیازها تولید اجتماعی را آغاز می‌کنند. از ابزاری چون نیروی جسمانی خود، زمین، ابزار کار و مواد خام بهره می‌گیرند. مارکس با طرح ابزار تولید بحث را پیش برد. این تولید مواد مورد نیاز و ضروری درون جامعه‌ای سامان می‌یابد. در هر جامعه مساله‌ی مهم این است

[۳۶] هگل، *عناصر فلسفه حق*، صص ۴۰۰-۳۹۹.
[۳۷] هگل، *عقل در تاریخ*، صص ۷۷-۷۶.

که چه کسانی دارنده‌ی یا نظارت‌گر ابزار مادی هستند؟ زمین از آن کیست؟ ابزار تولید متعلق به چه کسانی، و کارخانه‌ها از آن چه کسانی هستند؟ مواد خام از آن کیست؟ رییس قبیله، یا کاستی خاص، یا طبقه‌ای، یا همه‌ی افراد؟ پس مساله‌ی مالکیت مهم است و در مرکز بحث قرار می‌گیرد. از سوی دیگر مواد دگرگون می‌شوند، همپای شکل‌های پیشرفته یا واپس مانده‌ی تولید، و بنا به امکانی که روش‌های تولید فراهم می‌آورند، مدام زمین‌های تازه، مواد جدید، فنون تازه وارد قلمرو تولید می‌شوند. هرچه این بنیاد اقتصادی پیچیده‌تر شود، مهارت‌ها، تخصص‌ها دقیق‌تر و ظریف‌تر می‌شوند، و کار ماهرانه‌ی بیشتری مورد نیاز خواهد بود، و علوم تازه‌تر و فنون جدیدتر پدید می‌آیند. اما همچنان باید پرسید که چه کسی این همه را در اختیار دارد؟ چه کسی بر این همه نظارت می‌کند؟ مناسبات تولیدی‌ای که امکان این همه را فراهم می‌آورند، در پیکر کدام روابط مالکانه شکل می‌گیرند؟ گروه‌ها و طبقات مردم به این بنیاد اقتصادی چگونه مرتبط می‌شوند؟

یکی از نخستین نمونه‌های بحث مارکس از تاریخ، بنا به رهیافت ماتریالیستی او، در ***ایدئولوژی آلمانی*** یافتنی است: «تاریخ هیچ نیست مگر توالی نسل‌های متفاوت که هریک مواد، ذخیره‌های سرمایه‌ای، نیروهای تولیدی را که از نسل‌های پیشین به آن‌ها رسیده است به کار می‌گیرند، و این سان از یکسو فعالیت سنتی را در شرایطی سراپا متفاوت ادامه می‌دهند، و از سوی دیگر، موقعیت‌های کهن را با فعالیتی به طور کامل متفاوت دگرگون می‌کنند.» (م آ-۵:۵۰). این تاکید بر مواد و نیروهای تولید، با یادآوری اهمیت مناسبات تولید و روابط حقوقی و مالکانه در ***فقر فلسفه*** کامل شد. سپس، ***مانیفست*** شرحی همه فهم و ساده از این برداشت تازه از تاریخ را ارائه کرد. تاکید نویسندگانش بر «پیکار طبقاتی» بوده است. در ۱۸۷۹ انگلس نوشت: «ما [یعنی خودش و مارکس] حدود چهل سال است که تاکید کرده‌ایم که پیکار طبقاتی رانه‌ی فوری تاریخ است و به طور خاص پیکار میان بورژوازی و پرولتاریا اهرم اصلی انقلاب اجتماعی مدرن است» (م آ-۲٤:۲٦۹). تاکید مارکس بر پیکار طبقاتی با توجه به این نکته که در ***مانیفست*** اعلام کرده که این پیکار اساساً سیاسی است، و شکل‌های بسیار متنوعی هم دارد، سبب می‌شود که ما در تایید منش مسلط گرایش به جبرباوری و علیّت‌باوری در اندیشه‌ی او تردید کنیم. اشاراتی که خبر از وجود چنان گرایشی بدهد، چنان که پیش‌تر هم نوشتم، در آثار او یافتنی هستند، به عنوان مثال، اشاره‌ی ***سرمایه*** به این که وجه تولید

سرمایه‌داری «همچون فراشد طبیعی، مورد سالبه‌ی خود را می‌آفرینند» (س پ-۱:۹۲۹)، یا اشاره‌ی صریح *مانیفست* که سقوط بورژوازی و پیروزی پرولتاریا یکسان اجتناب‌ناپذیرند. ولی باز تاکید می‌کنم که آنچه مارکس را از بلای جبرگرایانه و علیت‌باورانه نجات می‌داد، همان مفهوم پیکار طبقاتی بود.

مارکس با تجربه‌ی انقلاب ۱۸٤۸ دریافت که تاریخ با آنچه ما «اجتناب‌ناپذیر» می‌خوانیم چندان سر سازگاری ندارد. پژوهش‌های اقتصادی مارکس موجب پیدایش این تردید در او می‌شدند که نگرش عینی‌گرایانه به سقوط قطعی و تاریخی سرمایه‌داری کارا نیست، زیرا این سقوط درگیر آگاهی پرولتاریاست. انقلاب سوسیالیستی نخستین انقلابی است که در آن آگاهی طبقاتی شرط ضروری است. بهترین بیان را می‌توان در نخستین صفحات *هجدهم برومر* یافت، جایی که موازنه‌ای میان نیروهای بیرون از اراده‌ی انسان با اراده و آگاهی او مطرح شده است: «آدمیان هستند که تاریخ خود را می‌سازند ولی نه آن گونه که دلشان می‌خواهد، یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند، بلکه در شرایط داده شده‌ای که میراث گذشته است، و خود آنان به طور مستقیم با آن درگیرند. بار سنت همه نسل‌های گذشته با تمامی وزن خود بر مغز زندگان سنگینی می‌کند» (ه ب: ۱۱)

تاریخ را ما به دومعنا مطرح می‌کنیم. یکی رویدادهای گذشته، و دیگر شرح و روایت آن رویدادها. برای مثال، به توپ بسته شدن مجلس مشروطه به فرمان محمدعلی شاه را رویدادی تاریخی می‌خوانیم. روایت آن را در سرآغاز بخش سوم *تاریخ مشروطه* نوشته‌ی شادروان کسروی نیز تاریخ می‌خوانیم. مارکس می‌کوشید تا همچون هگل از تاریخ به دو معنای رویداد و روایت فراتر رفته، و به فلسفه‌ی تاریخ بپردازد. او می‌کوشید تا دریابد که منطق رویدادها چیست، و کدام انگیزه‌ها موجب رویدادها شده، و کدام رانه‌ها آن‌ها را به پیش رانده است. برای انجام چنین کاری او باید: ۱) بیرون از رویدادها می‌ایستاد و از منظری گسترده‌تر به آن‌ها می‌نگریست ۲) محدود به هیچ یک از روایت‌های تاریخی نمی‌شد، و در این مورد نیز از چشم‌اندازی وسیع‌تر به رویدادها، و علت روایت‌گری‌ها می‌نگریست. به همین دلیل، او نگاهی نقادانه به تاریخ‌نگاری می‌انداخت، و مهمتر، وسوسه‌ی آن را داشت که «علت اصلی» را کشف کند. فلسفه‌ی تاریخ چنین هدفی را پیش روی فیلسوف قرار می‌دهد، و او دشوار می‌تواند شانه از زیر بار آن خالی کند. هگل ایده‌ها را علت می‌دید، و بحث را به قلمرو اندیشه‌ها می‌کشاند.

مارکس به این نتیجه رسیده بود که شرایط مادی زندگی، علت و رانه‌ی اصلی دگرگونی‌های تاریخی هستند. رهیافت ماتریالیستی به تاریخ، چون در تمامیتی به نام فلسفه‌ی تاریخ جای گیرد، وظایفی را به دوش فیلسوف قرار می‌دهد که او را به سوی تحلیل علت اصلی، نیروی تعیین‌کننده، مسیر کلی تاریخ، و مفاهیمی از این دست می‌کشاند. مارکس در بند منطق سخن فلسفه‌ی تاریخ گرفتار آمد. او نتوانست همچون نیچه از بیرون به آن نگاهی انتقادی بیاندازد، و خود را زندانی آن نکند. این ناتوانی او، به خوبی نشان می‌دهد او چگونه با نگرشی مطلق‌گرایانه، و به گفته‌ی خودش علمی، به تاریخ و جامعه‌ی انسانی توجه می‌کرد.

مارکس نگاهی شناخت‌شناسانه به تاریخ داشت. مسائل مهم او چنین بودند: ما چگونه می‌توانیم درباره‌ی گذشته چیزی بدانیم؟ معنای توضیح و تبیین رویدادهای گذشته چیست؟ چگونه به دانش عینی از گذشته دست یابیم؟ درواقع پرسش‌های اصلی‌ای که برای او مطرح بودند، همان‌ها بودند که پیش روی دیگر تاریخ نگاران سده‌ی نوزدهم وجود داشتند. مارکس هم یکی از روایت‌ها را برجسته می‌کرد، و به یاری اسناد در صدد اثبات درستی آن برمی‌آمد. امروز، به ویژه پس از انتشار کتاب هایدن وایت *زبرتاریخ* (۱۹۷۳) مسائل تاریخی مطرح برای ما دیگر شناخت‌شناسانه نیستند.[۳۸] مسائل ما زبان‌شناسانه شده‌اند. شکل سخنی که به وسیله‌ی آن تاریخ‌نگاران گذشته را توصیف کرده‌اند، چیست؟ چگونه روایت کرده‌اند؟ آنان تا چه حد تابع قانون‌ها و شیوه‌های روایت‌گری بوده‌اند؟ عامل مسلط زبان تا چه حد بر روایت آنان تاثیر داشته، و به ویژه، مجازهای بیان و استعاره‌ها چگونه مسیر تازه‌ای برای دریافت روایت‌های تاریخی گشوده‌اند؟ با این چرخش زبان‌شناسانه، موضوع اصلی بیانگری و روایت شده و قانون و توضیح کنار رفته است. از این رو، می‌توان گفت که دیدگاه مارکس دیگر رسم روز نیست.

[38] H. White, *Metahistory*, Baltimor, 1973.

فصل پنجم: سه مفهوم در نظریه‌ی انتقادی

«مانع سرمایه این است که کلیت توسعه به نحوی تناقضدار پیش می‌رود و رشد نیروهای مولد، ثروت عام، و دانش به نحوی جلوه می‌کند که فرد کارگر با خود بیگانه می‌شود، و با شرایطی سروکار پیدا می‌کند که با او و کار او ایجاد شده‌اند، اما گویی از آن او نیستند، بلکه نشانه‌ی ثروت غیر و فقر او هستند. این شکل تناقض‌آمیز، اما، خود شکلی گذراست که شرایط واقعی لازم برای درگذشتن از خویش را ایجاد می‌کند».

مارکس (گ ف-۲:۶۶)

در فصل‌های گذشته، مبانی شکل‌گیری نظریه‌ی اجتماعی و انتقادی مارکس را توضیح دادم. در این فصل سه مفهوم، یا سه معضل نظری، را به عنوان موارد ضروری جهت فهم دیدگاه سیاسی و اجتماعی او شرح می‌دهم. هرکس که با آثار مارکس سروکار پیدا کرده باشد، با اهمیت دو مفهوم نخست یعنی «ازخودبیگانگی» و «ایدئولوژی» آشناست. مفهوم سوم، کمتر مورد توجه و بحث انتقادی قرار گرفته، اما به سهم خود اهمیت زیادی دارد. این مفهوم با دو واژه‌ی «زوال» و «بحران» مشخص می‌شود، که به طور معمول پشت نظریه‌ی مشهوری که مارکس درمورد بحران‌های اقتصادی مطرح کرده بود، پنهان می‌ماند. مارکس بارها کار نظری خود را تحلیل جامعه‌ی سرمایه‌داری دوران خود خوانده بود. این نکته روشنگر دامنه‌ی کار او، و گستره و محدوده‌ی آن، و معضل‌های نظری آن است. اما نکته‌ای که یک پژوهشگر آثار مارکس نباید از یاد ببرد، این است: مارکس می‌پنداشت که با نظام اجتماعی‌ای که در حال زوال است سروکار دارد. او از نظام و جامعه‌ای درگیر بحران، در آستانه‌ی فروپاشی، حرف می‌زد.

۱. از خودبیگانگی

لفظ Alienation که آن را به بیگانگی ترجمه می‌کنیم، به ریشه‌ی ایتالیاییAlienatio می‌رسد که معنایی حقوقی داشت: آنچه از آن فرد نیست، و بـه او هدیـه می‌شـود. ایـن واژه در سده‌ی سیزدهم در زبان فرانسوی به معنای تصرف مال یـا زمین شخص دیگری بود. در سده‌ی هجدهم از alienation mentale یاد می‌شد، و مقصود حالت «بیماری روانی»ای بـود که بیمار نتواند خود را بشناسد. در مواردی هم این واژه به معنـای «از دسـت دادن» بـه کار می‌رفت. در آثار روسو بیشتر به این معنای اخیر آمده است. در سده‌ی نوزدهم بـود که به معنای «بیگانگی» به‌کار رفت. کاربردی که با لفظ آلمانی Entfremdung هم‌معناست، و هگل و مارکس آن را به کار بـرده‌اند. هگل دو اصطـلاح متفاوت را مطرح می‌کرد که هر یک معنایی خاص از بیگانگی را بیان می‌کنند: یکی Entässerungیابیرونی و خـارجی شـدن، و دیـگری Entfremdung که همـان Alienation است بـه معنای بیگانگی. هگل در بند ۷۳ *فلسفه‌ی حق* واژه‌ی Entässern را چنین به کار برد: «نه تنها بـرای من امکان دارد که یـک قلـم از دارایـی خـود را همـچون چیـزی بـرونـی از خود دور سـازم، بلکه به حکم «مفهـوم»، نـاچار هستـم آن را همـچـون دارایـی از خــود دور کنــم، تـا اراده‌ی من، همچون مـوجود، بتـواند نـسبت بـه مـن عیـنی شود.»[1] در گسترش افـق مــعنایی واژه، مـی‌توان قاعده‌بـندی مهـم هگل را بازیـافت: هرگاه مــن از خـود جـدا یــا دور شوم، و به صورت دیگری، یـا امری عینی در برابر خویشتن قرار گیرم، از خودم بیگانـه شده‌ام. مارکس این معنا را با هـردو لفظ مورد نـظر هگل، و بیشتر با لفــظEntfremdung پیش می‌کشید. از نظر او بیگانگی واقعیتــی اسـت کـه بـه روان‌شناسـی فـردی خلاصـه نمی‌شود، بل حالتی اجتماعی است. این مفهوم همراه است با «خارجی یا بـیرونی شـدن امور»، و در نخستین صفحه‌ی متن *سرمایه* مطرح شــده اسـت: «کـالا، پیـش از هرچـیز، ابژه‌ای خارجی است» (س پ-۱۲۵:۱)، و مدام تکرار می‌شود که کالا که کـار انسـان در آن متبلور شده، شیی‌ای خارج از انسان است، و بــه عنـوان امـری خـارجی پاسخ‌گوی نیازهای انسانی است. مارکس در بحث از بت‌وارگی کالاها در بخــش آخـر از نخسـتین فصل *سرمایه* تاکید کرد که مناسبات میان کالاها، به جای مناسبات میان انســان‌ها مطرح

[1] گ. و. ف. هگل، *عناصر فلسـفه حـق، خلاصـه‌ای از حقـوق طبیعـی و علـم سیاسـت*، ترجمــه‌ی م. ایرانی‌طلب، تهران، ۱۳۷۸.

می‌شود (س پ-۱:۱۷۷-۱۶۳). اما، در میان نوشته‌های مارکس مهمترین متنی که به بیگانگی و ازخودبیگانگی می‌پردازد، ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** است. اینجا، هم در بحث از کالا، و هم در بحث از پول، نکته‌های کلیدی اندیشه‌ی مارکس در این موارد مطرح می‌شوند.

«ما از واقعیت اقتصادی معاصر آغاز می‌کنیم»، این عبارت مشهور در اوایل فصل «کار بیگانه شده» از ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** آمده است (د ف: ۱۲۵، م آ-۳:۲۷۱). مارکس یادآور شده: «اقتصاد سیاسی از واقعیت مسلم مالکیت خصوصی آغاز می‌کند، اما آن را توضیح نمی‌دهد. اقتصاد سیاسی روند مادیی را که مالکیت خصوصی در عمل طی می‌کند، با فرمول‌هایی کلی و انتزاعی که بعداً به شکل قانون ارائه می‌شوند، بیان می‌کند. اقتصاد سیاسی این قوانین را به ما نمی‌فهماند یعنی نشان نمی‌دهد که چگونه این قوانین از ذات مالکیت خصوصی پدید آمده‌اند.» (د ف:۱۲۴، م آ-۳:۲۷۰). مارکس می‌افزاید که در اقتصاد سیاسی توضیحی درباره‌ی سرچشمه‌ی کار، سرمایه و زمین یافت نمی‌شود، فقط نفع سرمایه‌دار به عنوان علت نهایی تولید اجتماعی معرفی می‌شود، و درواقع به جای این که توضیح داده شود، امری مسلم فرض می‌شود. در برابر این شیوه‌ی بررسی «ما از واقعیت اقتصادی معاصر آغاز می‌کنیم»، از آنچه به واقع پیش روی‌مان رخ می‌دهد، و نه از مفاهیم خودساخته، تاریخ فرضی و رویدادهایی خیالی. واقعیت ساده است: هرچه کارگر بیشتر تولید می‌کند، و محصولات کارش از جهت کیفیت رشد می‌کنند، و از نظر میزان بیشتر می‌شوند، کارگر تهیدست‌تر می‌شود. هرچه او کالای بیشتری تولید می‌کند، خودش تبدیل به کالای ارزان‌تری می‌شود: «واقعیت فوق صرفاً به این معناست که شیی [ابژه] که کار تولید می‌کند یعنی محصول کار، در مقابل کار به عنوان چیزی بیگانه و قدرتی مستقل از تولید کننده قد علم می‌کند» (د ف:۱۲۵، م آ-۳:۲۷۱). این نخستین باری است که مارکس از بیگانه شدن محصولی (که تبلور کار است) از کارگر، یعنی از تولیدکننده و پدیدآورنده‌ی مستقیم آن، یاد می‌کند. واقعیت یافتن فراشد کار یعنی عینی شدن کار برای کارگر در محصول و فرآورده‌ی کار تبلور می‌یابد، این محصول از اختیار و تصاحب کارگر خارج می‌شود. پس واقعیت یافتن کار مترادف است با از دست رفتن کار کارگر، و بیگانه شدن چیزی که متعلق به او باید باشد، از خویشتن او. محصول کار دیگر متعلق به کارگر نیست، همان‌طور که کار از دست شده است. محصول، همچون عینی شدن کار کارگر به سان موجودی بیگانه مقابل

او قرار می‌گیرد. با اندکی دقت معلوم می‌شود که این توانایی درونی کارگر است که به‌سان شیی‌ای بیگانه پیش روی او قرار می‌گیرد. بعدها مارکس این توانایی را با عنوان «نیروی کار» مشخص کرد. هرچه کارگر در جریان کار بیشتر از خودش مایه بگذارد، بیشتر با بخشی از خودش یعنی تحقق کارش به صورت شیی‌ای خارج از خودش، و بیگانه با خودش، روبرو می‌شود: «بیگانگی کارگر از محصولاتی که می‌آفریند نه تنها به معنای آن است که کارش تبدیل به یک شیی و یک هستی خارجی شده است بلکه به این مفهوم نیز هست که کارش در خارج از او، مستقل از او، و به عنوان چیزی بیگانه با او موجودیت دارد و قدرتی است که در برابر او قرار می‌گیرد. اشیاء با حیاتی که کارگر به آن‌ها می‌دهد، چون چیزی بیگانه در برابر او قرار می‌گیرند» (د ف:۱۲۷-۱۲۶، م آ-۲۷۲:۳). اقتصاد سیاسی به جای روشن کردن این فراشد، مسیری معکوس می‌رود، و هدف‌اش تبدیل به این می‌شود که با نفی رابطه‌ی مستقیم میان کارگر (کار) و محصولاتش، بیگانگی ذاتی در سرشت کار را پنهان کند. به این ترتیب، مارکس روشن می‌کند که علم اقتصاد سیاسی رسالت پنهان‌گری را به عهده دارد و نه روشنگری را، به بیانی که او بعدها در *ایدئولوژی آلمانی* به کار برد، اقتصاد سیاسی کارکردی ایدئولوژیک می‌یابد، و نکته‌های بنیادین را پنهان می‌کند. یکی از این نکته‌ها با مثالی امروزی روشن می‌شود: کارگری در کارخانه‌ی تولید اتومبیل کار می‌کند. کارخانه و ابزار کار به او تعلق ندارد، بل به سرمایه‌دار متعلق است. کارگر کوچکترین نظارتی بر آنچه تولید می‌کند ندارد، از سازوکار کلی ساختن اتومبیل، و تکنولوژی‌های خاص مربوط به بخش‌های ویژه‌ی آن هم سر درنمی‌آورد، بل صرفاً کاری خاص و تخصصی در یک شاخه‌ی جزیی تولید اتومبیل را پیش می‌برد. میان کاری که او می‌کند و کاری که دیگری به جای او می‌تواند انجام دهد تفاوتی نیست. کسی امتیازی برای او به خاطر کاری که انجام می‌دهد قائل نمی‌شود. مزد روزانه‌اش بخور و نمیر است، و رقمی بسیار کوچک از بهای کالایی که تولید می‌کند محسوب می‌شود. او مثل یک آدم ماشینی کار می‌کند. هرچه بیشتر تولید کند، نظارت‌اش بر فراشد کار کمتر می‌شود. محصول کارش، یعنی اتومبیل‌ها نیز به او تعلق نمی‌گیرند، بل به بازار فرستاده می‌شوند تا به نفع سرمایه‌دار فروخته شوند. این است بیگانگی کار از کارگر، و چون کار کارگر تبدیل به کیفیتی خارجی می‌شود، که از زندگی درونی او سرچشمه نمی‌گیرد، نقشی در برآوردن نیازها، و خواست‌های او، و برانگیختن اشتیاق‌های تازه در او هم ندارد.

چرا محصول کار در برابر کارگر بـه صورت چیزی بیگانه قرار می‌گیرد؟ زیرا فراشد کار، کل کار، نسبت به کارگر امری خارجی است. کارگر با کار کردن خود را به اثبات نمی‌رساند بل خود را نفی می‌کند. لذت نمی‌برد و خرسند نمی‌شود، بل زجر می‌کشد، و جسم و روح خود را خسته و فرسوده می‌کند. (د ف:۱۲۹). اینجا مساله‌ی تفـاوت میـان فراشد کار همچون «ابزار»ی بیرون از من که رو به سوی نتایجی باز بـیرون از مـن دارد، با کاری که «توانایـی آفریننده‌ی درونـی» من است، مطرح مـی‌شود. یک نویسنده از سر لذت کار خود را ادامـه مـی‌دهد، او زحمت مـی‌کشد، در کلنـجار رفتـن با زبان سختی مـی‌بیند، ممکن است از سرنـوشت اثـر خود به هراس بیفتد، با سانسور روبرو شود، بر آینده‌ی نوشته‌اش نظارتی نداشته باشـد، ولـی در تمـام مـدت، اگـر موضـوع کـارش را خودش برگزیده باشد، و بر فراشد پدیدآمدن اثر نظارت (البتـه نـه تـام و کـامل) داشـته باشد، کارش تفاوتی بزرگ با کار کارگری روزمزد در کارخانه‌ی اتومبیل‌سـازی خواهـد داشت. کار نویسنده برای او بخشی از هویت انسـانی‌اش، لذتـی شـخصی، و در بیشـتر موارد دلیل وجودی اوست. کارگر ما در آن کارخانــه‌ی اتومبیل‌سـازی، بـا ایـن مفـاهیم بیـگانـه اسـت. کار مـایـه‌ی آسایش و آرامش او نیـست، بل در حکم اجبـار و اسـباب شکنجه‌ی اوست.

البته، در مثالی که آوردم، یعنی در قیاس میان کـار یـک کـارگر در کارخانـه، و کـار نویسنده، ما بـا دو نوع کار متفاوت انسانـی روبـروییم، یکی «کار یدی»، و دیگری «کار فـکری». مارکس در مـجلد نخست ***نظریه‌های ارزش افـزونه*** از ایـن تفـاوت بـا تفصیـل بحث کرده است. او همچنین، از کارهای یدی‌ای که موقعیتـی متفـاوت از کـار تولیـدی می‌یابند و به کار غیر تولیدی در بخش خدمات تعلق دارند، یاد کرده است. برای نمونـه کار زنان در خانه، که از آنان جدا و نسبت به آنان بیگانه می‌شود، و بـه معنـایی دقیـق و مادی، موجب ازخودبیگانگی آن‌ها نیز می‌شود. ولی، مارکس در همان مثال کار نویسـنده نیز با تفاوت‌گذاری قطعی آن با کار کارگر در کارخانـه موافـق نیـست، و بـرای نمونـه نوشته: «یک نویسنده، یک کارگر تولیدی است، نـه بـه ایـن دلیـل کـه او تولیدکننـده‌ی ایده‌هاست، بل به این دلیل که او ناشر آثارش را ثروتمنـد می‌کنـد، انگـار کـه او کـارگر دستمـزدی برای یک سرمایـه‌دار است» (ن ف-۱۵۸:۱). من از این نکته در فصل هشـتم بیشتر بحث خواهم کرد، اینجا فقط به اشـاره‌ای و در دفاع از مقایسه‌ای که میان کارگر و نـویسنده کرده‌ام، باید این نکته را بیافزایم که هرگاه زاویه‌ی نگاه‌مان تولید ارزش افزونه

باشد، شاید بتوانیم نویسنده‌ای را که به «ثروتمند شدن ناشرش» یاری می‌رساند، و بهای ارزش کاری را که دریافت می‌کند، با ارزش تولید شده توسط او برابر نیست، در ردیف «کارگر جمعی» قرار دهیم، و تفاوت میان او و کارگر را برجسته نکنیم، اما روشن است که نویسندگان (چه در زمان مارکس، و چه در دوران ما) از امکانات آموزشی و فرهنگی‌ای برخوردار هستند که به طور معمول از کارگران دریغ شده است، آن‌ها در مجموع از نظر درآمدی و سطح زندگی، در وضعیتی بهتر از کارگران به سر می‌برند. تا آنجا که ما فراشد پدیدآمدن اثر را مورد نظر داریم، نویسندگان و هنرمندان، به طور معمول، بنا به قاعده‌ها، و اصول پذیرفته‌شده‌ی تولید کار فکری اجتماعی، نظارتی بارها بیش از نظارت کارگران بر محصول و فراشد پدید آمدن محصول کارش دارند.

یکی از درس‌هایی که می‌توان از بحث مارکس درمورد خارجی شدن فراشد کار، از کف رفتن محصول کار و توانایی‌های آفریننده‌ی انسانی آموخت، این است که فعالیتی که فراشد پیشرفت آن به دیگری تعلق یابد، و محصول آن نیز از آن من نباشد، برای من فعالیتی حیاتی محسوب نخواهد شد، کار فعالیتی انسانی نخواهد بود: «آن چه که حیوانی است، انسانی می‌شود و آن چه که انسانی است حیوانی می‌شود» (د ف:۱۳۰). این سان، کارگر از محصول کارش و از کنش تولیدی و کل فعالیت تولیدی اجتماعی همچون توانش خودش، بیگانه می‌شود. وقتی کارگر از فعالیت خود بیگانه می‌شود (از آنجا که زندگی آدمی هیچ نیست مگر فعالیت‌هایش) با زندگی خود، یعنی با خودش، بیگانه می‌شود. (د ف:۱۳۱). به این ترتیب، انسان از طبیعت بیگانه می‌شود، زیرا خودش همان خود طبیعی است، و طبیعت کالبد غیر اندام‌وار اوست (د ف:۱۳۲). در نتیجه: «کار بیگانه شده با بیگانه ساختن آدمی ۱) از طبیعت، و ۲) از خود، یعنی از کارکردهای عملی و فعالیت حیاتی‌اش، نوع انسان را از آدمی بیگانه می‌سازد. کار بیگانه شده زندگی نوعی را به وسیله‌ای جهت زندگی فردی تغییر می‌دهد. در وهله نخست زندگی نوعی و زندگی فردی را بیگانه می‌سازد و سپس زندگی فردی را در شکل انتزاعی خود به هدف زندگی نوعی، آن هم به همان شکل انتزاعی و بیگانه، تبدیل می‌سازد» (د ف:۱۳۲). بیگانگی انسان از انسان یعنی این که آدمی چون با خود روبرو شود گویی با دیگری روبرو شده است، و درنتیجه به گوهر اجتماعی انسان بیگانه می‌شود، و دیگری هم برای او چیزی جز یک بیگانه‌ی کامل نخواهد بود. به گمان مارکس همگان نیازمند کار تعاونی و همبسته با دیگران‌اند. ولی در سرمایه‌داری این همبستگی طبیعی از بین

می‌رود، و کارگران ناچار می‌شوند کنار هم بدون شناسایی همدیگر کار کنند. سرشت تکنولوژیک کارشان آنان را نسبت به هم بیگانه می‌کند. به گفته‌ی کارگری که وضع انسانی محیط کار را وصف می‌کند: «باید ماه‌ها کنار یکی دیگر کار کنی، بی‌آن که حتی اسمش را بدانی. آنقدر مشغولی که فرصت نمی‌کنی حرف بزنی، یا چیزی بشنوی. بعد هم افرادی را با پیراهن‌های سفید می‌فرستند که اگر ببینند دهانت می‌جنبد خواهند گفت: «این بابا، باید بیشتر کار کند».[۲] با شرح این جنبه‌های بیگانگی، مارکس به آغاز این بحث خویش بازمی‌گردد: «ما بررسی خود را از یک واقعیت اقتصاد سیاسی یعنی بیگانگی کارگر و تولیدش آغاز کردیم، و این واقعیت را بر اساس مفهوم کار بیگانه شده تبیین کردیم و با تجزیه و تحلیل این مفهوم صرفاً واقعیتی اقتصادی را بررسی کردیم» (د ف:۱۳۵). پدیداری ذهنی، روانی، و به یک معنا فلسفی، یعنی ازخودبیگانگی، این چنین به عنوان واقعیتی کامل نمایان می‌شود.

به‌آنچه گذشت، دقت‌کنیم: بیگانگی از توانش و فراشدکار،از محصول‌کار، از دیگری، و از خویشتن نتیجه‌ی مناسباتی اجتماعی است. مناسباتی که امکان از کف رفتن محصول کار را از اختیار تولیدکننده‌اش فراهم می‌آورد. مناسباتی که کارگر و تولیدکننده‌ی مستقیم را در خدمت، و زیر سلطه و اجبار آدمی دیگر قرار می‌دهد. راز این «به خدمت درآمدن» چیست؟ آن «آدم دیگر» چه دارد که می‌تواند کارگر را از توانش، و فراشد کار، و محصول آن، جدا و بیگانه کند؟ او مالک خصوصی ابزار تولید است. کارخانه به او تعلق دارد و محصول کار از آن او می‌شود. اینجا به مالکیت خصوصی می‌رسیم. مالکیت خصوصی یعنی مناسبات شیی‌وارگی، وقتی مناسبات انسانی تبدیل به مناسبات غیرانسانی، همچون مناسبات میان چیزها شده باشند. مناسباتی که کارگر را به موجودی بیگانه از خودش، دیگران، محصول کارش، توانش و فراشد کارش، و طبیعت تبدیل می‌کنند.[۳]

مارکس در بحث ازخودبیگانگی چند وجه را از هم متمایز می‌کند: ۱) کار خارج از کارگر به عنوان عامل مستقیم تولید محصول، جریان دارد و بخشی از او، سرشت او، و سرچشمه‌ی آسایش و لذت‌اش نیست. همان‌طور که کار بخشی از وجود سرمایه‌دار و

[2] S. Terkel, *Working*, New York, 1974, p.165.

[3] E. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, London, 1977.

سایر عوامل غیر مستقیم تولید اجتماعی هم محسوب نمی‌شود، ۲) کار در مناسبات تولیدی مدرن به هیچ رو اختیاری نیست، بل اجباری است. کارگر اگر کار نکند از گرسنگی خواهد مرد، ۳) فعالیت کارگر در جریان تولید و نتیجه‌ی کار او در محصول نهایی فراشد کار، به خود او تعلق ندارند. انسان که می‌توانست آگاه، کلی، و آزاد باشد، زمانی که در جریان کار بیگانه شده قرار می‌گیرد، فقط تولیدکننده خواهد بود، آن هم تولیدکننده‌ای که محصول کارش از آن خودش نیست، از دیگران جدا، و نسبت به آن‌ها بیگانه می‌شود، پس: ٤) هر انسان از دیگر انسان‌ها بیگانه است، او به راستی دیگر موجودی اجتماعی نیست بل با هستی، یا سرشت اجتماعی‌اش، بیگانه است.

نقد آگاهی ازخودبیگانه در نوشته‌های مارکس پایه‌ی فهم تاریخ‌مند هستی اجتماعی، و از این راه بنیاد شناخت فراشد آگاهی انسان شد. نکته‌ای مرکزی در ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** این است که مناسبات تولیدی‌ای که امکان شکل‌گیری و تکامل کار بیگانه شده را می‌سازند، و جامعه‌ای که بر پایه‌ی این مناسبات استوارست، غیر انسانی‌اند. نظریه‌ی مارکس درمورد ازخودبیگانگی، نظریه‌ای درباره‌ی از کف رفتن قدرت‌های انسانی در جامعه است. او نشان می‌دهد که نوعی سازمان‌دهی اجتماعی وجود دارد که در آن، ما از جهان‌مان بیگانه می‌شویم. پشت این مفهوم، البته انسان‌شناسی فلسفی مارکس نهفته است، یعنی برداشتی فلسفی از آدمی که رفتارهای انسانی را به مناسبات اجتماعی بازمی‌گرداند. مارکس «ذات باور» بود، اما نه به این معنا که فرض می‌کرد گوهری همیشگی و جاودانی وجود دارد، که سرشت انسان خوانده می‌شود.[٤] ذات باوری مارکس این بود که به سرشت اجتماعی و تاریخی انسان باور داشت، و آن را با مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی و تولیدی یکی می‌دید.[٥] مفهوم «مناسبات اجتماعی» در نوشته‌های مارکس (از جمله در آثار اقتصادی‌اش) بسیار مهم است. او مفهوم مناسبات تولید را به عنوان نکته‌ای کلیدی در اندیشه‌اش، به این دلیل ساخت که پیش‌تر به مناسبات اجتماعی بسیار اندیشیده بود. در ***گروندریسه*** و ***سرمایه***، او سرمایه و پول را «مناسبت» خواند، و حتی نوشت که وجه تولید خود رابطه‌ای است که در آن

[4] S. Sayers, *Marxism and Human Nature*, London, 1998.

[5] S. Meikle, *Essentialism in the Work of Karl Marx*, London, 1985.

نیروهای تولیدی تکامل می‌یابند.[۶] شاید کمتر واژه‌ای در مجموعه‌ی آثار مارکس به اندازه‌ی Verhältnis به معنای مناسبت و رابطه، تکرار شده باشد.

یک وجه تفاوت انسان با سایر جانوران در این است که انسان فقط با محیط خود منطبق نمی‌شود، بل آن را دگرگون می‌کند، و در این مسیر خودش هم عوض می‌شود. حیوانات محیط را بنا به رانه‌های غریزی خود عوض می‌کنند، اما با انجام این کار در خودشان هیچ تفاوتی حاصل نمی‌شود. میان لانه ساختن موش و خرگوش، با خانه ساختن انسان این تفاوت بنیادین وجود دارد که انسان به دلیل و از راه «ساختن» خودش را دگرگون می‌کند، نیازهایی تازه می‌یابد، راه‌هایی جدید کشف می‌کند، و بنا به این کشف‌ها توانایی‌های تازه می‌یابد. در فراشد تولید، انسان به طور درونی عوض می‌شود، مهارت‌هایی تازه پیدا می‌کند، و به گمان مارکس و روشنگران تکامل می‌یابد. مقصود مارکس از سرشت تاریخی انسان همین فراشد دگرسانی انسان است. ما در این فراشد تحول دائمی، مشاهده می‌کنیم که جهان، محیط زیست، و روابط‌مان با دیگران نیز دگرگون شدنی هستند. ازخودبیگانگی به این معنا «غیر انسانی» است، که ما را از این موقعیت دور می‌کند. کار بیگانه شده، وضعیتی است که ما می‌سازیم، اما مناسبات تغییر نمی‌کنند، و خودمان دگرگون‌ناشدنی به نظر می‌آییم. به قول لوکاچ محیط تبدیل به «سرشت دوم» ما می‌شود. نظامی می‌سازیم که ما را از طبیعت جمعی و مشترک‌مان، همچون موجوداتی که باید با هم کار کنیم تا بتوانیم دنیای‌مان را عوض کنیم، و خودمان را نیز دگرگون کنیم، بیگانه می‌کند.

مارکس نمی‌خواست از وضعیتی فراتاریخی بحث کند. او با شکل ویژه‌ی ازخودبیگانگی که در پرتو مناسبات اجتماعی و تولیدی سرمایه‌داری، و در سایه‌ی بازار آزاد، شکل می‌گیرد، سروکار داشت. اگر از دیدگاهی فلسفی به نوشته‌هایش درمورد ازخودبیگانگی دقت کنیم، هدف اصلی حمله‌ی او باور به سرشت جاودانه و دگرگونی‌ناپذیر چیزها بود. آگاهی ازخودبیگانه مالکیت خصوصی را جاودانه می‌یابد، و چون از چشم اندازی فراتر از این آگاهی به فراشد تولید به عنوان امری تاریخی دقت کنیم، مالکیت خصوصی را محصول مناسباتی اجتماعی می‌یابیم که همین امکان جاودانه

[۶] B. Ollman, *Alienation, Marx's coneption of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, 1977, p.15.

وانمود شدن را به آن داده است. قوانین بازار به چشم اقتصاددانان بورژوا طبیعی و جاودانه می‌نمود، از چشم‌اندازی دیگر، وقتی مناسبات اجتماعی تولید مطرح شود، نمایانگر مناسبات بت‌واره خواهد بود. ازخودبیگانگی به نظر مارکس مساله‌ای است اجتماعی که به هیچ رو به آگاهی یا ذهن یک فرد کاهش نمی‌یابد.

مارکس به این دلیل توانست تحلیل تاریخی جامعه‌ی انسانی و انسان اجتماعی را به تحلیل فراشد کار، و بررسی شکل‌های سامان‌یابی کار تبدیل کند، که پیش‌تر هگل کار را چون هسته‌ی اصلی پراکسیس انسانی مطرح کرده بود.[۷] هگل در ***پدیدارشناسی روح*** مفهوم Entfremdung یا بیگانگی را مطرح کرده بود. بحث او اما، زمینه‌ای شناخت‌شناسانه داشت. بیگانگی موقعیتی ذهنی و مربوط به دانایی و آگاهی انسان است، آن هم در حالتی که انسان با جهان خارجی و عینی روبرو می‌شود، یعنی در برابر او به عنوان سوژه، جهان قرار دارد،و بنابه این اصل دکارتی و متافیزیکی، ابژه‌ها برای سوژه اموری خارجی و بیگانه‌اند. آگاهی، خود را نسبت به ابژه‌ها، به خاطر دیگری بودن (Anderssein) آن‌ها، بیگانه می‌شناسد. هگل می‌گوید که آگاهی خود را از این بیگانگی وقتی رها می‌کند که درمی‌یابد آنچه ظاهر شده است، طرح‌اندازی خودآگاهی بوده است. یعنی آگاهی در بنیادش، خودآگاهی است و خودش را مورد نظر دارد. ابژه‌هایی که به نظر می‌آمد که در خارج از آگاهی قرار دارند، فقط بیان پدیداری آگاهی هستند. گام نهایی آگاهی این است که به همین نکته پی ببرد، و به سوی خودش برگردد. این «نفی در نفی»، یعنی نفی وجود ابژه‌ها که خود نفی آگاهی هستند، به این شناسایی منجر می‌شود که ابژه‌ها چیزی جز آگاهی ازخودبیگانه یا شیی‌واره، نیستند. زمانی که آگاهی این نکته را درمی‌یابد، خودش را هم در آن حالت شیی‌واره خواهد شناخت، و درمی‌یابد که چگونه دیگریت شده بود.

مارکس به این دیدگاه ایدئالیستی انتقاد داشت. او اعلام کرد که ابژه‌ها وجود دارند، اما آگاهی آن‌ها را به صورت شیی،و روابط میان‌اشیاء را چون رابطه‌هایی واقعی و مستقل از خود، می‌شناسد. او در این مورد، اصطلاح شیی‌وارگی (Vergegenständlichung) را به کار برد. آگاهی خودش را درنمی‌یابد و ازخودبیگانه (Befremden) می‌شود. هگل با تبدیل جهان عینی و واقعی، یعنی جهانی که به راستی وجود دارد، به تخیل و محصول

[۷] E. Mandel, *The Formation of Economic Thought of Karl Marx*, trans. B. Pearce, Lodnon, 1971. P.29.

آگاهی، آگاهی را ازخودبیگانــه کـرد. شـیی‌وارگی پـیش نهـاده‌ی وجـود مـادی اسـت. ازخودبیگانگی موقعیتی هستی‌شناسانه اسـت کـه از مناسـبت انسـان بـا طبیعـت نتیجـه می‌شود. به نظر مارکس هگل با انکار وجود مستقل ابژه‌ها، آن‌ها را به تخیل سوژه تبدیل کرد، و با این عمل انسان را نیز به ذهن کاهش داد. این نتیجه که هگل به دست آورد، با بحث دیگر او که دستـاورد مهـمی در کار فـکری اوست، یـعنی خودسازنـدگی انسـان، نمی‌خواند. تصویر انسان به عنوان ذهن، رابطه‌ی انسان با انسان را منکر می‌شود و حذف می‌کند. هگل که چنـان علیه فردگرایی ذهن‌باورانه موضع داشت، از راهی دیگر خـود را گرفتار آن کرده بود. از سـوی دیگـر، هـرگاه چـون هگـل بپـذیریـم کـه شـیی‌وارگی طرح‌اندازی خیالی آگاهی است، که سرانجام به سوی خودش بـازمی‌گردد، پـس تمـامی تلاش انسان برای شکل دادن به خود و جهان خویش، بی‌معنا خواهد بود. برای رهـایی از شرّ تمام این ناسازه‌ها و نتـایج نادرست، کافـی است که ازخودبیگانگی را از رابطـه‌ی مشخص انسـان با محصول کار تولیدی‌اش استنتاج کنیـم. زیـرا در جریان کار و فعالیت است که انسان با امور راستین سروکار می‌یابد. کار انسانی همواره بنیادی مادی دارد، کـه از آگاهی مستقل است. درواقع، چیرگی بر ازخودبیگـانگی نـه در بازگشـت آگـاهی بـه خودش، بل در آفرینش ابژه‌ها، یعنی در تولیـد ممکـن است. ازخودبیگـانگی نـه یـک موقعیت ذهنی بل رابطه‌ای است با امری واقعی. سوژه‌ی هگلی بـدون ابـژه اسـت و بـه قول فویرباخ یک سوژه‌ی بدون ابژه، خودش ناموجود است.

به نظر هگل تـاریخ بـه کنش اندیشـه‌ها کـاهش می‌یـابد. رویدادهـای راسـتین بـه بازنمودهای ذهن تبدیل می‌شوند، یعنی بـیش از جلوه با بازنمـایی روح نخواهنـد بـود. محافظه‌کاری دیدگاه هگلی اینجا نمایان می‌شود. او چیرگی بـر ازخودبیگـانگی را از راه پیش کشیدن آگاهی‌ای که بـه خود بازمـی‌گردد، در عمـل نـاممکن می‌کنـد. آگـاهی از واقعیتی خبر مـی‌دهد که نمی‌تواند آن را دگرگون کند. این سان aufhebung هگلی فقط به پیشرفت ازخودبیگانگی می‌رسد، و نه به نفی آن. مـارکس اساس نقادی خود به هگل را به اندیشـه‌های هگلـی‌های جوان هـم گسـترش داد. نقادی اجتماعی آن‌ها از آنجا که بر پیشنهاده‌ای نادرست یعنی عدم واقعیت ابژه‌ها استوار است، سودی ندارد. آنان با پذیرش «خودآگاهی» نمی‌توانند واقعیت اجتماعی را درک کنند. به همین دلیل، عبـارت آغـازین *خانواده‌ی مقدس* چنین گزنده است: «انسان‌گرایی راستین در آلمان دشمنی خطرناک‌تر از روح‌باوری یا ایدئالیسم ذهن‌باور که «خودآگاهـی» یـا «روح» را بـه جـای فـرد انسـان

واقعی قرار می‌دهد، ندارد». (م آ-٤:٧). مساله‌ی رهایی نمی‌تواند به مساله‌ای ذهنی کاهش یابد. نکته بر سر یافتن شرایط عینی رهایی است. هگلی‌های جوان به جای انسان واقعی از انسانیت و ایده‌ی انسان یاد می‌کردند. آنان به شیوه‌ی هگل زنجیرهای عینی واقعی‌ای که در خارج از انسان واقعی وجود دارند، به ایده‌ای ناب، یعنی زنجیرهایی ذهنی که در خود انسان وجود دارد، دگرسان می‌کردند، و می‌کوشیدند تا مبارزه‌ی بیرونی را به مبارزه‌ای درونی تبدیل کنند.

شلومو آوینری با بررسی نوشته‌های مارکس پس از ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** نظر داده که ازخودبیگانگی دارای سه سویه‌ی اصلی است.[8] در جامعه‌ی مدرن انسان با طبیعت، با خودش و با انسانیت بیگانه می‌شود. این سویه‌ها ارتباطی درونی دارند. برای مثال، مارکس در بیگانگی از طبیعت، جدایی انسان از توانایی شکل بخشیدن به جهان خودش را نیز می‌یابد. در این حالت، جهانی که انسان به آن شکل داده، مسلط و حاکم بر خود انسان می‌شود، و شرایط زندگی او را تعیین می‌کند. پس، مفهوم ازخودبیگانگی بر پیش فرضی از انسان همچون سازنده‌ی ابژه‌ها استوارست، و نشان می‌دهد که در جامعه‌ی مدرن این توانایی آسیب دیده است. این نکته به صورت جدایی کارگر از محصول کارش، و از کل فراشد کار، جلوه می‌کند. حتی در ***کار دستمزدی و سرمایه***، مارکس با این که فقط در حد سخن اقتصادی بحث می‌کند، باز نیروی کار را «بیان زندگی کارگر» و «فعالیت زیسته» می‌خواند و می‌گوید که چون این نیرو فروخته شود، از انسان جدا می‌شود (ب آ-۱:۸۳-۸۲). مفهوم هستی‌شناسانه‌ی بیگانگی در مباحثی چون سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده، نسبت ارزش مبادله با ارزش مصرف، پیگیری می‌شود.

اهمیت آنچه مارکس درمورد ازخودبیگانگی پیش کشید، در طرح کلی او از هستی‌شناسی تاریخی انسان چیست؟ به نظر می‌رسد که مارکس نیز زندانی متافیزیک مدرنیته بود. او انسان را سوژه‌ای دربرابر ابژه‌ها فرض می‌کرد. ازخودبیگانگی در نظریه‌ی انتقادی او نیز با توجه به این بنیاد متافیزیکی اندیشه‌اش مطرح است. اما، نباید به این دلیل، سهم او را در جریانی فکری که سرانجام به انکار آن مبانی متافیزیکی انجامید، از یاد ببریم. او یکی از معدود اندیشگران پیش از نیچه بود، که درست به خاطر توجه به

[8] S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, University Press, 1968, p.100.

انسان همچون موجودی فعال و تولیدکننده، به هسته‌ای از پراگماتیسم دست یافت که امکان نگرشی ژرف‌تر به بیگانگی و ازخودبیگانگی انسان را برایش فراهم آورد. در این مورد بهتر می‌دانم که با نقل گفته‌ی یکی از بزرگترین فیلسوفان سده‌ی بیستم که البته نظریات او فاصله‌ی زیادی با نظریه‌ی انتقادی مارکس داشت، مساله را روشن کنم. مارتین هیدگر در «نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی» (۱۹٤٦) نوشت: «بی‌خانگی تبدیل شده است به تقدیر جهان. از این رو ضروری است که به این تقدیر در پیکر تاریخ هستی بیندیشیم. آنچه مارکس، در یک معنای بنیادین و روشنگر به عنوان بیگانگی [یا بیرون شدگی] انسان دانست، هرچند از هگل مشتق شده بود، ریشه‌های خود را در بی‌خانگی انسان مدرن می‌یابد. این بی‌خانگی به طور خاص از تقدیر هستی در شکل متافیزیک برانگیخته می‌شود، و به طور هم زمان از طریق متافیزیک سنگر می‌یابد و پنهان می‌شود. از آنجا که مارکس با تجربه‌ی بیگانگی یک ساحت بنیادین تاریخ را فراچنگ می‌آورد، نگرش مارکسیستی به تاریخ برتر از دیگر نگرش‌های تاریخی است. اما از آنجا که هوسرل و (چنان که تا کنون دانسته‌ام) سارتر، هیچ کدام اهمیت بنیادین منش تاریخی هستی را ندانسته‌اند، پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم نتوانسته‌اند به آن ساحتی راه یابند که درون آن گفتگویی سازنده با مارکسیسم ممکن می‌شود».[۹]

پیش‌تر، در درآمد کتاب واگویه‌ای از کتاب ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** آمد نمایانگر این نکته که هیچ تصادفی نبود که مارکس در ***سرمایه*** ناگزیر شد با تحلیل کالا کار خود را آغاز کند، زیرا در مرحله‌ی کنونی تکامل انسان، همه‌ی مسائل سرانجام به این موضوع بازمی‌گردند، و در راه حل معمای ساختار کالا پاسخ می‌یابند. کالا، مساله‌ی مرکزی و ساختاری سرمایه‌داری در تمام جنبه‌های آن است. مارکس نشان داد که تولید کالایی در سازوکار و تحول‌های اقتصاد بازار آزاد مساله‌ی محوری و ساختاری مدرنیته است، و در نتیجه با برجسته‌سازی ساختار مناسبات کالایی راه ما به سوی کشف راز و رمز شیی‌وارگی گوهری مناسبات تمدن مدرن، بیگانگی انسان با محصول کارش و با دیگر انسان‌ها و با مناسبات اجتماعی، و از خود بیگانگی انسان مدرن گشوده می‌شود. شیی‌وارگی به‌طور خاص در بخش چهارم از نخستین فصل ***سرمایه*** یعنی بخش موسوم «بت‌وارگی کالاها» آمده است. مفهوم بت‌وارگی نزدیک است به مفهوم کار بیگانه شده،

[۹] M. Heidegger, *Basic Writings, ed. D. Farrell Krell*, London, 1997, p.243.

ولی مارکس اینجا کمتر با بیگانگی کارگر سروکار دارد و بیشتر مساله‌اش بیگانگی مناسبات اجتماعی در جریان تقسیم کار است، که به مناسبات بازار و خاصه روابط درونی کالاها یا چیزها کاهش یافته‌اند. در *سرمایه* می‌خوانیم که کالا، چیزی رازآمیز است. خیلی ساده به این دلیل که در آن منش اجتماعی کار انسانی، به چشم انسان‌ها همچون منش عینی روابط میان محصولات کار جلوه می‌کند. در این حالت، رابطه‌ی تولیدکننده‌ی مستقیم با محصول کارش در فراشد دگرسانی تبدیل به رابطه‌ی میان چیزها می‌شود، و درواقع چنین به نظر می‌آید. همان‌طور که مناسبات اجتماعی میان تولیدکنندگان نیز به صورت مناسبت میان کالاها یا چیزها آشکار می‌شود. مارکس نوشته: «خصلت رازآمیز شکل کالا به سادگی، در این واقعیت نهفته که کالا، بازتاب‌کننده‌ی منش اجتماعی کار انسان همچون منش ابژکتیو محصولات خودکار، و خصائل اجتماعی- طبیعی این چیزهاست. بنابراین، همچنین بازتاب‌کننده‌ی مناسبات اجتماعی تولیدکنندگان به مجموعه‌ی کار همچون مناسبتی اجتماعی میان ابژه‌هاست، مناسبتی که جدا و خارج از تولیدکنندگان وجود دارد» (س پ-۱:۱٦٥-۱٦٤). شکل معینی از رابطه‌ی اجتماعی میان انسان‌ها وجود دارد که به چشم آنان شکل خیالی‌ای از رابطه‌ی میان چیزها می‌آید، شکلی مرموز. مارکس نوشته «من این را بت‌وارگی می‌نامم، که به مجرد این که محصولات کار به صورت کالا جلوه کنند، با آن‌ها همراه می‌شود» (س پ-۱:۱٦٥).

در بت‌وارگی کالاها مناسبات انسانی شیی‌واره می‌شوند، یعنی به مناسبات میان چیزها تبدیل می‌شوند. در تقسیم اجتماعی کار (شیوه‌ای که در آن، جامعه مجموعه‌ی توانایی کارش را به تولید محصولات گوناگون ضروری یا تجملی اختصاص می‌دهد) رابطه‌ای اجتماعی میان انسان‌ها ایجاد می‌شود، اما خود آنان، در نظام سرمایه‌داری، که محصول کار را از چنگ تولیدکننده‌ی مستقیم خارج می‌کند، نمی‌توانند این رابطه را همچون رابطه‌ای اجتماعی که در نتیجه به خودشان مربوط و وابسته است، تجربه کنند، بل آن را به صورت مناسبتی میان کالاها که کاملاً خارج از خود آن‌ها قرار دارد، درک می‌کنند. همان‌طور که در این جامعه پول دیگر ابزار ساده‌ی مبادله‌ی کالایی محسوب نمی‌شود بل خود به سان «خداوندی پنهان» درمی‌آید. در *سرمایه* مارکس نوشته: «از آنجا که شکل کالایی کلی‌ترین و تکامل‌نیافته‌ترین شکل تولید بورژوایی است، در نخستین ایام این شکل، ظاهر شد، هرچند نه به شکل برجسته و درنتیجه خصلت‌نمای امروزی

آن. از این رو، راه‌یابی به منش بت‌واره‌ی آن همچنان نسبتاً آسان است. ولی زمانی‌که به شکل‌های مشخص‌تر می‌رسیم، حتی این ساده‌نمایی از بین می‌رود. پندارهای نظام پولی از کجا می‌آیند؟ مدافعان این نظام پولی نمی‌بینند که طلا و نقره به عنوان پول بیانگر مناسبات اجتماعی تولید هستند. بل آن‌ها را به شکل موادی طبیعی می‌شناسند که خصلت‌های اجتماعی خاصی دارند» (س پ-۱:۱۷۶)، و مارکس بحث را با یاد از *سرمایه* که بت‌وارگی را پنهان می‌کند، ادامه می‌دهد. او در فصل سوم *سرمایه* مشهور به «فصل پول» نوشته: «از آنجا که پول آشکار نمی‌کند که چه چیز تبدیل به آن شده است، همه چیز خواه کالا، یا غیر آن، به پول تبدیل می‌شوند. همه چیز قابل خرید و فروش می‌شوند... اما پول خود کالاست، چیزی خارجی که می‌تواند دارایی خصوصی هرکس شود. این گونه، نیروی اجتماعی تبدیل به دارایی خصوصی افراد خاصی می‌شود» (س پ-۱: ۲۳۰-۲۲۹). مارکس می‌افزاید که این‌سان پول در جامعه‌ی مدرن همچون جام گرال در افسانه‌های سلحشوری سده‌های میانه است: «نهانی‌ترین اصل زندگی».

در مثال‌های بالا بنیاد نظر مارکس درمورد مناسبات بت‌واره و ازخودبیگانگی، حتی در گزینش واژگان یافتنی است. برای مثال، مارکس از «چیزی خارجی که می‌تواند دارایی خصوصی هر کس شود» یاد می‌کند. این نکته در *دستنوشته‌های ۱۸۴۴* به زبانی فلسفی‌تر آمده است: «پول با از آن خود کردن توانایی خرید هر چیز، با از آن خود کردن توانایی تملک همه‌ی اشیاء، عین یا ابژه‌ی تملک آشکار و معلوم است. جهان شمولی توانایی آن، همانا بیانگر قدر قدرتی آن است. بنابر این پول چون قادری مطلق عمل می‌کند.» (د ف:۲۱۸). در این دستنوشته‌ها مارکس به یاری تاویل شعری از شکسپیر در *تیمون آتنی* و بندی از *فاوست* گوته نشان داد که پول می‌تواند خیال‌ها را به واقعیت، و وجودی خیالی را به موجودی واقعی تبدیل کند. پول بیان بت‌وارگی مناسبات تولیدی سرمایه‌داری است: «حدود قدرت پول، حدود قدرت من است. ویژگی‌های پول، ویژگی‌ها و قدرت‌های ذاتی من است» (د ف:۲۲۰). با پول من عاقل خواهم بود، چون «پول عقل کل همه چیزهاست»، می‌توانم همه چیز داشته باشم، و همه چیز برای خودم بخرم، اگر چلاق باشم بیست و چهار پا می‌خرم. مارکس مردسالارانه می‌افزاید که با پول می‌توانم «زیباترین زن‌ها را بخرم». پول تمام ناتوانی‌های مرا به توانایی‌ها تبدیل می‌کند. (د ف:۲۲۱-۲۲۰). اینجا می‌خوانیم: «اگر پول زنجیری است که مرا به زندگی انسانی، جامعه را به من، من و طبیعت و آدمی را به یکدیگر پیوند می‌دهد، آیا زنجیر زنجیرها

نیست؟ آیا پول نمی‌تواند تمام بندها را باز کند و از نو ببندد؟ بنابراین آیا پول عامل جهانشمول جدایی نیست؟ پول نماینده راستین جدایی و نیز نماینده راستین پیوندهاست: قدرت جهانشمول الکتریکی- شیمیایی جامعه» (د ف:۲۲۱).

پول همچون مناسبات بورژوایی، خود را مستقل از انسان و نظارت او نمایان می‌کند. این راز شیی‌وارگی این مناسبات و شکل اصلی آن‌ها یعنی مناسبات پولی است. سیاستمداران و اقتصاددانان امروزی وقتی از «بازار» بحث می‌کنند، در بیشتر موارد بدون این که خبری از نظریات مارکس داشته باشند، همین منش بت‌واره را برای آن قائل می‌شوند. بازار را نه ساخته‌ی انسان که مستقل از او و مسلط بر او می‌دانند، و می‌گویند: «بگذارید بازار تصمیم بگیرد»، انگار بازار نیروی فکر و تصمیم‌گیری دارد، گاه از «دستورهای بازار» یاد می‌کنند، و یا قبول می‌کنند که بازار راه تازه‌ای را انتخاب کرده است. ما نیز عادت کرده‌ایم که زندگی خودمان را وابسته به این نیروی مقتدر بدانیم که با این که دیده نمی‌شود، اما وجود دارد، و بر ما مسلط است. بت‌وارگی بازگونی کامل است. بی‌جان‌ها جاندار، و موجودات زنده چون چیزها، بی‌روح و بی‌جان نمایان می‌شوند. بحث مارکس از باژگونی در انتقادش به هگل، به مفهوم شیی‌وارگی و بعد بیگانگی رسید. این بحث در یک مورد مهم دیگر نیز نمایان شد: ایدئولوژی.

۲. سرچشمه‌های نظر مارکس درباره‌ی ایدئولوژی

لفظ «ایدئولوژی» از دو جزء «ایده» و «لوگوس» تشکیل شده است. شناسایی ایده یا تصور ذهنی، شاید، برگردان دقیقی باشد. درواقع، این معنا، یکی از قدیمی‌ترین مسائل فلسفه و شناخت‌شناستی یا اپیستمولوژی است. جهانی واقعی بیرون ذهن انسان وجود دارد (این قدیمی‌ترین فرض رئالیست‌هاست)، و ذهن آدمی آن را به صورت تصورات یا ایده‌ها تصویر می‌کند. تمام دشواری‌ها، از اینجا آغاز می‌شوند. آیا این تصورات یا بازنمودها با دنیای واقعی خوانا هستند؟ آیا این تصورها به یاری عنصری غیر از آن جهان واقعی ساخته نمی‌شوند؟ پرسش آخر فقط نقش خداوند، یا ارواح نیک و بد، را پیش نمی‌کشد، بل حتی در حد همان نگرش رئالیستی نیز مطرح است: من مدعی‌ام که می‌توانم جهان را بشناسم. اکنون، این پرسش پیش می‌آید که نکند شناخت من، که ناگزیر به یاری دانسته‌های پیشینی شکل می‌گیرد، از واقعیت جهان بیرون دور شود. چه تضمینی در دست دارم که دانسته‌های پیشین من، خود برداشت‌هایی راستین و منطبق با

واقعیت هستند؟ روشن است که برداشت یا تصور یا بازنمود من از جهان خود جهان نیست، اما من آرزو دارم که منطبق و همخوان با آن باشد. آیا هست؟ تجربه‌گرایان انگلیسی پاسخ می‌دهند که حتی اگر تصور من از واقعیت، عین واقعیت نباشد، ملاکی وجود دارد که من واقعیت را بسنجم. این ملاک حسیات یا مجموعه‌ی قوای حسی من است. با نیروی حس، من جهان را تجربه می‌کنم. هر ایده از حس نتیجه می‌شود. از جان لاک تا جرمی بنتام، فلسفه‌ی تجربه‌گرا در این مورد اطمینان یافته بود که حس بیش از هر قوه‌ی فرضی دیگر انسانی ابزار مطمئن و دقیقی است. ادعای بازنمود واقعیت هرگاه با میزان «حس» انسانی سنجیده شود، یقینی‌تر و درست‌تر خواهد بود. این باور، همچون هر دستاورد فلسفی دیگری که از «کلیات» سخن می‌گفت، منحصر به یک قلمرو فرهنگی (در بحث ما، فرهنگ انگلیسی) باقی نماند. میان ماتریالیست‌های فرانسوی و روشنگران فرانسوی سده‌ی نوزدهم، پیروان این نظر کم نبودند.

بارون دو کوندیاک یکی از مریدان تجربه‌گرایان انگلیسی بود. او در نوشته‌های خود، این نکته را پیش کشید که ما نیازمند دستیابی به یک «علم ایده‌ها» هستیم. مقصود او این نبود که محتوای این علم را روشن کند، بل می‌خواست خطوط اصلی چنان علمی را ترسیم کند. علمی که نشان خواهد داد، چگونه آدمی ازجهان بیرون تصوری می‌یابد، و حکم‌هایی ارائه می‌کند، و این حکم‌ها راهی به شناخت دقیق‌تر ابژه‌های جهان می‌گشایند. از پیروان این دیدگاه کنت آنتوان- لویی- کلود دستوت دو تراسی (۱۸۳٦-۱۷۵٤) بود. کسی که در تمام زندگی‌اش وسوسه‌ی طرح فلسفی روشن کردن سازوکار شکل‌گیری بازتاب اندیشگون جهان راستین را داشت. او می‌پرسید: چگونه ما برداشت‌هایی ذهنی از واقعیت می‌یابیم؟ آشکارا نکته‌ی مرکزی اندیشه‌ی فلسفی دستوت دو تراسی شناخت‌شناسانه بود، و او کاری به «محتوا»ی اندیشه‌ها، یا به زبان امروزی ما «نظام فکری و معتقدات» افراد نداشت.

دستوت دو تراسی از نظر فکری و فلسفی مرید فرانسیس بیکن، جان لاک، هلوتیوس، و کندیاک بود. او در سال ۱۷۹٦ گزارشی به «انجمن ملی پاریس»، یعنی مهمترین مرکز پژوهش‌های علمی آن روزگار، ارائه، و در آن نخستین عناصر نظریه‌ای درباره‌ی «علم ایده‌ها» یا ایدئولوژی را بیان کرد. سپس، به سال ۱۸۰۱ نخستین بخش کتاب *عناصر ایدئولوژی* را منتشر کرد. انتشار بخش‌های بعدی این کتاب (که در مجموع چهار مجلد را در بر گرفت) تا چهارده سال بعد ادامه یافت. دستوت دوتراسی در این

کتاب اعلام کرد که ایده‌ها منتج از حس هستند، و هوشمندی انسانی هیچ نیست مگر واکنش به نیروی حس انسانی. علمی که بخواهد ایده‌های انسانی را توضیح دهد، یعنی ایدئولوژی، در نهایت بخشی است از علم کلی‌تر جانورشناسی. این نگرش ماتریالیستی، ایده را به تن کارشناسی بازمی‌گرداند. از دیدگاه امروزی، نگرش دستوت دوتراسی را با یک صفت می‌توان مشخص کرد: کاهش‌گرایی یا Reductionism. واپسین بخش‌ها از مجلد نهایی کتاب دستوت دو تراسی درباره‌ی اهمیت این نکته بود که ما باید نظام آموزشی خود را اصلاح کنیم. نظام کنونی آماده‌ی فهم دستاوردهای علمی و نظری جدید نیست. ولی، می‌توان در روزگاری نه چندان دور به یاری «ایدئولوژی» به شیوه‌ای آسان «نکات تازه‌ی علمی را برای نوآموزان تبیین کرد». از نظر دستوت دو تراسی ایدئولوژی «علم عقاید» بود، و باید به کار شناخت ماهیت اندیشه‌ها و باورها، و فهم مسیر تکامل تاریخی آن‌ها می‌آمد. یک نکته در کار او تازه بود، این که مطرح می‌کرد اندیشه‌ها چون بیان می‌شوند، تاریخ ویژه‌ی خود را می‌یابند، و تعقیب این تاریخ نیازمند دستیابی به روش و علم ویژه‌ای است. دل‌مشغولی دستوت دوتراسی مسائل اجتماعی و سیاسی نبود. او خود را یک دانشمند می‌دانست، وتمام زندگی‌اش را صرف پژوهش‌های علمی درمورد حدود کارآیی ذهن آدمی کرده بود. هر جا که در مورد مسائل اجتماعی نظر می‌داد، به نتایجی بیش و کم محافظه‌کارانه دست می‌یافت. هرچند، او رابطه‌ی نزدیکی با جمهوری‌خواهان نیز داشت، و یکی از دوستانش تامس جفرسن بود، که با یکدیگر نامه‌نگاری داشتند، و جفرسن یکی از آخرین کتاب‌های او را که تفسیری بر *روح قوانین* مونتسکیوست، به انگلیسی ترجمه کرده بود. نتایج محافظه‌کارانه بیشتر محصول کار فکری شاگردان او بود، که برخی از آن‌ها نویسندگان مشهوری شدند. نکته‌ی مهمی که می‌تواند در بحث ما جالب باشد این است که نظریات دستوت دوتراسی برشکل‌گیری اندیشه‌های سوسیالیستی نیز تا حدودی تاثیر داشت، و برخی از سوسیالیست‌ها از «علم عقاید» به تاویلی تازه، همچون بیان فهم اجتماعی مردمان از شرایط زندگی هرروزه‌ی خود، دست یافته بودند.

لفظ ایدئولوژی، با جنبش فکری‌ای به نام ایدئولوگ‌ها پیوند خورد. واپسین جنبش روشنگری فرانسوی، که در تب و تاب انقلاب، مواضعی محافظه‌کارانه داشت، و در ایجاد زمینه‌های فکری برای روی کار آمدن ناپلئون نقش داشت. ولی ناپلئون پس از این که خود را امپراتور خواند، و استبداد فکری را در فرانسه برقرار کرد، و سانسور بر

نشریه‌ها، کتاب‌ها را آغاز کرد، از جمله حمله‌هایی که به روشنفکران داشت، به جلسات و آثار ایدئولوگ‌ها نیز تاخت. او آنان را پرحرف و گریزان از عمل خواند. این اتهام در سده‌ی نوزدهم تداوم یافت. ایدئولوژی واژه‌ی منفی‌ای از نظر کارلایل و گلادستون باقی ماند. حتی میان بیشتر متفکران رادیکال نیز چندان واژه‌ی مقبولی نبود. پرودون، بلانکی و سرانجام مارکس آن را به معنایی تحقیرآمیز به کار می‌بردند. وقتی مارکس کتاب ***ایدئولوژی آلمانی*** را می‌نوشت مقصودش از این عنوان روشن بود. او علیه هگلی‌های جوان موضع داشت و با ایدئولوگ خواندن آن‌ها، تاکید را بر «بی‌عملی، و پرحرفی بیمارگونه‌ی» آنان می‌گذاشت.

در دهه‌های اخیر نیز واژه‌ی ایدئولوژی همان بار منفی معنایی را بازیافته است. از نظر شماری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی، ایدئولوژی در مقابل خردورزی سیاسی قرار می‌گیرد. ایدئولوژی برداشتی جزمی از جهان و مناسبات انسانی، و نقطه‌ی مقابل خرد و علم و دانش است. بیشتر نظریه‌پردازانی که چنین معنای منفی‌ای از ایدئولوژی را پیش کشیده‌اند، به جنبش فکری نولیبرالیستی تعلق دارند. از نظر آنان ایدئولوژی لیبرالی ایدئولوژی نیست، بل برداشت درست و حقیقی از مناسبات اجتماعی و انسانی است. راه حل‌هایی هم که این جنبش فکری و سیاسی ارائه می‌کند عملی و واقعی است. اما مخالفان آن، در تار و پود ایدئولوژی‌های خود گرفتار آمده‌اند، و جهان را بنا به منافع مادی خود به زبانی ایدئولوژیک تاویل می‌کنند. یکی از نظریه‌پردازانی که مساله را چنین مطرح کرده، نویسنده‌ی محافظه‌کار مایکل اوکشات است که به ویژه در کتاب ***خردباوری در سیاست*** (۱۹٦۲) علیه ایدئولوژی بحث کرده است. نظریه‌پرداز دیگر کن مینوگ است که در کتاب ***قدرت‌های بیگانه: نظریه‌ی ناب ایدئولوژی*** (۱۹۸٦) مساله را ادامه داده است.[۱۰] هردو نویسنده ایدئولوژی را ضد علم معرفی کرده و نوشته‌اند که یک پیرو چشم و گوش بسته‌ی ایدئولوژی، بر اساس گزینش برخی از واقعیت‌ها، با قطع پیوند درونی میان واقعیت‌های اجتماعی، تکیه‌کردن به حکم‌های جزمی که اثبات یا باطل‌شدنی نیستند، چرا که متافیزیکی و غیرعلمی‌اند، و بیان سفسطه‌آمیز نکته‌ها، هوادار راه حل‌های غیردمکراتیک و خشونت‌آمیز می‌شود. آنان فقط به دو نکته پاسخ

[10] M. Oakeshatt, *Rationalism in Politics*, London, 1962.

K. Meinogue, *Alien Powers, The Pure Theory of Ideology*, London, 1986.

نمی‌دهند: یکی این که آیا لیبرالیسم یک ایدئولوژی هست یا نه؟ دوم این که آیا همین گرایش ضد ایدئولوژی که به شدت مورد دفاع آن‌هاست، خود یک ایدئولوژی نیست؟

بحث از مفهوم ایدئولوژی پیشینه‌ای در فلسفه‌ی ایدئالیستی آلمان دارد. نخستین نامی که در این مسیر به یاد می‌آید ایمانوئل کانت است. این مدافع پرشور لیبرالیسم سیاسی، هوادار نوآوری‌های انقلاب فرانسه، و مبلغ روشنگری، مدرنیته، و خردباوری. به نظر کانت شناسایی انسان، منحصر به ادراک حسی او نمی‌شود. برخلاف باور تجربه‌گرایان انگلیسی، فهم آدمی از ترکیب ادراک حسی با ایده‌ها ممکن می‌شود. کانت مساله را چنین مطرح می‌کرد که برخی از ایده‌های اساسی، «مقولات»، برداشت‌های ذهنی، پیشینی و پیشاتجربی‌اند. هر تجربه‌ی راستین انسانی، هر ادراک ناشی از حس باید به یاری این موارد پیشینی فراهم آید، وشکل گیرد. فقط به یاری این ایده‌ها می‌توانیم تجربه‌های منسجم بیابیم، و در گام بعد آن‌ها را بیان کنیم. تجربه‌گرایان نیز قبول دارند که آنچه ادراک حسی خوانده می‌شود با خود چیزها فرق دارد. ولی می‌گویند که می‌توان با پیشرفت دانایی علمی، میان این دو امر متفاوت این‌همانی ساخت. روزی خواهد رسید که دانش انسان کامل و مطلق می‌شود و به تمامی اسرار طبیعت و جهان ابژکتیو پی می‌برد. کانت، اما از تفاوت تصور و شیی، یا تفاوت برداشت ذهنی و امر عینی و واقعی به نکته‌ی تازه‌ای می‌رسید: او می‌گفت که فرق است بین چیزها آن‌سان که بر ما نمایان می‌شوند، و آن گونه که در جهان واقعی هستند. جهان‌پدیداری (که من آنرا تصور می‌کنم، می‌فهمم، بیان می‌کنم) با جهان به منزله‌ی گوهر بخردانه (جهان راستین و موجود) تفاوت دارد. جهان پدیدارها را ما می‌سازیم، زیرا ایده‌ها را در شناخت آن دخالت می‌دهیم.[11]

نظر کانت، نسبت به تجربه‌گرایی ناب گامی بزرگ به جلو بود. بسیاری از دشواری‌های فلسفی تجربه‌گرایی را حل می‌کرد، و راهی تازه در سخن فلسفی می‌گشود. به راستی ادعای کانت که انقلابی کوپرنیکی را در فلسفه پایه نهاده، گزافه‌گویی نبود. ولی، برخلاف باور پرشور کانت‌گرایان، این پایان راه نبود، درواقع آغاز

[11] در این مورد بنگرید به: ا. کورنر، *فلسفه کانت*، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳۶۷، فصل چهارم، خلاصه صص ۲۳۴-۲۲۹. و: ج پلامناتس، *ایدئولوژی*، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران، ۱۳۷۳، صص ۳۰-۲۶.

راه بود. پس از کانت، ایدئالیست بزرگ دیگر، هگل، به مساله اندیشید. او قبول داشت که دانایی من صرفاً ناشی از تجربه‌ی حسی من از جهان واقعی و ابژکتیو نیست. اما، تفاوت میان جهان واقعی و جهان پدیداری را که کانت پیش کشیده بود، یعنی تمایز «نومن» از «فنومن» یا پدیدار را رد می‌کرد. او می‌گفت که تمایز «بازنمود» از «هستی» صرفاً به شرطی بخردانه، منطقی و قابل قبول است که ما بدانیم که هستی چیست. کانت شناخت هستی را ممکن نمی‌داند، پس از کجا می‌داند که هستی با بازنمود خود تفاوت ماهوی دارد؟ هرگاه هستی را بشناسیم، منطقاً از این نکته هم باخبر می‌شویم که چرا این هستی وقتی نمایان می‌شود، یا به تصور درمی‌آید، این گونه نمودار می‌شود. کانت این نکته را از نظر دور می‌داشت که بازنمود و هستی هردو به یک جهان متعلق‌اند. فهم بازنمودها یعنی فهم جهان چنان که بازنموده می‌شود. از سوی دیگر، فهم بازنمودها، تصورها، یا شناخت پدیداری به معنای شناختی تاریخی است. به نظر هگل، خودآگاهی به گونه‌ای گوهری تاریخی است. من خودم را چنان می‌شناسم که امکان شناسایی به عنوان امکانی تاریخی اجازه‌ی چنین شناسایی را می‌دهد.

این‌سان، به گمان هگل، ایده‌هایی که انسان‌ها هم برای فهم جهان، و هم برای توصیف جهان، و نیز فهم و تبیین رابطه‌شان با جهان به کار می‌برند، و بیان‌گر احساسات و نظریات‌شان می‌شود، خود محصول ارتباط‌های انسانی است. ایده‌های مورد نظر کانت نیز چون ژرف بنگریم، چنان که هستند یعنی تاریخی نمایان می‌شوند. این ایده‌ها نه پیشاتجربی‌اند، و نه فطری، ذاتی، و دگرگونی‌ناپذیر. درواقع، می‌توانیم بگوییم که بازنمودها از زندگی راستین برمی‌آیند. این نکته اما، به این معنا نیست که ما همواره به طور کامل می‌شناسیم. ما در تاریخ «روح» به سر می‌بریم. اگر امکان فهم در افق روح ذهنی فراهم نباشد، آگاهی کامل نخواهد بود. یعنی روح ذهنی تصور درستی از روح عینی و جهان نخواهد یافت. آنچه سوژه به عنوان جلوه‌ی روح ذهنی به دست می‌آورد، و می‌شناسد، در شرایط جدایی از روح مطلق، و انشقاق روح عینی و روح ذهنی، همواره ترکیبی از عناصر درست و نادرست است. اما در شمای پدیدارشناسانه‌ی هگل، که روح مسیر دشوار حرکت به سوی مطلق را طی می‌کند، و به قول مشهور او در پیشگفتار *پدیدارشناسی روح* که بحث از «ادیسه‌ی روح» است، حق با روشنگران و استادان آنان در میان فیلسوفان تجربی است که انسان در مسیر پیشرفت قرار دارد. پس،

شناسایی او نیز تاریخی و تکاملی است، و در روح مطلق شناسایی مطلق ممکن خواهد شد.[۱۲]

مارکس تا حدود زیادی به برداشت هگل مدیون است. به گمان او، اندیشه سرچشمه و ریشه‌ی اجتماعی دارد. شناسایی ناشی از تجربه‌ی ناب نیست. ایده‌ها که چون واقعیت‌های تاریخی مطرح‌اند و در زندگی عملی انسان سنجیده می‌شوند، در جریان شناسایی او دخالت موثر دارند. انسان به تدریج به آگاهی از جهان، طبیعت، و رازهای وجود اجتماعی خودش دست می‌یابد. این آگاهی را افق پیشرفت‌های مناسبات انسانی و درواقع رشد نیروهای تولید تعیین می‌کند. انسان‌ها درگیر فعالیت‌های عملی، می‌شناسند و به پیش می‌روند. روزی خواهد رسید که انسان با تمامی رازهای طبیعت و جهان و روابط انسانی آشنایی کامل بیابد. تا آن روز شناسایی انسان محدود است به موقعیت‌های تاریخی، و مناسبات طبقاتی. ایده‌ها تاریخی مستقل ندارند، بل وابسته‌اند به تکامل مادی. اندیشه‌ها را نباید در آنچه محتوای حقیقی آن‌ها فرض می‌شود، یا در رابطه‌شان با حقیقت، مطرح کرد، بل باید آن‌ها را در زمینه‌ی کارکردهایی که در مناسبات تولید می‌یابند، مطرح کرد.

دیدگاه مارکس که در آخرین عبارت بالا آمد، به یک معنا بحثی تازه بود، چون به جای متافیزیک حقیقت، کارکرد اجتماعی را قرار می‌داد، و به گونه‌ای نظری به برداشت آغازینی از مناسبات تولید که در نخستین نوشته‌های مارکس مطرح شده بود، وابسته بود. به یک معنای دیگر، اما، نظر مارکس همانندهایی در تاریخ اندیشگری پیشین داشت. زمانی روشنگران رادیکال و به ویژه ماتریالیست‌های سده‌ی هجدهم، مسیحیت را سازنده‌ی رشته‌ای از اسطوره‌ها می‌دانستند که به کار توجیه نظام غیر عادلانه‌ای می‌آید. از این رو اولباک می‌نوشت: «استبداد نتیجه‌ی فوری خرافات است. خرافات، به گونه‌ای بنیادین خطایی ذهنی است. انسان خرافاتی می‌شود چون می‌ترسد، می‌ترسد چون ناآگاه است». از نظر اولباک کار حاکمان و کشیشان این است که مردم را در حالت ناآگاهی باقی نگه دارند. آنان نمی‌خواهند که مردم آگاه شوند. راه حل، پس این است که ما اندیشه‌ی بخردانه را تشویق کنیم. «همین که مردم اندیشیدن را آغاز کنند، سلطنت

[۱۲] پلامناتس، پیشین، صص ۴۴-۳۰. و نیز بنگرید به:
Guyer, "Thought and Being" in: F. C. Beiser ed, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993. pp.171-211.

شاهان و کشیشان پایان خواهد گرفت»[۱۳] در رساله‌ی مارکس «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» می‌خوانیم: «فلاکت دین یکباره هم بیان و هم اعتراض علیه فلاکت واقعی است. دین آه آفریده‌ی ستم‌دیده، دل جهانی بیدل، و روح شرایط بی‌روح است. دین افیون توده‌هاست» (ه ج:۳۲۰، م آ-۳:۱۷۵). در بیشتر موارد جمله‌ی آخر نقل می‌شود بی‌آن که از زمینه‌ی بحث و چند بندی از متن که جمله در آن‌ها معنا می‌یابد، یاد شود. هرگاه، ما جمله‌ی مارکس را در آن زمینه قرار دهیم، تاویل آن آسان خواهد شد. بنا به این تاویل از گفته‌ی مارکس، دشواری بحث از دین این است که برخلاف نظر روشنگران، یکسر کارکرد منفی ندارد. نمی‌توان آن را در همان نگاه نخست، به عنوان مجموعه‌ای از باورهای نادرست مطرح و در نتیجه رد کرد. نمی‌توان آن را صرفاً محصول تلاش حاکمان، کشیشان، و شاهان دانست. باور دینی ساخته‌ی ذهن خود مردمان است، تعمقی است در نیازهای راستین، در جهانی واپیچیده و قلب شده. دین خبردهنده از در جای درست خود قرار نگرفتن خواست‌ها و اشتیاق‌ها برای دنیایی بهتر و زندگی‌ای کامل‌تر است. دین بیان نیاز به بهروزی انسان، و آرزوی آن است. نکته‌ی مهم اینجاست: نباید از یاد برد که دین اعتراض علیه فلاکت انسانی نیز هست. وگرنه چگونه ممکن بود که جنبش‌های پیشرو اجتماعی، در بسیاری از موارد با دین همراه و حتی رهبری شوند. مشهورترین مثال را انگلس در ***جنگ‌های دهقانی در آلمان*** آورده است، وقتی در شرح منش پیشرفته‌ی جنبش تهیدستان شهری، در جریان جنبش اصلاح دینی، و جنگ‌های دینی، از رهبری دینی توماس مونتسر یاد می‌کند (ج د:۱۱۹-۱۱۶ و ۶۲-۵۶). مبارزه‌ی با دین، از نظر مارکس، فقط به یک معنا درست است، مبارزه با شرایطی باشد که نابرابری اجتماعی را آفریده است: «الغای دین همچون نیکبختی توهم‌آمیز مردم، درخواست نیکبختی راستین برای آن‌هاست. فراخوان آنان به رها کردن توهم درباره‌ی شرایطشان، درخواست رها کردن شرایطی است که محتاج توهم است. بدین‌سان، نقد دین جنین نقد دره‌ای از اشک‌ها است که دین هاله‌ی آن است» (ه ج:۳۲۱-۳۲۰، م آ-۳:۱۷۵ و ۱۷۶).قبول وسیع برخی از باورها از سوی مردم دلیل‌هایی اجتماعی دارد، که از تضادهای ژرف اجتماعی ریشه می‌گیرند. این‌سان ایدئولوژی که به تعبیر مارکس تحمیل عقایدی ناراست،درباره‌ی شرایط راستین است،باید دلیلی،پایه‌ای در

[13] A. Callinicos, *Social Theory, A Historical Introduction*, Oxford, 1999, p.83.

مناسبات راستین داشته باشد. این درست همان نکته‌ای است که مارکس را از ناقدان روشنگری جدا می‌کند.

۳. سه معنای ایدئولوژی از نظر مارکس

همان‌طور که دیدیم، اصطلاح «ایدئولوژی» چند دهه پیش از آن که مارکس کار فکری خود را آغاز کند، به کار می‌رفت. و استفاده از آن محدود به آثار او و هم فکرانش نبوده است. مارکس، اما، معنایی خاص به این اصطلاح بخشید، که به ویژه پس از انتشار *ایدئولوژی آلمانی* در سال ۱۹۳۲ بسیار رایج شد، و بیشتر مردم، حتی اگر نوشته‌های مارکس را نخوانده باشند، به خاطر کاربرد وسیع تعریف مورد نظر او، وقتی این لفظ را می‌شنوند، همان معنا را درک می‌کنند. معنای مورد بحث درواقع یکی از معناهایی است که مارکس درمورد ایدئولوژی پیش کشید، اما مورد اصلی و مهم آن‌هاست.

ایدئولوژی در نوشته‌های مارکس به سه معنا آمده است. جالب اینجاست که تعریف اصلی و مشهور در سده‌ی بیستم، که درباره‌اش بسیار سخن گفته‌اند، همان نیست که پیروان مارکس در بین‌الملل دوم، و نیز بلشویک‌ها و فعالان بین‌الملل سوم، به کار می‌بردند. به هرحال، تعریف یا معنایی که آن را اصلی خواندم، چنین است: ایدئولوژی نظام پندارها و اندیشه‌های نادرست طبقه‌ی حاکم است که درست به خاطر این که طبقه‌ی حاکم ابزار تولید فکری و معنوی را هم افزون بر ابزار تولید مادی، در اختیار و زیر نظارت خود دارد، در سطح وسیع جامعه، پذیرفته می‌شوند. ایدئولوژی به کار حفظ هژمونی، یعنی سلطه‌ی سیاسی و اجتماعی طبقه‌ی حاکم می‌آید، و در تقابل است با حقیقت، و آگاهی درست، چرا که استثمار و تخصیص محصول افزونه‌ی اقتصادی و مادی به طبقه‌ی حاکم را یا پنهان می‌کند، و یا توجیه می‌کند. ایدئولوژی حقیقت را باژگونه جلوه می‌دهد، («همچون باژگونی چیزها در شبکیه‌ی چشم») و به نام ارزش‌هایی بیشتر ناروشن و موهوم، واقعیت استثمار و بی‌عدالتی ذاتی را در مناسبات تولیدی در جامعه‌ای که دچار شکاف طبقاتی است، پنهان می‌کند، و همه چیز را چنان نمایان می‌کند که طبقه‌های بهره‌رسان و استثمار شونده توانایی درک واقعیت‌ها را نیابند. از این رو ایدئولوژی متضاد حقیقت، واقعیت‌های اجتماعی، دانایی راستین، شناخت درست و دقیق از پدیده‌ها است. به همین دلیل مارکس و انگلس آن را «آگاهی ناراست» خوانده‌اند. این آگاهی ناراست با پیدایش «آگاهی راستین» رنگ می‌بازد.

این معنای مشهوری است که مارکس به واژه‌ی «ایدئولوژی» بخشید، و به طور خاص در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* توضیح داد. مشهورترین بند آن کتاب در مورد ایدئولوژی را همین جا نقل می‌کنم، چرا که این بند، به فهم آنچه در ادامه‌ی بحث می‌آید، یاری می‌کند: «تولید فکرها، مفاهیم، آگاهی‌ها، پیش از هرچیز، به طور مستقیم، پیوند درونی دارد با فعالیت مادی و روابط مادی انسان‌ها، زبان زندگی راستین. تصورات، اندیشه‌ها، روابط فکری میان انسان‌ها، در این مرحله همچنان به نظر همچون بیرون‌شدگی مستقیم رفتار مادی آن‌ها می‌آید. همین نکته درمورد تولید فکری که در زبان سیاست، حقوق، اخلاق، دین، متافیزیک، و غیره یک ملت بیان می‌شود، صادق است. انسان‌ها تولیدکنندگان مفاهیم، ایده‌های خود و غیره هستند، یعنی انسان‌های **واقعی و فعال** که مشروط‌اند به مرحله‌ی معیّنی از تکامل نیروهای تولیدی خود، و به مناسبات مرتبط با آن‌ها، و شکل‌های بعدی آن‌ها. آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاه باشد. و هستی انسان‌ها همان فراشد فعال زندگی آن‌هاست. اگر در تمامی ایدئولوژی انسان‌ها و مناسبات آن‌ها باژگونه [سر و ته] به نظر می‌آیند، گویی که در تاریکخانه‌ی دوربین (Camera obscura) نمایان می‌شوند، همان اندازه از فراشد تاریخی زندگی آن‌ها برمی‌خیزد که باژگونی چیزها در شبکیه‌ی چشم وارونه‌ی فراشد راستین زندگی آن‌هاست» (م آ-۵:۳٦).

معنای دوم ایدئولوژی که مارکس پیش کشیده بود، در برخی از نامه‌ها و مقاله‌های مارکس آمده: ایدئولوژی، نظام باورها و اندیشه‌های منسجم هر طبقه‌ی اجتماعی است. هر طبقه، جهان را به شیوه‌ای خاص خود می‌بیند و ترسیم می‌کند. ایدئولوژی طبقاتی پاره‌ای از باورها و دانسته‌ها درباره‌ی جهان است که از چشم‌انداز منافع طبقه‌ای خاص بیان شوند. به این معنا می‌توان از «ایدئولوژی کارگران» در مقابل «ایدئولوژی سرمایه‌داران» نیز حرف زد. جامع‌ترین شکل آن را می‌توان جهان‌بینی یا Wetanschauung خواند، و مقصود یا شیوه‌ی نگرش به جهان و فهم آن است، یا نظریه‌ای کلی متشکل از عناصری بیش و کم منسجم درباره‌ی جهان، که همچون نظامی از ایده‌ها نمایان می‌شوند، و به شکلی خاص گردآوری و مرزبندی می‌شوند. اینجا، به سادگی می‌توان متوجه شد که دیگر ایدئولوژی بار معنایی منفی و تحقیرآمیزی ندارد، و آن‌سان که در اواخر سده‌ی نوزدهم رسم بود، به کار می‌رود. این معنایی است که پیروان مارکس در بین‌الملل دوم، و به ویژه لنین و بلشویک‌ها، زیاد به کار می‌بردند. معنای سوم که جز در

موارد معدود و نادری در نوشته‌های مارکس به کار نرفته، ایدئولوژی را فراشد همگـانی و جهانشمـول تولید بـاورها و دانایی‌ها در جامعه معرفی می‌کند. این معنا تا آنجا که در چنـد نوشته‌ی مارکس آمـده، فاقـد منش طبقاتـی نیست، بل برتری دیدگاه‌های طبقه‌ی حاکم برجسته می‌شود.

بنا به معنای نخست در جامعه‌ی مدرن فقط می‌توان از «ایدئولـوژی بورژوایـی» یـاد کرد، یعنی از دستگاه عقایدی که واقعیت پیکار طبقاتی را تحریف می‌کنـد، و اطلاعـات نادرستـی درباره‌ی مسائـل اجتماعـی و سیاسـی به دست می‌دهد، و موجب شکل‌گیری آگاهی ناراست در توده‌ها می‌شود. در این معنا دیگر نمی‌توان از ایدئولوژی کارگری یـا پرولتری یا سوسیالیستی یاد کرد، زیرا به نظر مارکس، دستگاه اندیشه‌هایی که از واقعیت زنـدگی و پیکار کارگران نتیجه شود نمـی‌توانـد آگاهـی نـاراست باشد، مگر آن که تابع ایـدئولوژی بورژوایـی شـده باشد. بیـان واقعیـت از دیـدگاه کارگران، لحظه‌ای از خود واقعیـت است، اما بـیان واقعیت از دیدگاه بورژوایی تحریف واقعیت و در حکم آگاهی ناراست است. کارگران در بیان صریح و سرراست واقعیت‌ها می‌توانند نظـام استـثمار را سرنگون کنند، اما بورژوازی در باژگونه نمایاندن واقعیت‌های اجتماعی به منـافع مـادی خود دست می‌یابد. بیـان افـراطی این نگرش مارکس، در مقاله‌ی ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** لوکاچ آمـده است. آنـجا پرولتاریا یـگانه طبقـه‌ای دانستـه شده که دارای آگاهی طبقاتی است. دیگر طبقات جامعه‌ی مدرن اساساً آگاه نمی‌شوند، بل درگیر ایدئولوژی هستند.[۱۴]

باورها و جهان‌بینی طبقه‌ی انقلابی کـه در جریـان پیکـارش شـکل می‌گـیرند، و بـه گونه‌های متفاوت بیان می‌شوند، علیه پندارها و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم نشانه می‌روند. اما، نکته‌ی مهمی که نمی‌توانـد از نظـر دور بمـاند ایـن اسـت کـه در دوره‌ای طولانـی طبقه‌های انقلابی زیر نفوذ فکری و عقیدتی طبقه‌ی حاکم قرار دارند، و از آنجـا کـه راه دسترسی به دانایی و علم بر آن‌ها بسته است یا امکان‌شان در این مـورد بسـیار محـدود است، بی‌بهره از دانـایی و علم، تسلیم باورهای حاکمان و نظام پندارهایی که آنان ایجاد می‌کنند، می‌شوند. مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** نوشته: «عقـاید طبقـه‌ی حـاکم در هـر دوره عقاید حاکم هستند. یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم جامعه محسوب می‌شود، در همان حال نیروی اندیشمند حاکم آن نیز محسوب می‌شود. طبقه‌ای کـه ابـزار تولیـد

[14] G. Lukács, *History and Class Consciousness*, *trans.* R. Livingstone, London, 1971, pp.46-83.

مـادی را در اختیار خویش دارد، در نتیجه‌ی همین اختیار، بر ابزار تولید اندیشمندانه نیز نظارت خواهد کرد تا آنجا که باورهـای کسانـی که فاقد ابزار تولید اندیشمندانه هستند، در کل تابع عقاید این طبقه خواهد شد. عقاید حاکم چیزی جـز بیـان آرمـانی مناسـبات مادی حاکمی که به عنوان عقاید فرض می‌شوند، نیستند این مناسبات یک طبقه را حاکم می‌سازند و از این رهگذر عقاید مربوط به سلطه‌اش را هم می‌آفرینند» (م آ-۵:۵۹).

به نظر مارکس، اخلاق، متافیزیک، دین، و دیگر شکل‌های ایدئولوژیک، دارای تاریخ و تکامل ویژه‌ی خویش نیستند، بل درنهایت به تکامل مادی انسـان وابسـته‌اند: «آگـاهی هـرگز نمـی‌تـوانـد چیـزی جز هسـتـی آگاه بـاشد» (م آ-۵:۳۰)، درنتیـجه، بـرای فهـم ایدئولوژی‌ها باید شرایط مادی زندگی را در نظر گرفت، و بحث را از آن‌ها آغـاز کـرد. ایدئولوژی به منزله‌ی باژگونه‌ی واقعیت مادی، تـلاش نظـام‌داری اسـت جهـت نمـایش بخردانگی توزیـع موجـود ثـروت و نظـام اجتمـاعی موجـود، و از این‌جـا پنهـان‌کردن نابخردی ذاتی تولید سرمایه‌داری، و نابرابری نهادی در مناسبات تولیدی و اجتماعی این وجه تولید. به عنوان مثالی کـه در نوشـته‌های مـارکس آسـان یـافت می‌شـود، کـارکرد ایدئولوژی بورژوایی لیبرالیسم محو یا مبهم کـردن واقعیـت پیکـار طبقـاتی اسـت. اگـر لیبرال‌ها در آثار و سیاست‌های‌شان قوانین پیشرفت جامعه‌ی مدرن را طبیعی و جاودانـه می‌خوانند، یا قوانین ضد کارگری را ضروری می‌دانند، یـا ایـن توهـم را می‌سـازند کـه تمامـی کارگران در جامعه‌ی مدرن، بـخت آن را دارند که در زندگی شخصی، پیشـرفت کنند، درواقع وظیفه‌ی ایدئولوژیک خود را انجام می‌دهند.

برخلاف معنای نخست ایدئولوژی، بنا به معناهای دوم و سوم که پیش‌تـر، اشـاره‌ای به آن‌ها داشتم، کارگران نیز می‌توانند نظام ایده‌های خود را سامان دهنـد، و «ایدئولـوژی خود را بسازند». در این موارد مارکس از «نظام بیـان واقعیـت» یـاد می‌کـرد، و آن را در برابر «نظام تولید پندارها» قرار می‌داد. لنین در *چه باید کرد*؟ ایدئولوژی را به این معنا به کار برده، و مثل همیشـه معتقد به جهانی که رنگ‌های آن یا سیاه است، یا سفید، نوشت: «[امروز] یگانه گزینش ممکن، همانا گزینش میـان ایدئولـوژی بورژوایـی و ایدئولـوژی سوسیالیستی است. راهی میان این دو وجود ندارد و بشـریت هنـوز ایدئولـوژی سـومی نیافریده است».[۱۵] لنین در پانوشتی در همیـن صفحـه افـزوده کـه نظریـه‌پردازانی چـون

[۱۵] V. I. Lenin, *Selected Works*, New York, 1972, vol.1, pp.121-122.

پرودون و وایتلینگ ایدئولوژی کارگری را در آغاز جنبش گسترده‌ی این طبقه می‌ساختند. البته بعدها استالینیست‌ها و پیروان لنین، حکم او را درمورد پرودون رد کردند، و پرودون را در توضیح‌هایی که در برگزیده‌ی آثار مارکس و انگلس آمده، «ایدئولوگ خرده‌بورژوازی» نامیدند (ب آ-۱:۵۷۷)، و از مباحث جدلی مارکس علیه پرودون نتیجه‌ای نهایی گرفتند، و یکی از بزرگترین رهبران سوسیالیسم سده‌ی نوزدهم، نظریه‌پردازی که در زمان زندگی‌اش، بزرگترین تاثیر را بر کارگران فرانسوی داشت، و اصول و برنامه‌هایی که توصیه می‌کرد، در مرکز مباحث بین‌الملل نخست قرار داشتند، و هواداران او در رویدادهای انقلابی کمون پاریس بارها بیش از هواداران مارکس شرکت فعال داشتند، به عنوان «ایدئولوگ خرده‌بورژوا» معرفی و رد شده است.

مارکس، گاه اشاراتی به فراساختار ایدئولوژیک داشت. در این موارد به نظر می‌رسد که او برخلاف «پیشگفتار ۱۸۵۹» فراساختار را متشکل از نهادها نمی‌دانست، بل آن را به معنای مجموعه‌ی ایدئولوژیک مطرح می‌کرد. نمونه در *هجدهم برومر* یافتنی است: «شکل‌های متفاوت مالکیت، یا شرایط اجتماعی هستی، خود پایه‌ای است که روبنای کاملی از احساس‌ها، پندارها، شیوه‌های اندیشه و نگرش به زندگی، با تفاوت‌ها و شکل‌های ویژه خویش، براساس آن پا می‌گیرد. تمامی طبقه، بر پایه شرایط مادی زندگی خویش و روابط اجتماعی متناسب با آن‌ها در پدید آوردن این روبنا و شکل دادن به آن سهیم است» (ه ب:۵۷-۵۶، ب آ-۱:۴۲۱). البته آنچه در برگردان بالا به «روبنا» ترجمه شده همان مفهوم Superstructure است که در این کتاب آن را به «فراساختار» برگردانده‌ام. اگر به بندی که واگویه‌ی بالا در آن آمده، توجه کنیم، می‌بینیم که مارکس نکته را در بیان اختلاف دو گرایش محافظه‌کار یعنی ارلئانیست‌ها و لژیتمیست‌ها در انقلاب ۱۸۴۸ آورده است. شاید این دو گرایش سیاسی چنین می‌پنداشتند که اختلاف‌شان ناشی از شیوه‌های متفاوت فهم اجتماعی‌شان است، اما در واقع پایه‌ی اصلی اختلاف منافع مادی آن‌ها بود: «جدایی این شاخه‌ها از یکدیگر، به خاطر به اصطلاح اصول نبود، بلکه بیشتر ناشی از تفاوت شرایط مادی هستی آن‌ها، یعنی بیانگر دو قسم مالکیت متفاوت بود، همان تضادهای قدیمی شهر و روستا، همان رقابت کهن سرمایه با مالکیت ارضی. البته کسی منکر این نبود که در عین حال خاطرات کهن، دشمنی‌های شخصی، ترس‌ها و امیدواری‌ها، پیشداوری‌ها و توهمات، احساسات همدردی و انزجار، اعتقادها، معتقدات مذهبی و اصولی هم وجود داشت که عامل پیوستگی آن دو به این یا آن خاندان

سلطنتی می‌شد» (ه ب:۵۶، ب آ-۱:۱:۴۲۱). به هررو، نکته‌ی مرکزی از نظر مارکس اینجاست که در فهم مواضع و سیاست‌های آن‌ها نباید از آن شکل‌های عقیدتی بل از منافع مادی‌شان آغاز کنیم. او درمورد فرد تک افتاده نیز چنین می‌گوید: «فرد آدمی که این همه را از راه سنت یا تعلیم و تربیت می‌آموزد ممکن است تصور کند که این‌ها دلایل حقیقی تعیین‌کننده فعالیت او و نقطه عزیمت آن را تشکیل می‌دهند» اما واقعیت نشان می‌دهد که فعالیت در پی منافع، و دستیابی به نتیجه‌ی مادی است، و «عامل اصلی جدایی اختلاف منافع است». پس نمی‌شود به سطح گفته‌ها بسنده کرد بل باید به ژرفای منافع طبقاتی نفوذ و دقت کرد، همان‌طور که «در زندگانی خصوصی میان آن چیزی که شخص درباره خود می‌اندیشد و به زبان می‌آورد، و آنچه به واقع هست و می‌کند، فرق می‌گذارند، در نبردهای تاریخی لازم است میان گفته‌ها و ادعاهای خیال‌پرورانه‌ی احزاب و سازمان واقعی و منافع واقعی آن‌ها، میان طرز تلقی آن‌ها از خودشان و آن چیزی که به واقع هستند، از آن هم بیشتر فرق گذاشته شود» (ه ب:۵۸، ب آ-۱:۱:۴۲۱). برداشت مارکس از «فراساختار ایدئولوژیک» در دهه‌ی ۱۸۵۰ دگرگون شد. در پایان آن دهه، که او پژوهش *گروندریسه* و مطالعات گسترده‌ی اقتصادی را پشت سر خود داشت، دیگر تفاوت اصلی روش‌شناسانه را میان بنیاد اقتصادی و «فراساختار سیاسی و حقوقی» می‌دانست، و این فراساختاری است که از نهادهای اجتماعی تشکیل شده است، و نه از اندیشه‌ها و عقاید.

۴. راهنمای تاریخی بحث مارکس

برای فهم نخستین معنا و تعریف ایدئولوژی در اندیشه‌ی مارکس، ضروری است که راهنمای تاریخی بحث او را نیز مطرح کنیم. این راهنما تاویل خاص او از انقلاب فرانسه است. البته، در طول دو دهه‌ی گذشته، میان نظریه‌پردازان و تاریخ‌نویسان مارکسیست در مورد درستی و قدرت منطقی ارزیابی مارکس از انقلاب فرانسه، اختلاف نظر جدی بروز کرده است، و دیگر مثل قدیم، همگان بر یک نظر نیستند. پیش‌تر، تاریخ‌نگاران مارکسیست همگی انقلاب فرانسه را «انقلابی بورژوایی» می‌دانستند. انقلابی که بورژوازی را به عنوان یک طبقه به قدرت رساند، یعنی به آن امکان داد تا حکومت سیاسی را از اشرافیت فئودالی بگیرد، و زندگی سیاسی را سرانجام با فراشد طولانی قدرت‌یابی بورژوازی در جامعه‌ی مدنی، و در گستره‌ی زندگی اقتصادی

همخوان کرد. تاریخ‌نگارانی به تازگی در همین نکته تجدید نظر کرده‌اند، و معتقدند که این شمای نظری نادرست است، و این خطا ریشه در نوشته‌ها و روش خود مارکس دارد، که استوار بود بر مفهومی تجریدی از گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری. یکی از این تاریخ‌نگاران، جرج سی. کامنینل در کتاب ***بازاندیشی به انقلاب فرانسه***، این نظر را پیش می‌کشد که انقلاب ملت فرانسه را متحد کرد، دولتی متمرکز هم ساخت که در آن پس از تنش‌های فراوان شکل سنتی سلطنت استبدادی سست شد و در ۱۸۷۰ سرانجام از بین رفت، اما جامعه‌ای سرمایه‌داری ایجاد نکرد.[۱۶]

مارکس در ایدئولوژی انقلاب فرانسه، که بارها آن را ایدئولوژی بورژوایی خوانده، تضادی درونی میان رشته حقوق دمکراتیک و آزادی‌های شهروندی و سیاسی (استوار به منافع همگانی ملت، و آنچه روسو «اراده‌ی همگان» نام داده بود)، با منافع مادی طبقات پیروز در انقلاب (که موجب نابرابری‌های راستین در بنیاد تولیدی می‌شد)، مشاهده می‌کرد. شاید برجسته‌ترین نمایش این تضاد در ایدئولوژی ژاکوبن‌گرایی یافتنی بود. ژاکوبن‌گرایی بر اساس محتوای اجتماعی خود حقوق «مرتبه‌ی چهارم»، یا پایین‌ترین لایه‌های پرولتری و شبه پرولتری جامعه را مطرح می‌کرد، اما دفاعش از آن حقوق نافی حفظ مناسبات مالکانه و بهره‌کشی سرمایه‌دارانه نبود. بیان ایدئولوژیک این تناقض در نوشته‌های سیاسی رهبران و سخنگویان انقلاب یعنی کسانی چون ژان پل مارا، ماکسیمیلین دو روبسپیر، ژرژ ژاک دانتون، و لویی آنتوان سن ژوست آشکار می‌شود. تکیه به آن «مرتبه‌ی چهارم» به ویژه در گفتارهای سن ژوست، به مباحثی درباره‌ی برابری اجتماعی و اقتصادی (یا به بیان خود او «برابری امکانات برای تمامی شهروندان») آشکار است. حمله‌های او به ثروت، گفتارهایش درباره‌ی خواست «توده‌های تهیدست درمورد برابری» و ضرورت فراهم آوردن رفاه اجتماعی آنان مشهور است. مارکس به زندانی شدن محتوای اجتماعی و پیشرو ژاکوبن‌گرایی در محدوده‌ی دیدگاه بورژوایی دقت کرد، و میان گوهر اساسی بحث ژاکوبن‌ها (برابری سیاسی همچون جلوه‌ی برابری اقتصادی) و سویه‌ی ناب ایدئولوژیک آن که پنهان کردن نابرابری ژرف اقتصادی بود، تناقض دید، و اعلام کرد که در جهان واقعی نیز میان

[16] G. C. Comninel, *Rethinking the French Revolution, Marxism and the Revisionist Challenge*, London, 1987.

برابری سیاسی شهروندان (حق رای مردان بالغ و عاقل) با آن نابرابری بنیادین تضادی وجود دارد که حتی با دقت به سخن ایدئولوژیک نیز قابل شناخت است. مارکس این بحث را در «مساله‌ی یهود» و ***خانواده‌ی مقدس*** آغاز کرد.

اما، راه شناخت تضاد بنیادین در سخن ایدئولوژیک چیست؟ سویه‌ی نوآورانه‌ی بحث مارکس در این مورد ما را از جنبه‌هایی به شالوده‌شکنی متون در نظریه‌های پساساختارگرایانه نزدیک می‌کند. مهمترین راهنمای نظری مارکس، همچنان مفهوم باژگونی (Verkehrung) است. آنچه در نقادی مارکس به ***فلسفه‌ی حق*** هگل به عنوان باژگونی موضوع و محمول مطرح شده بود، در ***ایدئولوژی آلمانی*** از جنبه‌ی اجتماعی مطرح شد: «هستی انسان‌ها همان فراشد فعال زندگی آن‌هاست. اگر در تمامی ایدئولوژی انسان‌ها و مناسبات آن‌ها باژگونه [سر و ته] به نظر می‌آیند، گویی که در تاریکخانه‌ی دوربین (Camera obscura) نمایان می‌شوند، همان اندازه از فراشد تاریخی زندگی آن‌ها برمی‌خیزد که باژگونی چیزها در شبکیه‌ی چشم وارونه‌ی فراشد راستین زندگی آن‌هاست» (م آ-۵:۳۶). به یاری این مفهوم باژگونی می‌توان دریافت که به چه دلیل به جای تکامل راستین جهان و مناسبات واقعی میان افراد زنده، تکامل ناموجود و خیالی ایدئولوژی مطرح می‌شود.[۱۷]

نظریه‌ی مارکس درمورد ایدئولوژی به این معنا نیست که با از میان رفتن مناسبات مادی تعیین‌کننده‌ی عقاید، ایدئولوژی که دارای تاریخ و تکامل ویژه‌ای نیست، به طور فوری، خودکار، و جبری از میان خواهد رفت. عقاید خاصی که برآمده از مناسبات خاصی هستند، در فضای تهی ایجاد نمی‌شوند، بل بر اساس دگرگونی شکل باورهای پیشین، که زاده‌ی مناسبات در حال زوال یا از میان رفته هستند، پدید می‌آیند، و دگرسانی نیز سریع و یک سویه نیست. برخی از عقاید مربوط به مناسبات مادی پیشین به طور کامل از بین می‌روند، برخی دگرسان می‌شوند، و با تفاوت‌هایی باقی می‌مانند، و حتی به صورت مثبت، یا به صورت منفی چون خرافات، به کار می‌آیند. باورهای پیشین، در لحظه‌هایی از فراشد این دگرسانی، همپای شکل‌گیری اندیشه‌های نو مطرح‌اند، و وارد سازوکار ویژه‌ای از تاثیرگذاری بر یکدیگر می‌شوند، و سرانجام دستگاه باورها و عقاید تازه ساخته می‌شود. البته این بحث در نوشته‌های مارکس به

[۱۷] س. کوفمان، ***تاریکخانه ایدئولوژی***، ترجمه‌ی س. هومن، تهران، ۲۵۳۶ [۱۳۵۶]، صص ۴۳-۱۷.

صورت ابتدایی آمد، و تا نتایج نهایی خود دنبال نشد. ولی در نوشته‌های متفکرانی چون آنتونیو گرامشی، ارنست بلوخ، والتر بنیامین، ماکس هورکهایمر، هربرت مارکوزه، لویی آلتوسر و یورگن هابرماس دنبال شد، و از زاویه‌ای تازه در آثار پیر بوردیو پیشرفت این بحث یافتنی است.

۵. نظر مارکس درباره‌ی ایدئولوژی موجب چه دشواری‌ها می‌شود؟

در نخستین معنای ایدئولوژی از نظر مارکس، ایدئولوژی بیان فهمی ثابت از جامعه‌ای در حال دگرگونی است. ایدئولوژی یک شکل ذهن‌باورانه‌ی فهم است، و ایدئولوگ در بهترین حالت درکی مکانیکی از تحول و تکامل اجتماعی دارد. مارکس ایدئولوژی را فقط بدفهمی، و نادرستی باورها و داوری‌ها نمی‌دانست. آگاهی همواره ناشی از هستی اجتماعی است، اما لزوماً همیشه درست و راست نیست. ایدئولوژی آن آگاهی نادرستی است که به منافع طبقاتی استثمارگران پیوند خورده است. ایدئولوژی دستگاه یا نظامی متشکل از باورهای نادرستی است که به کار بازگون‌نمایی مناسبات راستین جهان واقعی بیایند. هر اعتقاد نادرستی را نمی‌توان باوری ایدئولوژیک خواند. اعتقاد نادرست یک شیمی‌دان که در آزمایشگاه خود پس از آزمایشی ناکامل، به درستی نتیجه‌ای که به دست آورده، یقین پیدا کرده، لزوماً ایدئولوژیک نیست. او خیلی ساده اشتباه می‌کند و اعتقادی نادرست دارد. برای این که باور نادرستی در قلمرو ایدئولوژی یا بهتر بگویم در گستره‌ی نظام ایدئولوژیک جای گیرد نخست باید منش اجتماعی بیابد، و بعد، و بارها مهمتر، باید نشان داده شود که در دفاع از منافع طبقه‌ی حاکم ارائه شده و دارای کارکردهایی در این جهت است. از این رو، گفته‌های استاد شیمی‌دان ما تا در آزمایشگاه خود اشتباه می‌کند، ایدئولوژیک نیست، اما آنجا که به عنوان یک مدافع یا مخالف نظام، درمورد قانون یا حکومت نظر می‌دهد، در گستره‌ی ایدئولوژی جای می‌گیرد.

در نوشته‌های مارکس، هیچ روشن نمی‌شود که آیا تمام عناصر آگاهی بورژوایی ناراست هستند، یا برخی از آن‌ها ناراست‌اند. آیا کل اخلاق، فلسفه، دین، هنر وغیره در خدمت منافع طبقاتی طبقه‌ی حاکم‌اند، یا برخی از آن‌ها؟ گذشته از این بنا به متون پراکنده‌ی مارکس درباره‌ی ایدئولوژی سرانجام معلوم نمی‌شود که ملاک اصلی تفاوت‌گذاری چیست. چه کسی ناراست بودن آگاهی را تشخیص می‌دهد؟ ما پس از

نیچه دانسته‌ایم که تمامی تاویل‌ها پنهان‌گرند، آیا هر تاویلی ایدئولوژیک باید دانسته شود؟ پس از هیدگر دانسته‌ایم که فهم همان تاویل است. آیا فهم انسانی ایدئولوژیک است؟ آیا ملاک کارکرد عقاید در خدمت یا علیه نظم مستقر بسنده است تا بتوانیم در هر موردی داوری کنیم؟ آیا هر امر اجتماعی دارای آمیزه‌ای از کارکردها و «ضدکارکردها» نیست؟ کدام مرجع تشخیص می‌دهد که این گفته به سود کارگران است و آن گفته به زیان آن‌ها؟ مهمتر، کدام مرجع می‌تواند حکم کند که در این آمیزه‌ی کارکردها و ضدکارکردها، در هر موقعیت و برهه‌ی خاص، چه چیزی به سود این یا آن طبقه‌ی اجتماعی است؟ زمانی کمیته‌ی مرکزی احزاب کمونیست وجود داشت و حکم می‌داد. برای اعضاء و پیروان این حکم ملاک حقیقت بود. امروز هیچ آدم عاقلی به آن ملاک باور ندارد. زمانی ژان پل سارتر به محض این که از اندیشه‌های میشل فوکو خوشش نمی‌آمد، اعلام می‌کرد که این اندیشه‌ها واپسین دستاورد ایدئولوژیک بورژوازی فرانسه علیه مارکس هستند. امروز اندیشه‌ها و روش کار فوکو بارها بیش از اندیشه‌های سارتر یاری‌دهنده به دگرگونی‌های رادیکال در مبانی فکری و عملی زندگی ما، دانسته می‌شوند. ملاک مارکس، اگر کارکرد اندیشه‌ها، و در نهایت کنش و فعالیت باشد، باید گفت که در معرض تاویل قرار می‌گیرد، و نمی‌تواند ملاکی نهایی دانسته شود.

مفهوم «آگاهی ناراست» نمایانگر دشواری‌های روش کار مارکس است، زیرا به سرعت نیاز به ملاک تشخیص راست از ناراست، حقیقت از دروغ را پیش می‌کشد. مارکس متافیزیسین بود. یعنی مدعی بود که می‌داند حقیقت کجا و در جانب کدام نیرو در پیکار طبقاتی است. استثمار روی می‌دهد. کسی آن را پنهان می‌کند، پس دروغگوست. کسی از آن خبر می‌آورد، پس راست‌گوست. این دو گفته در جریان پیکار طبقاتی بیان می‌شوند. در این جهان مانوی، نبرد حق و باطل، خیر و شر، آزادی و بندگی پیش می‌رود. همه چیز به تقابل دوتایی متافیزیکی کاهش می‌یابد. انگلس در نامه‌ای به فرانتس مرینگ در ۱٤ ژوییه ۱۸۹۳ نوشته: «ایدئولوژی فراشدی است که درواقع به طور آگاهانه توسط شخصی به اصطلاح اندیشمند پیش می‌رود، اما نوع ناراست و غلط آگاهی است. رانه‌ی راستینی که او را به پیش می‌راند بر خود او ناشناخته می‌ماند، در غیر این صورت خیلی ساده دیگر فراشد ایدئولوژیک در میان نمی‌بود» (م ب:٤۳٤). انگلس رانه‌ی فردی را کنار می‌گذارد، و ادعا می‌کند که اندیشمند بدون این که بداند، به

زبـان منافـع طبقاتی، یعنی درواقـع به زبـان «بت‌های فرانسیس بیکن» سخن می‌گوید.[۱۸] ایـدئـولوگ استـدلال مـی‌کند، و بحـث او استـوار بـه خـردورزی هـم هسـت. او از ایدئولوژی‌های گذشته و تاریخی یاری می‌گیرد. ولی همواره مصـالح مـورد اسـتفاده‌اش ذهنی است، و نمی‌تواند سرچشمه‌ی آن‌ها را در عمل اجتماعی بـیابد. می‌توان پرسید که به چه دلیـل باید قبول کنیـم که تاویل کسـی، مثلاً انگلس، ذهنی نیسـت، و او توانسته سرچشمه‌ی باورها را در عمل، کشف کند؟

بزرگترین ضعف مفهوم ایدئولوژی در نـوشته‌های مارکس و انگلس این است که در برابر آگاهـی ناراست، از آگاهـی راست خبـر مـی‌دهنـد. انگار که مـی‌دانند کدام آگاهی راست و درست اسـت. میـشل فـوکو در گفتگویـی با فـونتـانا و پاسکینو گفته: «مفهوم ایدئولـوژی به نظر مـن دشوار بـه کار مـی‌آید، به سه دلیل: نخست آن که چه خوشمان بیاید چه نیاید این مفهوم همواره در تقابل واقعی با چیز دیگری قرار می‌گیرد که حقیقت فـرض می‌شود... دومین کاستی این است که مـفهوم ایدئولوژی به گمان من به گونـه‌ای ناگزیـر به چیزی در حد سوژه ارجاع می‌شود. کاستی سوم آن که ایدئولوژی در مرتبه‌ی دوم نسبت به زیرساختی [= بنیادی] قرار مـی‌گیرد که خود تابع آن است، زیرساختی که تعیین‌کننده‌ی اقتصادی، مادی و... آن است».[۱۹]

این نظر مارکس که عقاید طبقه‌ی حاکم در هر دوره عقاید حاکم هستند، و طبقـه‌ای که ابزار تولید مـادی را در اختیار خویش دارد بـر ابـزار تـولید اندیشمندانه نیز نظارت خواهد کرد تا آنـجا که بـاورهای کسانـی که فاقد ابزار تولید اندیشمندانه هستند، در کل تابع عقاید این طبقه خواهد شد، نظری شنـاخت‌شناسانه است که به یک برداشت سـاده (که بیـان نادرستـی از دیـدگاه مارکس هـم نیست) کاهـش مـی‌یابد: قدرت اقتصادی و سیاسی استثمارگران سبب می‌شود که آنان در قلمرو فرهنگ نیز قدرت یابند و باورهای خود را به طبقات فرودست جامعه تحمیل کنند. این بیان ساده، همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره کردم، همـانند دیـدگاه روشنگران درمورد دین رسمی و قدرت کلیسا است. انان بـاورهای دینـی را به عنـوان «مجمـوعه‌ای از بـاورهای نادرست و غیر علمی»، توطئه‌ی آگاهانه‌ی کشیش‌ها قلمداد مـی‌کردند، و مـردم را عناصری منفعل در مقابل عقاید حاکم

[۱۸] ر. بودن، *ایدئولوژی، در منشاء معتقدات*، ترجمه‌ی ا. علی‌آبادی، تهران، ۱۳۷۸، صص ۶۸-۶۷.

[۱۹] م. فوکو، «حقیقت و قدرت» در: م. حقیقی (گزینش و ویرایش)، *سرگشـتگی نشـانه‌ها*، ترجمـه‌ی ب. احمدی، صص ۳۲۷-۳۲۶.

می‌دیدند. چنین برداشت‌هایی سرانجام نمی‌توانند به دقت توضیح دهند که چرا مردم که در تجربه‌ی زندگی هرروزه‌ی خویش با استثمار روبرویند، باید تابع نظریاتی شوند که استثمار را پنهان یا توجیه می‌کنند، یا پاسخ رنج‌ها و سختی‌های انسانی را به جهانی دیگر تحویل می‌دهند. اگر عمل و فعالیت ملاک باشد (که آشکارا از نظر مارکس چنین است) چرا باید قبول کنیم که شخصی در زندگی عملی و فعال خویش نمی‌تواند حقیقت را کشف کند، و شخص دیگری نه فقط آن را کشف می‌کند، بل راه پنهان کردن آن را هم می‌آموزد، و چنان ماهرانه حقیقت را باژگونه جلوه می‌دهد که شخص نخست فریب می‌خورد؟ آیا اساس این فهم نه عمل، و نه پایه‌ی مادی، بل جهالت کامل شخص نخست، یا نیاز او به فریب خوردن نیست؟

دیدگاه مارکس درباره‌ی ایدئولوژی به این پرسش‌ها، پاسخ قانع‌کننده‌ای نمی‌دهد. درواقع بیش از آن ساده‌گرایانه است که بتواند در موقعیت‌های مشخص پاسخگوی خرده‌گیری‌های نقادانه باشد. اما، این دیدگاه یگانه، یا واپسین کلام مارکس در این زمینه نیست. نظریه‌ی بت‌وارگی کالاها که در *سرمایه* آمده است، سازوکاری دیگر و به مراتب دقیق‌تر را پیش می‌کشد، و دقت به آن سبب می‌شود که از دیدگاه ساده‌گرایانه‌ی مارکس درمورد ایدئولوژی فراتر برویم. این نظریه‌ی جدید دیگر انفعال توده‌های مردم را پیش نمی‌کشد. مارکس توضیح می‌دهد که کارکرد هرروزه‌ی اقتصاد بازار، و حضور کارگران به عنوان فروشنده‌ی نیروی کار خود به عنوان کالا، در این بازار، سبب می‌شود که افراد حرکت‌های درونی بازار و قوانین پیش‌برنده‌ی آن‌ها را همچون فراشدهای مستقلی در نظر بگیرند که به منزله‌ی قوانینی طبیعی سرچشمه‌ای مستقل از اراده، خواست، و اندیشه‌ی آنان دارد. این احساس توده‌ها را نمی‌توان به سادگی یک اشتباه، یا ناشی از جهل آنان، دانست. در مناسبات بت‌واره‌ی اجتماعی، از نظر تولیدکنندگان، روابط اجتماعی میان خود آن‌ها چنان که به واقع هستند، یعنی به صورت مناسبات اجتماعی میان افراد در جریان کار یا تولید، جلوه نمی‌کنند، بل به صورت روابط مادی‌ای میان چیزها ظاهر می‌شوند. (س ر-۱:۷۷). در دنیای واقعی نیز، روابط اجتماعی میان تولیدکنندگان با میانجی مبادله‌ی محصولات در بازار ممکن می‌شود. مناسبات کالایی مستقل از اراده‌ی تولیدکنندگان مستقیم پیش می‌روند، و درنتیجه در ذهن آنان این پندار نیز شکل می‌گیرد که نمی‌توانند بر روابط اجتماعی‌ای که به استثمار امکان تداوم می‌دهند مسلط شوند. فقط پیکار طبقاتی پیشرفته می‌تواند چنین ابهام‌ها و بدفهمی‌ها و پندارهایی

را کنار بزنند. این نکته یکی از دلایل علاقه مارکس به پیکار هرروزه و اتحادیه‌ای و اعتصابی کارگران است، توجه و علاقه‌ای که بیشتر رهبران رادیکال سده‌ی پیش با مارکس در مورد آن شریک نبودند.

بیانی از این نکته را که چگونه اندیشمندانی تابع این باژگونگی می‌شوند، می‌توان در **گروندریسه** یافت، آنجا که مارکس در نقد هواداران پرودون که می‌خواستند سوسیالیسم را همچون تحقق کامل آرمان‌های جامعه‌ی بورژوایی برخاسته از انقلاب فرانسه بیان و تشریح کنند، نوشت: «اینان اظهار می‌دارند که مبادله، ارزش مبادله‌ای و غیره در **اصل** (از لحاظ منشاء زمانی) و یا **در ذات خود** (در شکل مناسب شان) یک نظام آزادی و برابری جهانی است که توسط پول، سرمایه و غیره به انحراف کشیده شده است». مارکس می‌افزاید: «تمنای این که ارزش مبادله‌ای تبدیل به سرمایه نشود، یا کار مولد ارزش‌های مبادله‌ای به پیدایش نظام کار به صورت مزدی نیانجامد آرزویی مقدس اما ابلهانه است. آنچه این آقایان را از مدافعان نظام بورژوایی جدا می‌کند، از یک سو احساس‌شان از تضادهای درون نظام است، و از سویی دیگر ناتوانی خیال‌پردازانه‌شان در درک تفاوت ضروری بین شکل ایده‌آلی و شکل واقعی جامعه‌ی بورژوایی. از اینجاست که به تلاش‌هایی بیهوده دست می‌زنند و به خیال خود می‌خواهند آرمان‌هایی را عملی کنند که در حقیقت چیزی جز صورت باژگونه‌ی واقعیت حاضر نیست» (گ ر:۲۴۹-۲۴۸، گ ف - ۱: ۲۰۷-۲۰۶).

این‌سان بحث پیچیده‌ی بت‌وارگی کالاها که در نگاه نخست به ریشه‌های هگلی اندیشه‌ی مارکس گره خورده است و بازمانده‌ی نگرش او به ازخودبیگانگی کارگران می‌نماید، به پیکار ملموس و هرروزه‌ی پرولتاریا پیوند می‌خورد. اینجا، روشن می‌شود که مناسبات اجتماعی خود تولیدکنندگان با یکدیگر، و با استثمارگران و نظم سرمایه‌داری، از راه فراشد پیروی ارزش مصرف از ارزش مبادله، در دنیایی خیالی و در روابط شیی‌واره، و در منطق بت‌وارگی کالاها، جاودانه به نظر می‌آیند. همچنین معلوم می‌شود که در نظام تولید سرمایه‌داری، جهانی مستقل برای کالاها ساخته می‌شود، و آنچه محصول کار خود انسان است مستقل از او، و حتی مسلط بر او، به زندگی خود ادامه می‌دهد. درست همان‌طور که به نظر مارکس خداوند و امر مقدس همچون آفریده‌ی انسان بر آدمی حاکم می‌شوند، و به این معنا، محصولات اندیشه‌ی آدمی بر او چیره می‌شوند. (س ر-۱:۷۷).

۶. ایدئولوژی و واقعیت

بحث درباره‌ی دشواری‌های ناشی از مفهوم ایدئولوژی چنان که مارکس مطرح کرده بود، نباید موجب این برداشت بشود که دیدگاه مارکس در این مورد بی‌فایده، یا زیان‌آور، است. به احتمال زیاد مفهوم ایدئولوژی بار نخست در ***ایدئولوژی آلمانی*** به این دلیل به کار رفت که به کار انتقاد رادیکال از نظریات هگلی‌های جوان و فویرباخ بیاید. اما همین ضرورت به این مفهوم مارکسی منش و خوی ویژه‌ای بخشید که در نظریه‌های بعدی او سودمند افتاد. با توجه به یادداشت‌های ***نظریه‌های ارزش افزونه*** که سراسر در انتقاد به نظریه‌های اقتصاد سیاسی نوشته شده‌اند، درمی‌یابیم که مارکس چه بهره‌ای از همان هسته‌ی آغازین اندیشگری درمورد نقادی ایدئولوژی برده بود. نمونه‌ی دیگر که در بند پیش مطرح شد، مفهوم بت‌وارگی کالاها در ***سرمایه*** است، که از یک سو به بحث بیگانگی در ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** وابسته است، و از سوی دیگر به بحث ایدئولوژی. حتی می‌توان پا را از این فراتر گذاشت و مدعی شد که یکی از سرچشمه‌های بحث مارکس درمورد ایدئولوژی همان نظریه‌های او درباره‌ی ازخودبیگانگی است. بنابراین نمی‌توان با نویسندگان محافظه‌کار هم آوا شد و بحث مارکس درمورد ایدئولوژی را پراکنده خواند،[۲۰] یا ادعا کرد که مفهوم مارکسی ایدئولوژی بی‌فایده، ناروشن، و بی‌اهمیت است. راست است که بحث مارکس از ایدئولوژی مخاطره‌ی ملاک نهایی و دوگانگی درست و نادرست را همراه دارد، اما باید اعتراف کنیم که با وجود این کاستی، مبحث تاثیرگذاری بر دیگر اندیشمندان و سخن جامعه‌شناسی و سیاسی بوده است. در این مورد می‌توان با جان پلامناتس هم نظر شد که: «او [مارکس] بیش از هرکس دیگر این لفظ [ایدئولوژی] را وارد علم جامعه و سیاست کرد و به تمام معانی مهم آن به کار برد، هرچند روشن نکرد که این معانی از چه جهت با هم تفاوت دارند»[۲۱].

برای فهم دامنه‌ی تاثیر نظریه‌ی ایدئولوژی بر روش‌شناسی مارکس، نخست باید ببینیم که او تا کجا ایدئولوژی را نقطه‌ی مقابل علم می‌دانست، و به عنوان برابر نهاده‌ی واقعیت مطرح می‌کرد. بسیاری از پژوهشگران نظریه‌ی انتقادی مارکس بر این باورند که ایدئولوژی چنان که مارکس پیش می‌کشید امری بود شناخت‌شناسانه. اینان استدلال

[20] L. G. Graham, "Ideology and Sociological Understanding ", in: D. J. Manning, *The Form of Ideology*, London, 1980. pp.12-22.

[21] پلامناتس، *پیشین*، ص هجده.

کرده‌اند که مـارکس ایـدئولوژی را بـه عنوان امـری «ضد علم» مطرح می‌کرد. بخشی از نامه‌ی انگلس به مرینگ هم که پیش‌تـر نقل کردم، ایـن بـاور را تقـویت مـی‌کند. لویی آلتوسر که در سال ۱۹۶۹ در کتاب *لنین و فلسفه* مقاله‌ی مشهوری در زمینه‌ی «ایدئولوژی و دستـگاه تـولیـد ایـدئـولـوژی» منتشـر کرد، پیش از آن در مقـاله‌ی دیگری با عنوان «مـارکسیسم و انسان‌گرایـــی» در کتـاب *بـرای مـارکس*، بـا دقـت بیشـتری بـه بحـث «مـارکسیستی» درمورد ایدئـولوژی پرداختـه بود. آلتوسر در آن مقاله‌ی نخست، در قلب بحث خود درباره‌ی ایدئولوژی، بیشتر از مباحث انگلس بهره برده بود، و جز اشاراتی به مارکس نداشت. او نوشته بود: «اینجا مساله‌ی من تلاش جهت ارائـه‌ی تعریفـی ژرف از ایدئولوژی نـیست. کافـی است که به طور شماتیک بگوییم که یک ایدئولوژی یک نظام (دارای منطق و دقت ویژه‌ی خود) بیانگری (انگاره‌ها، اسـطوره‌ها، ایده‌هـا یـا مفهوم‌هـا، هریک وابسته به مورد) است که وجود و نقشی تاریخی در جامعه‌ای معیَـن دارد. بـدون وارد شدن به مساله‌ی رابطه‌ی میان علم و پیشینه‌ی ایدئولوژیک آن، می‌توانیم بگوییم که ایدئولوژی به منزله‌ی یک نظام بیانگری، به این جهت از علـم متمـایز است کـه در ان کارکرد عملی۔ اجتماعی، از کارکرد نظری (کارکرد شناختی) بسیار مهم‌تر است. ماهیت این کارکرد اجتماعی چیست؟ برای فهم ایـن نکتـه، مـا بـاید بـه نظریـه‌ی مارکسیسـتی درمورد تاریخ توجه کنیم. موضوع تاریخ جوامع موجود انسـانی هسـتند. آن‌هـا خـود را همـچون تمامیت‌هایـی نمایـان مـی‌کنند که وحدت آن با نوع خاصی از پیچیدگی شکل می‌گیرد. این پیچیدگی، از عناصری نتیجه شده که همان‌طور که انگلس گفته می‌توانیم به طور کاملاً شماتیک آن‌ها را به سه عنصر کاهش دهیم: اقتصـاد، سیاسـت و ایدئولـوژی. بدین سان، در هرجامعه‌ای ما می‌توانیم به شکل‌هایی که گـاه بسـیار ناسـازگون هسـتند، وجود فعالیت اقتصادی را به عنوان بنیاد، و سازمان‌یابی سیاسی و شکل‌های ایدئولوژیک، (دین، اخلاق، فلسفه و غیره...) بیابیم. پـس ایدئولـوژی درخـود، یـک بخـش ارگـانیک، تمامیـت اجتماعـی است. به نظر می‌رسـد کـه جامعـه‌ی انسـانی نمی‌توانـد بـدون ایـن صورت‌بنـدی‌های خاص، و ایـن نظام‌هـای بیـانگری (در میـزان‌هـای متفاوت)، و این ایدئولوژی‌های خاص خود، باقی بماند.جامعه‌های انسانی به ایدئولـوژی به عنوان عنصر و فضای ضروری برای تنفس تاریخی و زندگی خود نیازمند است».[۲۲] آلتوسر ادامـه داده

[22] L. Althusser, *For Marx*, trans. B. Brewster, New York, 1970, pp 231-232

بود که ایدئولوژی علم نیست، و با آگاهی سروکار ندارد، بل صرفاً یک نظام بیانگری است. نظامی گریزناپذیر که رابطه‌ی با تاریخ را می‌سازد، و شاید به همین دلیل مارکس گفته بود که ایدئولوژی جایگاه پیکار سیاسی است، و در فضای ایدئولوژیک است که انسان‌ها از جایگاه خود در جهان و تاریخ باخبر می‌شوند. آلتوسر نتیجه گرفته بود که در ناخودآگاهی ایدئولوژیک است که انسان‌ها رابطه‌ی زیسته‌ی خود با جهان را می‌شناسند، و به نوعی از ناخودآگاهی عنوان آگاهی می‌بخشند.

بحث آلتوسر جدا از این که با آن موافق یا مخالف باشیم، نشان می‌دهد که مفهوم مارکسی ایدئولوژی تا چه حد می‌تواند سرچشمه‌ی اندیشه‌های تازه قرار گیرد. در عین حال، به آسانی متوجه می‌شویم که آلتوسر ایدئولوژی را با مجموعه یا نظامی متشکل از ایده‌ها، مفهوم‌ها، انگاره‌ها، تصورهایی که به هیچ رو بخش‌هایی از علم به شمار نمی‌روند، یکی می‌داند. او از دین، اخلاق، فلسفه و غیره نام می‌برد. احتمالاً دامنه‌ی این «و غیره» بسیار گسترده است، و هنر را هم در بر می‌گیرد. تنها علم و آنچه به صراحت در پراتیک اجتماعی سیاست و اقتصاد خوانده می‌شوند بیرون از دایره‌ی شمول آن قرار می‌گیرند. در تمایز ایدئولوژی و علم می‌توان گفت که آلتوسر ایدئولوژی را نظام بیانگری‌ای می‌داند که عناصر آن نه درست‌اند و نه غلط. خیلی ساده، علمی نیستند، یعنی قابل اثبات و رد نیستند. با این که این عناصر پاسخگوی شناسایی و دانایی نیستند، اما همچنان سخت مورد نیازند، چرا که انسان‌ها را به موجوداتی تاریخی تبدیل می‌کنند. اکنون باید دید که آیا مارکس همواره ایدئولوژی را در برابر علم قرار می‌داد؟ آلتوسر در این بحث خود فقط به انگلس اشاره کرده است، و چندان به مارکس نپرداخته است، در حالی که نکته‌ی مهم برای ما برداشت مارکس است.

پل ریکور در رشته درس‌های ***ایدئولوژی و آرمانشهر*** خود، چند درس را به مارکس اختصاص داد، و ریشه‌های نظر او را درباره‌ی دو مفهوم اصلی ایدئولوژی و آرمانشهر در نخستین نوشته‌های‌اش جستجو کرده است. ریکور در این درس‌ها، برخلاف آلتوسر، به خوانش دقیق و ریزنگارانه‌ی نوشته‌های مارکس پرداخت، و حکم‌های خود را از این خوانش نتیجه گرفت، و به ویژه هیچ جا گفته‌های انگلس و دیگر «مارکسیست‌ها» را به جای حرف‌های مارکس مطرح نکرد.[۲۳] او بر نکته‌ی مهمی انگشت

[23] P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G. H. Taylor, Columbia University Press, 1986.

گذاشت، و شرح داد که نخستین برداشت مارکس از ایدئولوژی، برخلاف آنچه در برداشت‌های بعدی او آمده، ایدئولوژی را درمقابل علم قرار نمی‌دهد، بل در برابر واقعیت می‌گذارد. در نخستین آثار مارکس هرچند لفظ ایدئولوژی نیامده، اما مفهوم آن زنده و حاضر است، و چون با دقت به این متون توجه کنیم، به خوبی متوجه می‌شویم که این مفهوم به همه‌ی آن چیزهایی گفته می‌شود که واقعیت نیستند. در *ایدئولوژی آلمانی* نیز واقعیت با پراکسیس همراه دانسته شد، یعنی کنش آگاهانه‌ی انسان در دگرگون کردن جهان واقعی مطرح شد، و اینجا بود که ایدئولوژی در برابر کنش دگرگون‌کننده، و البته فهم واقعی (یعنی عملی) از واقعیت، قرار گرفت. ریکور توضیح داده که ریشه‌ی این نخستین برداشت مارکس از رویارویی ایده‌ها و واقعیت‌ها را باید در آثار فویرباخ جستجو کرد.[۲۴] فویرباخ بود که با طرح انسان نوعی، از واقعیت انسانی یاد کرده بود. البته مارکس به سرعت، دریافت که در انسان نوعی هنوز مفهوم هگلی Geist حاکم است. اما نکته‌ی مهم، رویارویی واقعیت با پندارهایی است که در ذهن انسان از آن‌ها نقش می‌بندد. ریکور نوشت که فاصله‌ی این‌ها حتی مورد توجه هگل در طرح مفهوم بیگانگی بوده است. مارکس با توجه به این فاصله، مفهوم نقادی را پیش کشیده بود. او انتقاد را به معنای تحویل دادن مفهوم یا باور به مبانی مادی‌شان، یعنی واقعیت‌شان، مطرح کرده بود. ایدئولوژی به راستی نظام بازنمودها و بیانگری‌هاست. ریکور آن را «دنیای معناها و دلالت‌ها، جهان مفاهیم» خواند، و یادآور شد که مارکس انتقاد از آن را به کشف بنیاد مادی‌اش، به مبانی وجودی و مشخص‌اش تحویل می‌دهد.

اینجا، ضروری است که اندکی توقف کنیم، و همچون ریکور، به نکته‌ای که از آن با سرعت گذشتیم، بیشتر دقت کنیم. نوشتم که ایدئولوژی به عنوان یک لفظ در نخستین نوشته‌های مارکس یافتنی نیست، اما به صورت یک مفهوم مطرح است. کدام مفهوم؟ وقتی مارکس در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» دین را «همچون نیک‌بختی توهم‌آمیز مردم» (ه ج:۳۲۰) می‌نامید، یا می‌نوشت: «درست همان‌طور که مردمان باستان در تخیل، اسطوره، تاریخ گذشته‌ی خویش را می‌زیستند، ما آلمانیان

همین متن اصلی درس های ریکور، یعنی متن انگلیسی پایه‌ی کار من بوده است، اما به تازگی برگردان فرانسوی آن نیز منتشر شده و در چند مورد ابهام‌هایی را برطرف کرده است:
Ricoeur, *L'Ideologie et l'utopia*, trans M. Revault et A. et J. Roman, Paris, 1997.

[24] *ibid*, p.21.

تاریخ آینده‌ی خویش را در اندیشه، در فلسفه گذرانده‌ایم» (ه ج:۳۲۵)، و در بیشتر نوشته‌های جوانی خود، در انتقاد به هگل پیشنهاد می‌کرد که از آسمان‌های مه‌آلود ایده، مطلق، روح، و ذهن به واقعیت بازگردیم، ما با نخستین نقادی او از ایدئولوژی روبرو می‌شویم، بی‌آن که لفظ «ایدئولوژی» را به کار برده باشد. حتی آنجا که مارکس در نامه به آرنولد روگه اعلام می‌کند که ما باید از نقادی یزدان‌شناسی به نقادی سیاست روی آوریم (ه ج:۳۳۵)، به راستی، پیشنهاد می‌کند که از ابرهای ایدئولوژی گام به زمین واقعیت بگذاریم. او به آلمانی‌های دوران خود انتقاد داشت که در دنیای نظریه‌ها، خیال‌ها و فلسفه به سر می‌برند. می‌نوشت که آنان در Gedankenbild یا نسخه‌ی اندیشگون واقعیت به سر می‌برند و چشم‌های خود را بر واقعیت بسته‌اند. آنان درک نمی‌کنند که هر نظریه در خود جستجوی یک بنیاد مادی است. بدون توجه به این مبنا، بحث به «راز و رمز خیال پردازانه» (عنوان دیگری برای ایدئولوژی) تبدیل خواهد شد.[۲۵] اگر دقت کنیم که مارکس، در پی فویرباخ، به هگل انتقاد می‌کرد و می‌گفت که او ایده را موضوع و هستی اجتماعی را محمول می‌دانست، این نکته را درمی‌یابیم که هسته‌ی آغازین و درواقع اصلی «فهم باژگونی» در همان نخستین آثار مارکس بازیافتنی است. آلتوسر درست به این دلیل که این آثار را قبول نداشت، و غیر علمی می‌خواند، نتوانست ریشه‌های ایدئولوژی را در نوشته‌های مارکس دریابد، و مهمتر، نتوانست رویارویی ایدئولوژی را با واقعیت، و نه فقط علم، بشناسد.

ریکور بحث خود را به *دستنوشته‌های ۱۸۴۴* کشاند. هرچند در این کتاب نیز به واژه‌ی «ایدئولوژی» برنمی‌خوریم، اما، تمامی بحث از کار بیگانه، در قلمرو این مفهوم جای می‌گیرد. اینجا هم مفهوم باژگونی مطرح می‌شود. کار به جهان واقعی مرتبط است و کار بیگانه به قلمرو راز و رمز خیال پرورانه. در کار، امری انسانی نهفته است که تبدیل می‌شود به امری غیرانسانی که به سرمایه تعلق دارد. کار از کارگر بیرون می‌شود. ریکور یادآور شد که مارکس لفظ Entässerung را برای بیگانه شدن، همچون بیرونی و خارجی شدن به کار برده است. این واژه به همان معنای Entfremdung یا بیگانگی می‌آید، اما با تاکید بر خارجی‌شدن گوهر انسان. اینجا امری انسانی تبدیل می‌شود به شیی یا ابژه‌ای که در خارج از انسان جای دارد. این امر انسانی وجود اجتماعی آدمی است، پس

[25] *ibid*, p.29.

مناسبات واقعی که همین وجود اجتماعی زاده‌ی آن‌هاست، به صورت مناسباتی خارجی، و دسترس‌ناپذیر جلوه می‌کند. این‌سان شیی‌وارگی نیز مطرح می‌شود که مارکس از آن با لفظ Vergenständlichung یاد کرده است.[۲۶]

ریکور بر تفاوت مهمی میان دستنوشته‌های اول و سوم تاکید کرد. در دستنوشته‌های سوم مارکس از امر واقع به مفهوم نمی‌رسد، بل در جریان یک دور فلسفی راه حل را می‌یابد. ریکور گفته‌ای از هیدگر را یادآور شد که هر متن خوب دَوَرانی است، یعنی سرآغازش به پایانش وصل می‌شود، و پایان ما را به آغاز بازمی‌گرداند. هیدگر این را نیز افزوده که آنچه اهمیت دارد خارج شدن از این دور نیست، بل این است که چگونه از راه درست وارد آن شویم.[۲۷] مارکس نیز در دستنوشته‌های سوم از ضرورت آغاز درست، یعنی ورود درست به قلمرو بحث یاد کرده بود. او پژوهشگرانی را که از طریق تحلیل به اقتصاد سیاسی پرداخته‌اند، رد کرد. آنان انسان را همچون «کتاب بسته‌ای» می‌دانند، از نظریه‌ی مزد، یا نظریه‌ی مالکیت یا دیگر نظریه‌ها آغاز می‌کنند، و هرگز مناسبات واقعی انسانی را درنمی‌یابند. آنان برخلاف ادم اسمیت مالکیت خصوصی را «وضع خارجی نسبت به انسان» می‌دانند (د ف:۱۵۷). همان‌طور که لوتر در برابر بت‌پرستی آیین کاتولیک ایستاد، و نشان داد که این آیین همه چیز را نسبت به انسان بیرونی می‌کند، و باید دین‌پرستی را به ذات درونی انسان نسبت داد، اقتصاد سیاسی پیشرفته باید همه چیز را به انسان، یعنی به مناسبات اجتماعی و انسانی بازگرداند(د ف:۱۵۸). قیاس همیشگی مارکس که بت‌وارگی را با کارکرد سخن دینی همبسته می‌دید، اینجا نیز به کار ما می‌آید تا در پس تحلیل ساده‌ی مارکس از ناتوانی اقتصاد بورژوایی، کارکرد «ایدئولوژیک» آن را دریابیم، هرچند همچنان لفظ «ایدئولوژی» هنوز غایب است. ببینیم شالوده‌شکنی مارکس به یاری مفهوم بازگونی چه می‌کند: «به این علت که پیامدهای صنعت به دیده ریکاردو و [جیمز] میل متکامل‌تر و متناقض‌تر پدیدار گردیده... دانش آن‌ها یک دست‌تر و اصیل‌تر رشد کرده است. آنان مالکیت خصوصی را در شکل فعالش به یک فاعل [سوژه] تبدیل کرده‌اند، و همزمان آدمی این موجود غیر ذاتی- را به ذات بدل ساخته‌اند، واقعیتی متناقض که با ذات متناقضی که به

[26] *ibid*, p.36.

[27] M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, London, 1988, p 195.

عنوان اصل بنیادی خویش پذیرفته‌اند، خوانایی کامل دارد. واقعیت گسیخته جهان صنعت، به عوض نفی اصل خودگسیختگی آن‌ها، آن را تایید می‌کند. اصل آن‌ها بیش از هرچیز، اصل این گسیختگی است» (د ف:۱٦۰-۱۵۹).

ریکور یادآور شد که با دقت به ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** متوجه می‌شویم که این متون تا چه حد متاثر از فیشته‌اند. کل فلسفه‌ی فیشته استوار به تبدیل سرچشمه‌ی انسان به خودسازی و خود اثبات‌گری انسان است.[۲۸] ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** در این طرح فیشته‌ای از جهان ذهنی دور می‌شوند و کار، عمل، فعالیت انسانی، و در یک کلام پراکسیس را پایه قرار می‌دهند، و زندگی در خیال (یا به زبان بعدی مارکس زندگی در ایدئولوژی) را رد می‌کنند. در ***ایدئولوژی آلمانی*** بیان دقیق نکته را می‌خوانیم، در آن کتاب مارکس نوشت که که هرجا فکرپردازی پایان گیرد، و زندگی راستین آغاز شود، «هستی‌های آگاه و علم اثباتی، گسترش فعالیت عملی، و فراشد عملی تکامل انسان پدید می‌آید». (م آ-۳۷:۵). می‌بینیم که بحث از ایدئولوژی ما را به مباحث پیچیده و مهمی در مسیر کار فکری مارکس می‌کشاند. ایدئولوژی چنان که در تاویل ریکور از نوشته‌های نخستین مارکس مطرح شده به بیگانگی اندیشه با عمل یا واقعیت کشیده می‌شود. از اینجاست که رویارویی ایدئولوژی با علم مطرح می‌شود. نمی‌توان همچون آلتوسر چشم بر این بنیاد فلسفی بحث مارکس بست، و یک جا آن را به عنوان «انسان‌گرایی فویرباخی» رد کرد. اگر در ***ایدئولوژی آلمانی*** آشکارا ایدئولوژی در برابر علم قرار می‌گیرد، به این دلیل است که مارکس پیش‌تر در آثار جوانی خویش، نکته را به دقت از زاویه‌ی رویارویی ایدئولوژی با واقعیت شکافته است. ***ایدئولوژی آلمانی*** همان متنی است که به نظر لویی آلتوسر «گسست شناخت‌شناسانه‌ی مارکس» از آن آغاز شده است. آلتوسر می‌نویسد که مارکس در این کتاب، از انسان‌باوری فلسفی به طور قاطع گسست و به قلمرو تحلیل علمی گام نهاد. به همین دلیل او بحث خود را درمورد مارکس دانشمند، از این کتاب، بدون توجه به ریشه‌های اندیشه‌ی مارکس، آغاز می‌کند. این بی‌توجهی سبب می‌شود که او نتواند (در این بحث درمورد ایدئولوژی) ریشه‌های آن را دریابد. به گمان ریکور گسست شناخت‌شناسانه‌ی مارکس، برخلاف نظر آلتوسر، جدایی از جهان آگاهی همچون جهان ایدئولوژیک، و رسیدن به جهان علم نیست، بل منطق دیگری دارد. این

[28] Ricoeur, *op. cit.*, p.66.

گسست در خود مفهوم مارکس از انسانیت نهفته است. او نخست همراه با هگلی‌های جوان انسان را به عنوان خودآگاهی مطرح می‌کرد، و بعد مفهوم تازه‌تری از انسان را همچون فرد زنده، فعال، تولیدکننده، و کارگر پیش کشید. این مفهوم دوم هم نه در *ایدئولوژی آلمانی* بل پیش از آن در *دستنوشته‌های ۱۸۴۴* ساخته شده بود. شاید بتوان پیشینه‌ی این گسست را چنان که لوچو کولتی در پیشگفتار آثار جوانی مارکس، توضیح داده، در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» یافت، که نگارش آن به پایان سال ۱۸۴۳ بازمی‌گردد.

ریکور ثابت کرد که تعریف مشهور مارکس از ایدئولوژی در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* بنا به همان برداشت *دستنوشته‌های ۱۸۴۴* از این مفهوم، شکل گرفته است. ایدئولوژی مانع از آن می‌شود که ما انسان را همچون تولیدکننده درنظر بگیریم، و سبب می‌شود تا انسان را به عنوان موجودی ازخودبیگانه بشناسیم. کسی که نمی‌تواند خود را سازنده‌ی جهان مفاهیم بداند و برای محصول‌های کار فکری خود زندگی مستقلی قائل می‌شود، همان‌طور که برای مناسبات میان چیزها چنین رابطه‌ای را قائل است. از سوی دیگر، در هر دو متن، ما هم با فرد واقعی روبرو می‌شویم، و هم با طبقه که مفهومی است متعلق به زندگی تولیدی و اجتماعی. در سرآغاز یادداشت‌های *ایدئولوژی آلمانی* مارکس طرحی را ظاهراً به عنوان پیشگفتار کتاب نوشت که روشنگر است: «تاکنون همواره انسان‌ها برداشت‌های نادرستی درباره‌ی خودشان، درمورد این که چه کسانی هستند، و چه کسانی باید باشند، آفریده‌اند. آن‌ها روابط خودشان را براساس عقایدشان درمورد خداوند، انسان طبیعی، و غیره سامان داده‌اند. محصولات مغز آنان از اختیار، و از دست آنان خارج شده است. آن‌ها که آفریده‌اند در برابر آفریده‌های خود زانو به زمین می‌زنند.» (م آ-۵:۲۳). این نوشته حلقه‌ی رابط نخستین نوشته‌های مارکس است با *ایدئولوژی آلمانی*، و به خوبی نشان می‌دهد که چه ارتباط ظریفی میان مفاهیم ازخودبیگانگی و ایدئولوژی وجود دارد. در همین حال مارکس انتقاد تند خویش را به سرآمدگرایی هگلی‌های جوان آغاز کرد. او علیه کسانی که می‌خواهند به انسان‌ها آموزش بدهند که چگونه زندگی کنند و فکر کنند، نوشت: «بگذار انسان‌ها را از خیال‌های خام‌شان، ایده‌ها، جزم‌ها، موجودات خیالی که در بند آن‌ها گرفتار امده‌اند، خلاص کنیم. بگذار علیه این حکومت مفاهیم شورش کنیم. بگذار به انسان‌ها اموزش دهیم که به قول اولی، این تخیل‌ها را با اندیشه‌هایی مرتبط به گوهر انسان عوض کنند،

و به قول دومی بیاموزند که چگونه رویکردی انتقادی نسبت به این تخیلات بیابند، و به قول سومی چگونه آن‌ها را از سر خود بیرون کنند. به نظر اینان، این گونه واقعیت موجود درهم خواهد شکست» (م آ-۵:۲۳). به ظاهر، مقصود مارکس از سه نفر، به ترتیب فویرباخ، برونو بوئر و ماکس اشتیرنر هستند. یعنی هگلی‌های جوانی که رسالت آزادسازی انسان‌ها را به قول مارکس بی‌آن که کسی از آن‌ها خواسته باشد، به عهده گرفته بودند.

مارکس، اما، همبستگی واقعیت مادی و تخیل‌ها را پیش می‌کشید. چگونه فیلسوف که خود موجودی است ازخودبیگانه، آگاهی‌ای را اعلام می‌کند که باژگونه‌ی واقعیت‌هاست. در مقابل، پیشنهاد مارکس این بود که رابطه‌ی درست میان فکر و عمل را بنا کنیم. این رابطه در عمل ساخته می‌شود و از تلاش فکری در جهت فهم واقعیت مادی جدا نیست. لفظ «مادی» در این کتاب مارکس، و در دیگر نوشته‌های او، همواره در برابر تخیل می‌آید، و نه در برابر اندیشه. امر واقعی همان امر مادی است. نکته‌ی مرکزی هم فهم «تولید مادی زندگی واقعی» است. هرگاه ما شیوه‌های تولید مادی، شکل‌های تقسیم کار اجتماعی، مناسبات تولیدی و طبقاتی را بشناسیم، آن گاه به اگاهی درست دست یافته‌ایم. آگاهی در سر این یا آن نظریه‌پرداز و فیلسوف شکل نمی‌گیرد، بل در جریان عمل حاصل می‌شود. آگاهی آن امری نیست که بتوانیم از آن آغاز کنیم، بل در جریان کار به گونه‌ای ضروری پدید می‌آید، یا به صورت آگاهی ناراست یا ایدئولوژی، و یا به صورت آگاهی درست. ایدئولوژی از واقعیت سرچشمه می‌گیرد، اما می‌تواند از آن دور شود، تا جایی که به نظر برسد که حتی مستقل از آن است. ریکور در توضیح این نکته‌ی پیچیده، پیشنهاد کرد که ما دو خوانش کاملاً متفاوت از کتاب مارکس را پیش ببریم. در یکی هستنده‌ی اصلی را طبقه بشناسیم، و از نیروهای تولید، وجوه تولید مناسبات تولید بحث کنیم. خوانشی که متن کتاب هم به ما در جهت ان یاری فراوان می‌کند. در دومی هستنده‌ی اصلی را انسان واقعی و فعال بشناسیم، و اقتدار طبقه را ناشی از ازخودبیگانگی انسان بدانیم، و در این مقام از بحث، به طبقه تکیه نکنیم.[۲۹] تاویل نخست عینی‌گراست، به سوسیالیسم علمی انگلس و ساختارگرایی التوسر نزدیک است. تاویل دوم هرمنوتیکی است. ریکور در دفاع از خوانش دوم

[29] *Ibid*, pp.87-88.

گفته‌ی مهمی از ***ایدئولوژی آلمانی*** را نقل کرد. آنجا مارکس نشان داده که نگرشی که نیروهای تولید را مستقل از انسان مطرح می‌کند، چنان که گویی از افراد مستقل‌اند، نادرست است، و خود زاده‌ی جدایی انسان از نیروی کارش، محصول تولیدی‌اش و مناسبات‌اش با دیگر انسان‌ها است. نگرش دیگر اما «این نیروهای تولیدی را همچون نیروهایی واقعی که در ارتباط‌های انسانی و روابط انسانی پدید می‌آیند» می‌شناسد. در نخستین، ثروت مادی انسانی در پیکر مالکیت خصوصی جلوه می‌کند، و افراد انسان فقط به عنوان دارندگان اموال و دارایی‌ها مطرح‌اند، در دومی انسان آزاد مطرح است.[۳۰] ریکور یادآور شد که هرگاه به مفاهیم مهمی چون «خود-کنشی» یا Selbstbetatigung که مارکس پیش کشیده دقت کنیم، تاویل دوم قدرتمندتر هم می‌شود. پرولتری که از «خود ـ کنشی» دور بیفتد، ازخودبیگانه است.

۷. ایدئولوژی همچون بیان (اهمیت زبان)

مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** نوشته: «زبان همانقدر عمر می‌کند که آگاهی، زبان آگاهی‌ای است عملی، واقعی، که برای دیگر انسان‌ها همان سان وجود دارد که برای من، و فقط از این طریق است که برای من وجود خواهد داشت. زبان نیز همچون آگاهی صرفاً از نیاز، ضرورت رابطه‌ی متقابل با دیگر انسان‌ها نتیجه می‌شود» (م ا ٤٤:٥). آشکارا، از نظر مارکس، زبان چیزی جز همان آگاهی بیان شده نیست. او این دو را از هم جدا نمی‌کند. مارکس فاصله‌ی واقعیت و آگاهی را می‌دید، اما بنا به برداشت او از زبان، فاصله‌ی زبان با واقعیت جز همان فاصله‌ی آگاهی و واقعیت نیست. برای مارکس هیچ تصوری در مورد زبان جدا از آگاهی، پس احتمال حاکمیت زبان وجود نداشت. هر عبارتی که می‌شنویم خبر از یک امر اندیشیده، یک موقعیت آگاهی می‌دهد. از آنجا که مارکس، همچون هگل، موقعیت نیت‌گون کنش‌های انسانی را مهم می‌دانست، و می‌نوشت: «آدمی فعالیت حیاتی خود را تابع اراده و آگاهی خویش می‌کند و فعالیت حیاتی آگاهانه‌ای دارد... فعالیت حیاتی آگاهانه آدمی را بلاواسطه از فعالیت حیوانی حیوان متمایز می‌سازد» (د ف:۱۳۲، م آ-۳:۲۷۶)، به نظر او می‌توان نیت هرکس

[30] *ibid*, p.99.

این نکته به تفصیل در م آ: ۸۹-۸۰ آمده است.

را بـا توجه به گفته‌هایش دانست. البته این توانش به معنای سادگی کار شناخت نیست، اما از دیدگاه نظـری امـکان شنـاخت نهایـی را فـراهم می‌آورد. گفته‌ی شخصی دیگر یا راسـت است، یا نـاراست، و نـاراستی یا عمدی است، یعنـی دروغ است، و یا بر پایه‌ی بدفهمـی و اشتباه استوار است. در هـر حالت می‌توان (البته در بیشتر موارد به دشواری) نیّت سخنگو را فهمید. کار علمـی کشـف حقیقـت گزاره‌هاسـت. این‌همـانی گـزاره بـا واقعیت چنان که از *متافیـزیک* ارسـطو تا آستـانه‌ی کنفرانس «گوهر حقیقت» هیدگر (به سـال ۱۹۳۰ و منتشر شده به‌سال ۱۹۵٤) بنیاد راستـی شناخته می‌شد، بی‌بروبرگرد، مورد قبول مارکس هم بوده است.

در *ایدئولوژی آلمانی* نکته‌ی نظری مهمی وجـود دارد کـه نمی‌تـوان آن را فرامـوش کرد. مارکس آگاهی (پس زبان) را محصول زندگی واقعی و عملی انسان‌ها می‌دانسـت. ده‌ها بار فقط در همین کتاب تکرار کرد که این آگاهی نیست که تعیین‌کننـده‌ی واقعیـت و زنـدگی عملـی است، درسـت برعکـس واقعیـت مـادی و زنـدگـی عملی هستند که شکل‌های آگاهی انسانی را تعیین می‌کنند. آگاهی تـاریخ ندارد و وابـسته است به تاریخ زندگی راستین و عملی و مـادی انسـان. با تـوجه به ایـن همانـی زبان و آگاهی از نظر مارکس، می‌توان از این گفته‌ها نتیجه‌ای مهم به دست آورد. زبان محصول زندگی عملی و تولید مادی انسان است. این نتیجه، نزدیکی شگفت‌آوری را میان دیدگـاه مـارکس بـا یکی از بزرگترین فلیسوفان سده‌ی بیستم، یعنی لودویگ ویتگنشتاین موجب می‌شود که به ندرت مورد توجه قرار گرفته است. اگر به متن *ایدئولوژی آلمانی* دقت کنیم می‌توانیم شباهتی میان نکته‌هایی اصلی از این کتاب با مفهوم شکل زندگی و برداشت ویتگنشتاین (در دوره‌ی دوم کار فکری‌اش) از سوژه، و به ویژه تاکید او بـر جنبـه‌ی فعـال و عملـی زندگی انسان بیابیم. در *پژوهش‌های فلسفی* ویتگنشتاین به تفصیل درمورد وابستگی زبان به «شکلی از زندگی» بحث کرده است.[۳۱] «شکلی از زندگی» تا حدودی همـانند مفهـوم «زیست ـ جهان» در کتاب *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی* ادموند هوسرل است. مقصود همان زندگی عملی و راستین است که مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* از آن بحث کرده است.

[۳۱] در این مورد بنگرید به: ب. احمدی، «کتاب رنگ‌ها» در: ل. ویتگنشتاین، *درباره رنگ‌هـا*، ترجمـه‌ی ل. گلستان، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۹.

سندی در دست نداریم که بنا به آن بگوییم ویتگنشتاین کتاب ***ایدئولوژی آلمانی*** را (که در سال ۱۹۳۲ برای اولین بار منتشر شده بود) خوانده بود. اما از طریق دوستان مارکسیست خود یعنی کسانی چون جرج تامسن (نویسنده‌ی چند کتاب درباره‌ی فرهنگ و سیاست یونان باستان)، روی پاسکال، و نیکلاس باختین (برادر میخاییل باختین ناقد سرشناس ادبی روس) احتمالاً چیزهایی در این مورد شنیده بود. شاید پیرو سرافا، دوست ایتالیایی‌اش که پژوهشگر آثار ریکاردو بود، نیز در آشنایی او با دیدگاه نقادانه‌ی مارکس نقشی داشت. خود سرافا به علت دوستی دیرپایش با گرامشی، با مارکس آشنا بود.[۳۲] می‌توان حدس زد که هرگاه ویتگنشتاین (حتی در جریان نگارش ***پژوهش‌های فلسفی***) با رهیافت ماتریالیستی به تاریخ آشنا می‌شد، به آن ایرادهای زیادی می‌گرفت. اما، بد نیست که قطعه‌های زیر از ***ایدئولوژی آلمانی*** را با مفهومی که او از «شکلی از زندگی» پیش کشیده، مقایسه کنیم: «تولید عقاید، مفاهیم، آگاهی، در گام نخست به طور مستقیم همبسته است با فعالیت مادی و روابط مادی انسان ـ زبان زندگی راستین» (م آ-۵:۳٦)، «ذهن، از همان آغاز، متاثر است از جریان زیر فشار مادی قرار داشتن هستی، که اینجا به صورت لایه‌های متراکم هوا، آواها، در یک کلام زبان، ظاهر می‌شود. زبان همانقدر پیشینه دارد که آگاهی، زبان آگاهی عملی و راستین است که برای انسان‌های دیگر نیز وجود دارد، و فقط پس از آن برای من نیز وجود دارد... آگاهی درنتیجه از همان آغاز یک محصول اجتماعی است» (م آ-۵:۴۳)، «رابطه‌ی من با محیطم آگاهی من است» (م آ-۵:٤٤ پ)، «یکی از دشوارترین وظایفی که پیش روی فیلسوف قرار دارد پایین آمدن از جهان اندیشه به حد جهان واقعی است» (م آ-۵:٤٤٦)، «فیلسوفان صرفاً باید زبان خود را در زبان معمولی که از آن تجرید شده، حل کنند، تا بتوانند آن را زبان تحریف‌شده‌ی جهان واقعی و موجود بیابند، و این را هم دریابند که اندیشه و زبان در خود قلمرویی از آن خود را شکل می‌دهند، بل فقط بیان زندگی واقعی و عملی هستند» (م آ-۵:٤٤٧).

ویتگنشتاین زبان را محصول آگاهی و خردورزی نمی‌دانست، بل آن را به زندگی فعال و عملی انسان بازمی‌گرداند. استراتژی او که نفس منزوی و مجرد را به شکل زندگی بازگرداند، یعنی به جایی که فقط آنجا هر انسان زنده‌ای به زندگی ادامه می‌دهد،

[32] F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Oxford, 1989, pp.66-69.

و تاکیدش بر منش عملی زبان، و بر کاربرد همچون ملاک اصلی و قطعی معنا، و برداشت او از کاربرد همچون تعلق به بازی‌های زبانی و در نهایت شکلی از زندگی، با گفته‌هایی که در بالا از قول مارکس و انگلس نقل کردم همخوان است. آنان روشن کرده‌اند که از کار، و نه از زبان و آگاهی، ساختارهای معنا برمی‌خیزند. ویتگنشتاین سه هفته پیش از مرگش در *درباره‌ی یقین* نوشت: «من مایلم اینجا به انسان به عنوان جانور نگاه کنم. همچون موجودی ابتدایی که به او غریزه تعلق می‌گیرد و نه خردورزی. همچون موجودی در موقعیتی ابتدایی. هرگونه منطقی که به کار ابزار ابتدایی ارتباط بیاید، نیازی به دفاع از سوی ما ندارد. زبان از گونه‌های خردورزی پدید نمی‌آید».[۳۳]

۸. مارکس همچون اندیشگر بحران

به بندی که به عنوان سرلوحه‌ی این فصل آورده‌ام، دقت کنید، بندی است از *گروندریسه*: «مانع سرمایه این است که کلیت توسعه به نحوی تناقضدار پیش می‌رود و رشد نیروهای مولد، ثروت عام، و دانش به نحوی جلوه می‌کند که فرد کارگر **با خود بیگانه می‌شود**، و با شرایطی سروکار پیدا می‌کند که با او و کار او ایجاد شده‌اند، اما گویی از آن **او** نیستند، بلکه نشانه‌ی **ثروت غیر** و فقر او هستند. این شکل تناقض‌آمیز، اما، خود شکلی گذراست که شرایط واقعی لازم برای درگذشتن از خویش را ایجاد می‌کند» (گ ف-۲:۶۶). در این عبارت هر سه مفهوم مرکزی این فصل مطرح شده است. رشد سرمایه‌داری تناقض‌آمیز و سازنده‌ی تضادهاست. این تضادها خود را در رشد دانش نیز نشان می‌دهند، و این رشد «به نحوی جلوه می‌کند» (یعنی چنان جلوه‌ی ایدئولوژیکی می‌یابد) که موجب ازخود بیگانگی کارگر می‌شود. فهم نادرست از جهان، همان باژگونه دیدن مناسبات اجتماعی، شیءوارگی مناسبات، خارجی شدن نیروهای درونی انسان، است. بحث از ایدئولوژی نتیجه‌ی فهم مارکس ازخودبیگانگی است. بت‌وارگی کالاها به بهترین شکلی نکته را آشکار می‌کند. اما نکته‌ی سوم مورد نظر ما، یعنی بحران نیز در واگویه‌ی بالا از *گروندریسه* به آن دو مفهوم یا مساله‌ی نظری پیوند خورده است: کلیت توسعه که تناقض‌دار پیش می‌رود، تضادهای اجتماعی می‌آفریند، نشان می‌دهد که شکل متناقض جامعه‌ی کنونی، گذراست و «شرایط واقعی لازم برای درگذشتن از خویش را

[33] L. Wittgenstein, *on Certainty*, Oxford, 1979, para.475.

ایجاد کرده است». نظریه‌ی اجتماعی مارکس را به این دلیل می‌توان نظریه‌ای انتقادی خواند که استوار بر فهم همین تناقض‌هاست، و موضوع مورد بررسی خود را گذرا، درگیر بحران، و درحال زوال می‌یابد.

بحث از زوال سرمایه‌داری بحثی خاص مارکس نبود. در دهه‌ی ۱۸۵۰ این بحث در میان رادیکال‌های فرانسوی بسیار رایج بود. برای نمونه، پرودون در واپسین اثرش ***درباره‌ی توانایی سیاسی طبقه‌ی کارگر*** نوشته بود که «بورژوازی چه بپذیرد، چه منکر شود، به هرحال واقعیت این است که نقش‌اش به پایان رسیده است نه می‌تواند به پیش رود، و نه می‌تواند دوباره زاده شود». و جایی دیگر نوشته: «بورژوازی دیگر حرفی برای گفتن ندارد. بدون آینده، فاقد هر نقش تاریخی، بی‌اندیشه و اراده باقی مانده است. دیگر طبقه‌ای پیش رونده نیست، نه در رقم، نه در کار، نه در اندیشه، و نه در تولید و رهبری».[۳۴] امروز کمی کمتر از یک سده و نیم از نگارش این جمله‌ها می‌گذرد. درست است که بورژوازی در این فاصله جهان را به دو جنگ جهانی خونین و جنگ‌های منطقه‌ای، به فاشیسم و اردوگاه‌های نازی، به انفجارهای هسته‌ای در ژاپن کشانده، اما در عین حال، نیروهای تولیدی را رشد داده است، انقلاب‌های تکنولوژیک را موجب شده است، در زمینه‌های علم، فلسفه و هنر دستاوردهای آشکاری داشته، و دولت‌های دمکراتیک بورژوایی را ایجاد کرده است. این که امروز از پایان توان‌مندی‌های بورژوازی حرف بزنیم، دیگر جدی نمی‌نماید. این نکته با همین قدرت درمورد نوشته‌های مارکس، وقتی از پایان یافتن توانایی‌های بورژوازی یاد می‌کرد، صادق است. اما درمورد نظر پرودون و مارکس، هرچه هم افراطی و تندرو باشند، می‌توان گفت که به خاطر رشد اندیشه‌ی انتقادی که مهمترین دستاورد مدرنیته محسوب می‌شود، همچنان می‌توانند و باید که مورد توجه قرار گیرند .

در فصل نخست از سخنرانی مارکس در جمع چارتیست‌ها، در لندن و به تاریخ آوریل ۱۸۵٦ یاد کردم (ب آ-۱:۱:۵۰۱-۵۰۰). او گفته بود واقعیتی که خصلت‌نمای سده‌ی ماست، بحران و زوال است. از یکسو نیروهای صنعتی و علمی‌ای متولد شده‌اند، که هیچ دوره‌ای از تاریخ انسان حتی تصور ظهور آن‌ها را هم نداشت، و از سوی دیگر، «نشانه‌های زوال» پدید آمده‌اند، زوالی که در عظمت و گستردگی رویدادهایش از

[34] G. Gurvich, *Proudhon, sa vie, son oeuvres*, Paris, 1965, pp.64, 109.

سقوط امپراتوری روم هم فراتر می‌رود. در روزگار ما همه چیز آبستن امر متضاد خود شده است. ماشین، تکنولوژی، ابزار پیشرفته‌ی تولید، دیگر نمایانگر تمدن نیستند، بل بیانگر استثمارند. انسان از یک سو ارباب طبیعت شده، اما از سوی دیگر برده‌ی انسانی دیگر یا برده‌ی مناسباتی غیر انسانی شده است، سلطه‌اش بر طبیعت او را خوشبخت نکرده است. میان صنعت و علم پیشرفته، و انبوه مصیبت و تهیدستی انسان‌ها تضادی آنتاگونیستی به چشم می‌خورد. این سخنرانی مارکس، در آثار او به دلیل سادگی و صراحت بیان نمونه است. هیچ جا چنین صریح از زوال جامعه‌ی مدرن یاد نکرده است.

مارکس جامعه‌ای موجود و ثابت را به طور علمی تحلیل نمی‌کرد. او جامعه‌ای در حال گذر، و در واقع، جامعه‌ای در حال زوال، در پایان زندگی‌اش، را بررسی می‌کرد. وقتی می‌نوشت که نیروهای تولیدی در جامعه‌ی سرمایه‌داری تبدیل به نیروهای ویرانگری و تخریب شده‌اند، یا آنجا که سقوط قطعی و نزدیک این جامعه را پیش‌بینی می‌کرد، درواقع نشان می‌داد که کارش نمی‌تواند به سادگی نظریه‌پردازی اجتماعی باشد، بل می‌خواهد نظریه‌ای انتقادی ارائه کند. او در بسیاری از نوشته‌های خود لفظ بحران را نه به معنای آشنای آن در نوشته‌های اقتصادی خودش و معاصران‌اش، بل به معنایی دیگر که منش استعاری هم ندارد، به کار می‌برد. وقتی می‌گوییم: «حال بیمار بحرانی است»، درواقع این نکته‌ها را بیان می‌کنیم: بیمار دیگر به یاری نیروها و عوامل درونی بدن خود سالم نمی‌شود، وضعیت او خطرناک است، واکنش‌های گوناگون بدن او علیه یکدیگرند، مسیر ارگانیک، متعادل و آرامی را نمی‌یابند، و با یکدیگر همراه نمی‌شوند. مارکس از سرمایه‌داری در حال زوال، از جامعه‌ی بحرانی حرف می‌زد. وظیفه‌ی خود می‌دانست که به بحران از راه کاستن زمان زندگی بیمار پایان دهد. او به پزشکی در حال سالم‌سازی بیمار همانند نبود، بل بیشتر شبیه پزشکی بود که به نزدیکان بیمار مرگ نزدیک او را خبر دهد. او در بسیاری از نوشته‌های سیاسی و حتی اقتصادی خود از ضرورت پایان دادن به تشنج‌های مرگ سرمایه‌داری یاد می‌کرد. مارکس می‌گفت که توان‌های تولیدی جامعه‌ی سرمایه‌داری به پایان رسیده، و مرگش که اعلام شود، درواقع جز یک اعلام تشریفاتی نخواهد بود.

لوچو کولتی در مقاله‌ی «نظریه‌ی سقوط سرمایه‌داری» نوشته که رویکرد مارکس به سرمایه‌داری کارکردی از دو چشم‌انداز مختلف است. یکی چشم‌اندازی انقلابی، به هدف سرنگونی جامعه‌ی سرمایه‌داری و بازسازی جامعه بر اساسی کاملاً تازه، یعنی

فعالیت و کار تولیدکنندگان همبسته؛ و دیگری چشم‌اندازی علمی، که می‌خواهد به طور نظری، روش و کارکردهای نظام و تکامل آن را بازسازی کند. این دو چشم‌انداز با این که کاملاً با یکدیگر تفاوت دارند، از نظر مارکس به یکدیگر پیوسته‌اند، تا آنجا که یکی، دیگری را تقویت می‌کند. چشم‌انداز انقلابی قدرت خود را از این می‌گیرد که همچون نتیجه‌ی تحلیلی علمی محسوب می‌شود، و تحلیل علمی، به دلیل فرجام‌نگری انقلابی، به سوی نتایجی افراطی رانده می‌شود. این دو در یک نقطه به هم می‌پیوندند: سقوط سرمایه‌داری.[۳۵]

به گمان مارکس، سوسیالیسم آرمانشهری با اتخاذ دیدگاه اخلاقی، تجریدی و ذهن‌باورانه، نظام را غیرعادلانه می‌شناسد، و درنتیجه اقدام علیه آن را توجیه می‌کند. سوسیالیست‌های آرمانشهری سازوکار نظام را از درون نمی‌شناسند، و به این نتیجه‌ی عقلانی و علمی نمی‌رسند که این نظام دیگر نمی‌تواند باقی بماند، چرا که تمامی نیروهای ذخیره‌ی خود را مصرف کرده است، و چیز تازه‌ای هم در چنته ندارد. آنان، به قول انگلس در *آنتی‌دورینگ*، چون راه‌حل‌های سرمایه‌داری را غلط می‌دانند، راه بخردانه و درست را پیش‌بینی و پیشنهاد می‌کنند. باید نظامی درست کشف شود، و از راه تبلیغات و آموزش به مردم ارائه شود. مارکس، اما از راه دیگری رفت. او قوانین نظام را مورد پژوهش قرار داد، و آن‌ها را در تداوم عینی‌شان کشف کرد، انگار که فراشدهای تاریخ طبیعی باشند. از نگاه او، محکومیت اخلاقی در دل سخن علمی و بیان‌گری دقیق علمی جای گرفته‌اند. بهترین نشانه‌ی گسست او از سخن اخلاقی سوسیالیسم پیشین، طرح «استثمار» در سرمایه است. استثمار، مفهومی است که همواره در سخن سوسیالیستی از نظر اخلاقی محکوم دانسته شده است، به عنوان مثال، پرودون با فراخوانی به «عدالت جاودانه»، استثمار را به عنوان دزدی محکوم کرده است. در *سرمایه* این برداشت مطرح نشده، بل درست برعکس، مارکس به دقت نشان داده که تولید ارزش افزونه، همخوان است با قوانین مبادله‌ی کالاها، بر اساس برابری. در یادداشت‌هایی درباره‌ی واگنر که یکی از واپسین کارهای اقتصادی مارکس است، او همین نکته‌ی مرکزی سرمایه را شرح داده: استثمار دزدی نیست، فراشد تولید ارزش

۳۵ L. Colletti, "The theory of the collapse of capitalism" in: T. Honderich ed, *Social Ends and Political Means*, London, 1976, pp.111-127.

افزونه، با درنظر گرفتن «حق» برابر، مبادله‌ی ارزش‌ها، یعنی حق و برابری‌ای استوار بر این نظام تولیدی، پیش می‌رود. (آپ-۲:۱۵۵۱-۱۵۳۱). این سان، مارکس رها از اخلاق آرمانشهری، به علم پناه برد، و نشان داد که برنهاده‌ی جامعه‌ی بورژوایی، دیگر آرمان ذهنی‌ای خارج از آن نیست، در دل همین جامعه، فراهم آمده، و همین جا کشف شده است.

مارکس که به سوسیالیست‌های آرمانشهری از جایگاه یک اقتصاددان پاسخ می‌داد، و از آنان می‌خواست که به اقتصاد سرمایه‌داری از درون آن توجه کنند، به ادم اسمیت، دیوید ریکاردو و اقتصاددانان کلاسیک، از زاویه‌ی «انتقاد به اقتصاد سیاسی»، پاسخ می‌داد. در هر دو مورد نقادی او استوار به نگرشی تاریخی بود. او در برابر آرمانشهریان فهمی تاریخی از فراشد راستین، فهم فعلی از شرایط موجود، و سازوکار انباشت سرمایه را قرار می‌داد، و از سوی دیگر تاریخ را علیه اقتصاددانان به کار می‌برد، تا جامعه‌ی موجود را واقعیتی نسبی بدانند، و آن را یکی از شکل‌های زندگی اجتماعی محسوب کنند. بدین‌سان، پیش روی آنان هم شکل‌های پیشین، و هم شکل‌های ممکن آینده را قرار می‌داد. مارکس، اقتصاددانان معاصر خود را متهم می‌کرد که تضادهای تولید بورژوایی را مورد بحث و حتی انتقاد قرار می‌دهند، بدون این که آن‌ها را بشناسند، و به همین دلیل نمی‌توانند انحلال موارد یا سویه‌های تضادها را بشناسند. به نظر او، این اقتصاددانان بورژوا، سرمایه را همچون شکل تولید خارجی و طبیعی، و نه تاریخی، مطرح می‌کنند. درنتیجه، شکل‌های سرمایه‌داری را همچون شکل‌های مطلق، طبیعی، و جاودانه ارزیابی می‌کنند. از یک سو، سوسیالیست‌های آرمانشهری نمی‌توانند جامعه‌ی سرمایه‌داری را از درون ببینند، و از سوی دیگر، اقتصاددانان نمی‌توانند این جامعه را از بیرون ببینند. اقتصاد سیاسی فقط واقعیت موجود را مشاهده می‌کند و نمی‌تواند آن را در حال دگرگونی تاریخی‌اش بازشناسد. اقتصاددان هرگز نمی‌پرسد که چرا باید محصول تولیدی، تبدیل به کالا شود؟ چرا کار اجتماعی انسانی باید همچون ارزش چیزها نمودار شود؟ چرا فقط ارزش مبادله باید بررسی شود؟ چرا نمی‌توان فراتر از ارزش مبادله، به ارزش، و به مناسبات اجتماعی اندیشید؟

با مارکس، این همه دگرگون می‌شوند. تولید کالایی دیگر شکل ***جاودانه و جهانشمول*** زندگی اقتصادی دانسته نمی‌شود، بل فقط به عنوان یکی از شکل‌های ممکن ارزیابی می‌شود. البته این شکل مسلط تولید در دوران مدرن است، اما به هرحال، از نظر

تاریخی مشروط است، و از «سرشـت طبیعـی» انسـان نتیجـه نمی‌شـود. مـارکس قبـول نـداشت که تـوجه خود را به مناسبات کمی تـولید کالاها منحصر کند، او می‌خواست به رویه‌ی پنهان این مناسبات، یعنی به روابط میان تولیدکنندگـان توجـه کنـد.[۳۶] از ایـن رو نظریه‌ی ارزش مـارکس، در عیـن حال نظریه‌ی بت‌وارگی کالاهاست. او تحلیل خود را متوجه واقعیت بـاژگونه‌ای کرد که در آن منـاسبات انسانـی بـه نظر همچون روابط میان چیـزها می‌آیند، و چیزها به نظر می‌آید که دارای کیفیت‌های اجتماعی هسـتند. مـارکس کوشیـد تـا بـرنامـه‌ای علمـی را بـه سوی نتایـجی انقلابـی به پیش براند. از دل تحلیل اقتصادی او، ضرورت سوسیالیسم پدید آمد. به گمان او، دیگر کـافی نیسـت کـه تولیـد کالایی توضیح داده شود، بل باید این شکل تولید، از میان برود، یعنی منحل شـود. بـاید شرایط مادی و اجتماعی‌ای که در دل آن‌ها بـاژگونی بـت‌واره شـکل می‌گـیرد، بـاژگون شوند. از نظر مارکس، دیگر علم بسنده نیست. کار ما نمی‌توانـد ایـن باشـد کـه تـاویل اسمیت و ریکاردو را تصحیح کنیـم، باید واقعیت را تصحیح کنیم. این که کار به سرمایه (آفریده‌ی خود آن) تعلق می‌گیرد، و از اینجا سرمایه بر تولیدکننده مسلط می‌شود، ناشی از ذهن اسمیـت و ریکاردو نیـست. ایـن امر، در دل پـویایـی سـرمایه‌داری نهفته است. اینـجاست که شرایـط کار، از کارگر استـفاده می‌کنند، و نه این که کارگر، از شرایط کار استـفاده کند. ایـن سان، نفـی مطلـق نظـام تولید و جامعه‌ی سرمایه‌داری شکل می‌گیرد. اجتماعـی کردن ابزار تولید، یعنی انحلال تولید کالایی، بازار، نظم خرید و فروش، پول، و درنتیجه انحلال تمام شکل‌های ارتباطی و حقوقی که با مبادله پدید می‌آیند، و انحلال دولت، و تبدیل سیاست به «اداره‌ی امور». می‌بینیم که تمامی خواست‌های آرمانشهری و خیالی به میانجی پراکسیس انقلابی از علم سر بر می‌آورند. پـس می‌توان گفت که «نفـی» از موقعیتی منطقی تبـدیل بـه کنش نفـی مـی‌شود، یعنی جنبه‌ی عملی و واقعی به خود می‌گیرد.

آنچه آمد، می‌تواند اهمیت برداشت تازه‌ای از «بحران» را روشن کند، مفهومی که بـه طور معمول پشت نظریه‌ی مشهور مارکس درمورد بحران‌های اقتصادی پنهان می‌ماند.[۳۷] مـارکس یقیـن داشـت که بـا نظـام اجتماعـی‌ای که در حال زوال است، یعنی با نظام و

[36] P. M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, New York, 1968, p.25.

[37] S. Clarke, *Marx's Theory of Crisis*, London, 1994.

جامعه‌ای درگیر بحران، و در آستانه‌ی سقوط سروکار دارد. اگر لزوماً بخواهیم با تعیین موضوع کار فکری مارکس، به او یک لقب بدهیم، باید او را «اندیشگر بحران» بخوانیم. مارکس پیش از پرداختن به تحلیل اقتصاد سرمایه‌داری می‌دانست که در پی چه چیز است. می‌خواست ثابت کند که نظام سرمایه‌داری دیگر راه فراری ندارد. این اثبات برداشت‌های پیشین او بود که از مطالعات فلسفی و فعالیت‌های سیاسی‌اش ناشی شده بودند. اقتصاد مارکسی به سادگی یک نظریه‌ی اقتصادی نیست. خصلتی فلسفی، و به معنای امروزی واژه خصلتی جامعه‌شناسانه دارد. مارکس به سنتی در اندیشه‌ی اقتصادی تعلق داشت که با سنت اقتصاد مارژینالیستی که امروز در دانشگاه‌ها به عنوان اقتصاد تدریس می‌شود، تفاوت زیادی داشت. امروز با قیمت سروکار دارند و سنتی که مارکس در آن می‌نوشت، از ارزش آغاز می‌شد. به طور خاص، مارکس از نظریه‌ی ارزش کار یاد می‌کرد.

اقتصاد مارکسی از «نظریه‌ی کلی ارزش» آغاز شد، یعنی از این که ارزش در مبادله‌ی کالایی استوار است بر استثماری که در قلب فراشد تولید نهفته است. این نکته، مارکس را به توضیح فراشد کار می‌کشاند، تا نشان دهد که چگونه استثمار شکل می‌گیرد، و چگونه می‌تواند از طریق نرخ استثمار (ساعت‌های کار برای کارفرما یا سرمایه‌دار) اندازه‌گیری شود. استثمار از نظر مارکس نه مفهومی اخلاقی، بل اصطلاحی اقتصادی و قابل محاسبه بود. ساعت‌های کارکردن کارگر برای کارفرما تقسیم می‌شود به ساعت‌هایی از کار که در جهت بقاء جسمانی خود کارگر می‌گذرد (مزد)، و ساعت‌های کار افزونه که به تولید ارزش افزونه‌ی کالا (بخشی از ارزش که سود نام می‌گیرد) منجر می‌شود. از اینجا یک «نظریه‌ی خاص ارزش کار» پدید می‌آید: قیمت‌ها یا ضریب‌های مبادله میان کالاها، متناسب هستند با کارهای مستقیم و نامستقیمی که در جهت تولید آن‌ها صرف شده‌اند. قیمت کالاها به سادگی قابل محاسبه یا اندازه‌گیری هستند، و مستقل‌اند از توزیع افزونه‌ها میان طبقات اجتماعی. قیمت، جز در موارد خاص، همخوان است با نرخ واحد سود که رقابت آزاد می‌خواهد برقرار کند.[۳۸] از نظر مارکس، نظریه‌های استثمار و ارزش کار موارد بنیادین بحث اقتصاد هستند، و حتی «قانون همگانی انباشت سرمایه» از آن آغاز می‌شود. قانونی که افزایش رقمی پرولتاریا، سپاه

[38] I. Steedman, *Marx after Sraffa*, London, 1977.

ذخیره‌ی کار، یا بیکاران، متناسب با کل سرمایه، را تعیین می‌کند. مارکس با طرح قانون انباشت به مساله‌ی گردش سرمایه نیز پرداخت. از گرایش نرخ سود به نزول یاد کرد، نظریه‌ی بحران‌ها را شکل داد، و نقش پول، اعتبار، و بهره را پیش کشید.

از سال ۱۹۶۰ با انتشار کتاب کم حجم پیرو سرافا ***تولید کالاها به وسیله‌ی کالاها*** بحث درمورد اقتصاد مارکسی جنبه‌ی تازه‌ای یافت.[۳۹] اهمیت کار مارکس درمورد قانون همگانی انباشت سرمایه دانسته شد، هرچند درمقابل، «نظریه‌ی خاص ارزش کار» او بی‌اهمیت شد. موریشیما در پی سرافا، بحث رابطه‌ی نرخ استثمار و سود را از یک زاویه‌ی تازه مطرح کرد.[۴۰] به هررو، نظریه‌ی همگانی انباشت بر پایه‌های محکم‌تری قرار گرفت. تحلیل از تاثیرهای تعارض‌های طبقاتی و استثمار بر مزدها و استثمار در سطحی تازه پیش کشیده شد. این تحلیل فارغ از نظریه‌ی بحران بود. زیرا نظریه‌ی مشهور مارکس درمورد نزول نرخ سود که در مجلد سوم ***سرمایه*** مطرح شده بود، دیگر پذیرفتنی نبود.[۴۱] به نظر می‌رسد که نظریه‌ی بحران‌های سرمایه‌داری مارکس نیازمند بازنگری باشد، و باید بر اساس تازه‌ای استوار شود.

تاویل‌های بعدی از کتاب سرافا، با نوسازی آیین اقتصاد کلاسیک، و حل مشکل ملاک‌های نامتعین ارزش در نظریه‌ی ریکاردو، کاستی‌های نظریه‌ی بحران مارکس را نشان داد، و در عین حال، راه تازه‌ای برای اقتصاد مارکسی گشود، هرچند مارکس انتقادهای زیادی به اقتصاد کلاسیک داشت. پیش‌تر هم نوشتم که به گمان او اقتصاددانان کلاسیک مناسبات نظام اقتصادی را به گونه‌ای نادرست نظام طبیعی چیزها می‌انگاشتند، و نمی‌توانستند مفاهیم اصلی (حتی پول، سرمایه، و کالا) را در مناسبات طبقاتی جای دهند. مارکس البته متوجه بود که نظام اقتصادی بنا به قوانین کار می‌کند، اما مدام یادآوری می‌کرد که این قوانین به سهم خود استوارند به سرشت نظام اجتماعی و سیاسی، و هرگاه مستقل از تمامیت اجتماعی انگاشته و بررسی شوند، نمی‌توانند به طور کامل شناخته شوند. این نقادی مارکسی خاصه آنجا قدرتمند جلوه می‌کند که نظریه‌ی سیاست اقتصادی پسا کینزی مطرح شود، وقتی اقتصاددان پسا کینزی نوعی

[39] P. Sraffa, *Production of Commoditiesby Means of Commodities*, Cambridge University Press, 1960

[40] M. Morishima, *Marx's Economics: A Dual Theory of Value and Growth*, Cambridge University Press, 1973.

[41] J. Roemer, *Analytical foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge University Press, 1981.

بی‌طرفی را به قدرت دولتی نسبت می‌دهد که مارکس عمری کوشیده بود تا ثابت کند که چنین بی‌طرفی‌ای در نظام سرمایه‌داری ناممکن است. نظریه‌ی اقتصادی سده‌ی بیستم، به خوبی روشن می‌کند که نظریه‌ی بحران مارکس در برابر جنبه‌های دیگر کار فکری او در زمینه‌ی اقتصاد (که چه بسا به گمان او فرعی و بی‌اهمیت می‌آمدند) کم اهمیت شده است. نکته به ویژه آنجا که با باززایی اقتصاد کلاسیک در نوشته‌های سرافا روبرو هستیم، به خوبی نمایان می‌شود.

انتقاد به مارکس همچون اندیشگر بحران، فقط در سخن اقتصادی شکل نگرفته و پیش نرفته است. در زمینه‌های نظری دیگر، یعنی در حد سخن‌های فلسفی و جامعه‌شناسانه نیز مطرح شده است. به گمان یورگن هابرماس با سقوط کمونیسم شوروپایی این نکته روشن شده که نظریه‌های مارکس درمورد جامعه، بیش از حد متمرکز بر نظریه‌هایی درباره‌ی بحران بودند. مارکس بیش از هرچیز سرمایه‌داری را در بحران می‌دید، و از این رو هر دم بیشتر به این نتیجه می‌رسید که امروز دیگر هیچ الگوی سازنده‌ای یافت نمی‌شود مگر آنچه نفی مطلق را پیش می‌کشد.[۴۲] هابرماس می‌گوید که سوسیالیسم برخلاف نظر مارکس نمی‌تواند طرح‌ریزی، اجرا، تحقق و انجام خشن یک شکل خاص زندگی باشد، بل درست برعکس، باید همچون رشته‌ای از شرایط ضروری برای شکل‌های رهایی‌بخش زندگی مطرح باشد. شکل‌هایی که شرکت‌کنندگان در آن، باید پیش از هرچیز درک و آگاهی بیابند.[۴۳] هابرماس در مقاله‌ای با عنوان «اکنون سوسیالیسم به چه معناست؟» که در سال ۱۹۹۱ در اوج بحران کمونیسم شوروپایی نوشت، اعلام کرد که سرمایه‌داری آن الگوی به غایت ساده‌شده‌ی مارکس نیست، بل بارها پیچیده‌تر و چندجانبه‌تر از آن چیزی است که مارکس ترسیم می‌کرد. مارکس فراشد انباشت سرمایه‌داری را بیش از حد ساده می‌دید، و تصورش از اداره‌ی با نقشه‌ی زندگی اقتصادی فراسوی اقتصاد بازار، غیرواقع‌بینانه بود. او به درجه‌بندی‌های درونی سازوکار تولید سرمایه‌داری توجه کافی نداشت. هابرماس افزود که امروز دیگر سوسیالیسم سخنی است در تبعید، و یگانه راه نجات‌اش این است که به صورت سخنی

[42] M. Carleheden and R. Gabriels, "An interview with Jürgen Habermas" in: *Theory, Culture and Society*, 13.3, 1996, p.7.

[43] J. Habermas, *Between Facts and Norms*, trans. W. Rehg, Oxford, 1996, p.xli.

انتقادی باقی بماند، و ادعاهای علمی را کنار بگذارد و تجربه‌ی شکست‌خورده‌ای را به عنوان تجربه‌ی «سوسیالیسم به راستی موجود» مطرح نکند.[۴۴]

الگوی دو طبقه در جامعه‌ی مدنی که مارکس فراهم آورده بود، جایی برای فهم آن نظام اجتماعی‌ای باز نمی‌گذاشت که در آن نمی‌توان رابطه‌ای سرراست میان ساختارهای سطحی اجتماعی، و فراساختارهای فرهنگی و محلی از یک سو، و ساختارهای ژرف و تجریدی نظام تمایزگذارنده‌ی اقتصادی (که به دلیل دخالت‌های دولت بارها پیچیده‌تر هم می‌شود) از سوی دیگر، یافت. پیش‌نهاده‌ی هنجارساز نظریه‌ی تاریخ مارکس استوار بود به برداشت‌هایی تکاملی درمورد توسعه. درنتیجه او به نظامی جبرگرایانه در قلمرو اندیشه‌ی اجتماعی باور می‌آورد، نظامی که هرگونه «بیرون شدن از قاعده‌ی اصلی» را ناممکن، و حتی فرض آن را ابلهانه، می‌دانست. این است علت حمله‌های تند مارکس به هر متفکری که بیرون «درک علمی» او از تاریخ حرفی می‌زد. او هر راه حل متفاوت از راه حل مورد نظر خود را ترفند بورژوازی (یا غیرعلمی، یا شیادانه)، و هر اصلاحی را ناممکن می‌دید. پشت هر طرح و پیشنهادی که بیرون منطق سخن خود او ارائه می‌شد، نیت حفظ مناسبات سلطه و استثمار را می‌یافت، زیرا خود او فقط شکل‌های بالینی و بحرانی را در مد نظر داشت.[۴۵] این کاستی‌ها به ویژه، در رویکرد ابزاری مارکس به نهادهای دمکراتیک، و دمکراسی مدرن، جلوه کرده است.

نظریه‌ی مارکس درمورد بحران، و سرمایه‌داری در حال زوال، نظریه‌ای کلی و به زبان امروزی، «نظریه‌ای کلان» است. ریشه‌ی آن در نظریه‌ای درباره‌ی کار است، که می‌توان آن را باز به زبان امروزی، «نظریه‌ای خُرد» نامید. در این مورد نیز به مارکس انتقادهای مهمی وارد شده است. اندیشگران مهمی که این انتقادها را پیش می‌کشند به هیچ رو «ضد مارکس» نیستند، برعکس خود از دستاوردهای کار فکری مارکس بهره‌مند شده‌اند، و ارج آن‌ها را هم خوب می‌شناسند، و همین نکته را هم بارها به صراحت بیان کرده‌اند. در این میان، انتقادهایی را که از نظر فلسفی باارزش‌ترند هانا آرنت و یورگن هابرماس ارائه کرده‌اند. درمورد دیدگاه آرنت و این که او معتقد است که مارکس نتوانسته از کار به معنای فعالیت فرجام‌شناسانه‌ی انسان که ابزاری است و هدفی

[44] J. Habermas, "What does socilism mean today?" in: R. Blackburn ed, *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, London, 1991, pp.24-26.

[45] *ibid*, pp.34-35.

را پیش روی دارد بگذرد در فصل نخست، وقتی تفاوت مورد نظر آرنت از فعالیت، کار و کنش را مطرح می‌کردم یاد کرده‌ام، و اینجا نکته‌ی مرکزی انتقاد او را که به گمان‌اش مارکس نتوانسته در قلمرو کنش ارتباطی، سیاسی، و جمعی انسان بحث کند، به دیدگاه انتقادی هابرماس پیوند می‌زنم که او نیز به نتیجه‌ای همانند رسیده است.

هابرماس در مقاله‌ی «کار و کنش متقابل: اشاراتی به فلسفه‌ی روح هگل که در ینا نوشته شده است» (۱۹٦۷) نشان داده که نخستین متفکر دوران مدرن که کار انسانی را در برابر کنش متقابل که معنایی سیاسی‌تر دارد پیش کشیده، هگل بوده است. بنا به تاویل هابرماس هگل جوان در نوشته‌های خود در ینا اندکی پیش از نگارش ***پدیدارشناسی روح*** از «دیالکتیک کار» یاد کرده بود، و کار را فعالیت هدف‌مند و ابزاری دانسته بود که به پیشرفت فنون کار و ابزار تولیدی منجر می‌شود، اما لزوماً پیشرفت اجتماعی و سیاسی را به همراه نخواهد آورد. درمقابل، کنش متقابل فعالیت جمعی انسان است که منش سیاسی دارد و در قلمرو «مناسبات اخلاقی» می‌گنجد.[٤٦] هابرماس به مارکس انتقاد می‌کند که منش ارتباطی و متقابل کار را از یاد برده، و برداشت او از کار تفاوت اساسی‌ای با برداشت اقتصاددانان بورژوا ندارد. مارکس در نقادی ایدئولوژی به برداشتی از کنش ارتباطی نزدیک شد، و گاه به نظر می‌رسد که مقصودش از پراکسیس چندان فاصله‌ای با مفهوم مورد نظر هابرماس ندارد، اما به نظر هابرماس این شکل نزدیک شدن به مفاهیم درست نیست. او به تاکید می‌گوید که مارکس در پژوهش‌های اقتصادی، و حتی در ***گروندریسه***، صرفاً فعالیت محسوس انسانی را که متوجه هدفی باشد کار دانسته و بحث را به منش متقابل و ارتباطی آن نکشانده است.[٤٧] برداشت مارکس از کار استوار بود به بنیادی تکنیکی. این برداشت به پراکسیس (که باید در مقابل تکنیک مطرح شود) مربوط نمی‌شد. یعنی کار در حد خرد ابزاری مطرح شده، و حتی مفهومی چون «کار از نظر اجتماعی لازم» هم از مرز خرد ابزاری عبور نکرده، و دور از منش تکنیکی کار نکته‌ی تازه‌ای را پیش نکشیده است. به همین دلیل مارکس در ***گروندریسه*** نوشته: «برای تحلیل چگونگی گسترش مفهوم سرمایه نباید از کار شروع کنیم، باید از ارزش، یا دقیق‌تر بگوییم از ارزش مبادله‌ای گسترش یافته در جریان

[٤٦] ب. احمدی، ***مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی***، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱٦۷.
[٤٧] پیشین، ص ۱۷۲.

گردش شروع کرد. گذر مستقیم از کار به سرمایه به همان اندازه نامکن است که بخواهیم از نژادهای گوناگون انسانی یکباره به بانکدار، یا از طبیعت به ماشین بخار برسیم» (گ ف-۱:۲۱۸). می‌دانیم که مارکس بارها تکرار کرده بود که سرمایه یک مناسبت اجتماعی است. آیا به این دلیل که او کار را یک مناسبت اجتماعی نمی‌شناخت به این نتیجه می‌رسید که نامکن است از کار به سرمایه برسیم؟ کار برای مارکس بیش از هرچیز فعالیتی جسمانی به سودای دسترسی به اهدافی بود که در مناسبات تولیدی خاصی به صورت نیروی کار، همچون یک کالا، به فروش می‌رسد. مارکس در هر تقسیم‌بندی‌ای که برای کار قائل شده و مشهورترین آن‌ها کار مشخص (یا ساده) در برابر کار تجریدی است، همواره مفاهیم «سودمندی کار»، «استفاده از نیروی کار»، «نیروی کار به معنایی تن‌کارشناسانه»، «رسیدن به نتیجه» و... را مطرح کرده است. از نظر مارکس کار کنش تکنیکی است، و فرهنگ هیچ نیست مگر سویه‌ی تکنیکی تولید مادی. با توجه به این نکته، راه گشوده می‌شود تا این تاویل از اندیشه‌ی مارکس قدرت گیرد که همه چیز را به شرایط مادی تولید زندگی، و تولید اجتماعی، کاهش می‌دهد. هابرماس این درک از کار را محدود دانست، و نظر داد که این‌سان ما هرگز نخواهیم توانست به قلمرو کنش ارتباطی گام نهیم، همان‌طور که مارکس نیز در آستانه‌ی این بحث متوقف شد و حتی برداشت‌اش از پراکسیس، و جانبداری‌اش از امر طبقه‌ی کارگر نیز به یاری او نیامد.

روشن است که این انتقاد به دیدگاه مارکس درباره‌ی کار، نمی‌تواند در قلمرو بحثی خاص، محدود بماند. هابرماس در *نظریه و پراتیک*،[48] و در *دانایی و بهره*،[49] از مارکس انتقاد می‌کند که در *سرمایه* از آنچه خود پیش‌تر به عنوان روش درست یا نقادی ایدئولوژیک پیش کشیده بود، چشم‌پوشی کرد، و با طرح کار خود به عنوان علم، از اصل انتقاد از آگاهی کوتاه آمد. به گمان او، مارکس در این کتاب نه فقط دیگر ضروری ندید که نظریه‌ی اجتماعی را از زاویه‌ی نقادی از آگاهی مورد انتقاد قرار دهد، بل کار خودش را هم بیان دقیق واقعیت خواند و ادعا کرد که نتیجه‌ی کارش مصون از خطر هر انتقادی است. او، پیش‌تر هیچ حکمی را مصون از انتقاد نمی‌دانست. چه شد که کار

[48] J. Habermas, *Théorie et pratique*, trans. G. Raulet, Paris, 1975, vol.2, p.45.

[49] J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trans. G.Clémencon, Paris, 1976, p.78

خودش بیـان سرراست و دقیـق واقعـیت، و فراتـر از هر سنجش‌گری، قرار گرفت؟ در پاسـخ به ایـن پرسـش مـی‌تـوان دلایل روش‌شناسانـه و نـظری فراوانی را پیش کشید. هابرماس خود در نخستین مقـاله از مجموعـه‌ی ***پس از مارکس***، ریشه‌ی کاستی‌های نظر مـارکس را در «ماتـریالیسم تاریخی» یافتـه است.[۵۰] پیش‌تر در نظریه و پراتیک نیز اعلام کرده بود که انتقاد مارکس به جامعه‌ی سرمایه‌داری استوار به منطق فلسفه‌ی تاریخ هگل است، و با توجه به سرچشمه‌های فلسفه‌ی تاریخ هگل در عرفان یهودی و برداشت‌های دینی پروتستان‌ها، نظر مارکس را بازمانده‌ی بینشی گنوسی شناخته بود. مارکس هرچنـد که میراث یزدان‌شناسی را نمی‌پذیرفت، در فرجام‌شناسی خود، و در یقیـن مسـیانیک‌اش بـه رهایـی‌ای که در آینده ممکن خواهد شـد، بـه آن نگرش گنوسی نزدیک می‌شد. بـه همین دلیل او نتـوانست «امـکان‌هـای فلسفـه‌ای تاریخی را که محتوایی عمل‌گرا داشـته باشد» تحقق دهد. هرچند در مجموع مسیر درسـت نقادی را برگزید. به گمان هابرماس دلیل اصلی خطای مارکس ایـن بـود کـه تـاریخ را چـون «سرچشـمه‌ی متنـوع تجربـه» نمی‌دید. او تجربه‌های بسیار متفاوتی را که از زیست ـ جهان برمی‌آیند درک نمی‌کرد، و به منطق یکه‌ی فلسفه‌ی تاریخ هـگل پناه مـی‌برد، در نتیجه با سه معضل، یا سه مساله‌ی دشـوار ناگشودنـی، روبرو مـی‌شد: ۱) کار را امری تکنیکی و در بهـترین حـالت کنش خودآفرینی انسان می‌دانست، ۲) هر جامعه را تمامیتی می‌انگاشت، ۳) تاریخ را در حال پیشرفت تکاملی مداوم می‌دید.

مارکس مفهوم کار را فقط از اقتـصاددانان کلاسیک نیاموخته بود. مرجع اصلی او در این مورد، کار به عنوان «کنش خودآفرینی انسان» در ***پدیدارشناسی روح*** هگل بود. بنا به این نگرش، در جریان کار، هر آدمی می‌آموزد که بر طبیعت چیره شود، و دانش تکنیکی و ابزاری خود را تکامل دهـد. امـا به گفته‌ی هابرمـاس، بـه ویـژه در واپسـین آثـارش، مساله‌ی اصلی این است که کنش‌های اجتمـاعی انسان‌هـا به یکدیگر مرتبط‌اند. توانایی ویژه‌ی انسان کنش ارتباطـی اوست. هر رابطه‌ای که در جریان کار ساخته می‌شود، خواه ناخواه ارتباطی بیناذهنی، و در حـکم پذیـرش نقـش‌ها، هنجارها و کنش‌های تازه است. کار، انسان‌ها را به ارتباط‌های شناختی و اخلاقی می‌کشاند، دانسته‌های‌شان را به صورت ارتباط‌های درونی درمی‌آورد، و همه را دگرگون می‌کند. رشد و توسعه‌ی نیروهای تولید

[50] J. Habermas, *Après Marx*, trans. J-R. Ladmiral, Paris, 1985, pp.25-85.

نمی‌تواند توضیح‌دهنده‌ی توانایی‌ها و توانش‌های بیناذهنی و ارتباطی باشد. باید کنش ارتباطی را که هرگز به کار کاهش نمی‌یابد، شناخت. مارکس با تاکید بر تولید و کار به منزله‌ی امری تکنیکی، توان فهم رهایی را از کف داد. این توانایی فقط در گستره‌ی تعامل اجتماعی یعنی کنش متقابل معنا دارد. مارکس، در این مسیر، سرانجام تسلط بر طبیعت خارجی را با رهایی انسان به اشتباه یکی پنداشت.

نقد دیگر هابرماس بر برداشت مارکس از جامعه‌ها به مشابه‌ی تمامیت‌ها حتی رادیکال‌تر از نقد پیشین اوست. او نوشته که یک جامعه را نمی‌توان تمامیتی شکل گرفته و پایان یافته دانست. جامعه کل ارگانیکی نیست که بخش‌ها یا اجزاء آن در نهایت به وسیله‌ی رشد نیروهای تولید تعیین شوند. باید میان زیست ـ جهان با نظام اجتماعی تفاوت قائل شد. زیست ـ جهان جایگاه دانایی پراتیک و اخلاقی، و جایگاه و سازنده‌ی کنش و شرکت در ساختن معناهای گوناگونی است که در خانه، محل کار، و جایگاه‌های عمومی، از طریق کنش ارتباطی و متقابل ساخته می‌شوند. کنش همواره متضمن خودفهمی است، و نمی‌تواند به قلمرو محدود پول (در نظام اقتصادی) یا قدرت (در نظام سیاسی) محدود شود. چون مارکس میان این نظام‌ها با زیست ـ جهان تفاوتی قائل نشد، به شیوه‌ی نادرستی سقوط نزدیک سرمایه‌داری را قطعی دانست.

سرانجام، هابرماس معتقد است که مارکس پویایی تکامل تاریخ را با منطق آن، به اشتباه، یکی فرض کرد. تکامل جوامع از شکل‌های سنتی به شکل‌های مدرن لزوماً به معنای تکامل خرد نیست. انگیزه‌ها تفاوت می‌کنند، شکل‌های دانایی عوض می‌شوند، اما ما با یک پدیدار روبرو نیستیم که رای به تکامل بدهیم. تاریخ تکامل آزادی نیست. چون یک مفهوم از آزادی وجود ندارد که به تدریج شکل گیرد و تکامل یابد. آزادی در سر افراد، بنا به زیست ـ جهان آنان، در ارتباط‌های کنشی و ذهنی آنان، ساخته و مطرح می‌شود. بیرون تاریخ ایستادن و برای مسیر آن حکم صادر کردن، پدیده‌ای را درمورد تمامی تاریخ صادق دیدن، از تحولی تاریخی به این معنا سخن گفتن، با بنیاد اندیشه‌ی انتقادی خود مارکس نمی‌خواند. مارکس به تناقضی درونی دچار می‌آید وقتی هم از علم، و هم از انتقاد از ایدئولوژی، دفاع می‌کند. پیش‌بینی‌های او که بیشتر نادرست از کار درآمده‌اند نتیجه‌ی تحمیل معناهایی خارجی به فراشدی است که او تاریخ می‌خواند. وظیفه‌ی اندیشه‌ی انتقادی پیش‌بینی نیست، تحلیل شرایط موجودی است که به مفهوم معیّنی از آزادی امکان ظهور می‌دهد. مارکس با مفهوم‌سازی انسان همچون تولیدکننده،

جامعه همچون تمامیت و تاریخ همچون تکامل راه هگل را ادامه داده بود. این سان میان پژوهش عمل‌گرایانه‌ی او و خودآگاهی فلسفی‌اش فاصله‌ای عظیم و برناگذشتنی ایجاد شد.

انتقادهای هابرماس جدی هستند، و ارزش تعمق و اندیشه‌ی بیشتر دارند.[51] با وجود این، مایلم نکته‌ای را یادآور شوم. هابرماس به پروژه‌ی ناتمام مدرنیته می‌اندیشد، و مساله‌اش یافتن راهی برای پیگیری این پروژه است. او به مدرنیته انتقاد دارد، اما همچون خود مارکس مایل است که این انتقادها در مسیر پیشرفت و کمال مدرنیته جای گیرند. او می‌خواهد از راه طرح سخن و کنش ارتباطی مبانی تازه‌ای را پیش بکشد. به همین دلیل، مفهوم «بحران» که درواقع مدرنیته را در مخمصه‌ای نشان می‌دهد که راه برون رفت از آن یا یافتنی نیست، یا بسیار دشوار یافته می‌شود، چندان مورد پسند هابرماس نیست. برای او مفهوم بحران نمی‌تواند و نباید تمام فضای فکری و فلسفی را اشغال کند. از این رو، با مارکس، یکی از نویسندگان *مانیفست حزب کمونیست*، و ناقد مدرنیته، که به سهم خود به پیشبرد پروژه‌ی مدرنیته می‌اندیشید، نزدیکی احساس می‌کند، و در مقابل از مارکسی که تکیه بر بحران ژرف اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی می‌کرد، و از زوال جامعه‌ی مدرن حرف می‌زد، بسیار دور می‌شود. با وجود این، باید بگویم که مارکس دوم، یعنی آن «اندیشگر بحران» بیشتر برای سخن پسامدرن آشنا و محبوب است، زیرا این سخنی است که از «موقعیت تمام شده‌ی مدرن» یاد می‌کند. مارکس پسامدرن، به دلیل طرحی که از بحران و زوال درمی‌اندازد، کارایی می‌یابد.

[51] N. S. Love, "What's left of Marx?" in: S. K. White ed, The *Cambridge Companion to Habermas*, London, 1995, pp.46-67.

بخش دوم

مفاهیم و مسائل سیاسی در اندیشه‌ی مارکس

فصل ششم: پرولتاریا و پیکار طبقاتی

«هر از چند زمانی کارگران پیروز می‌شوند، امـا فقـط بـرای مهلتی کوتاه. دستاورد راستین نبرد آنان نه در نتـایج فـوری، بل در وحدت مدام افزایش‌یابنده‌ی کارگری نهفته است.ایـن وحدت به یاری ابزار ارتباطی‌ای که صنعت مدرن می‌سـازد، و کارگران نواحی مختلف را با هـم مرتبـط می‌کنـد، شـکل می‌گیرد... اما هر پیکار طبقاتی پیکاری سیاسی است».

مارکس و انگلس (م آ- ٦:٤٩٣).

۱. طبقه‌های اجتماعی

در نوشته‌های مارکس تعریفی نهایی، قطعی، و جـامع از طبقـه‌های اجتمـاعی نمی‌تـوان یافت. او هرگـز بـا تعریف‌هـای ذات‌باورانـه‌ای کـه فقـط بـه درد فرهنـگ اصطلاح‌هـا مـی‌خورند، میانه نـداشت. از مـارکس جز بـرخی یادداشت‌های پراکنده برای فصلی که مـی‌خواست در مـورد طبـقه‌هـا در *سرمـایـه* بگنـجانـد، چیـزی بـاقی نمانـده است، و درست نیست که از کنار هـم چیـدن یادداشت‌ها، یا به یاری واگویه‌هایی از دیگـر آثـار او، ادعا کنیم که تعریفی از طبقـه‌های اجتماعـی به دست آورده‌ایم، یا به نظریه‌ی کاملی درمورد آن‌ها دسـت یافتـه‌ایم. بی‌شـک، در نوشتـه‌هـای مـارکس، جسـتارها و پیـش نهاده‌های مهمی درمورد شناخت ساختار طبقاتی جامعه‌ی مدرن می‌توان یـافت. امـروز این‌ها مباحث مهمی، به ویژه در سخن جامعه‌شناسی هستند، ولی یکـی از نتـایج اصلـی همیـن بحث‌هـای او نیـز ناممکن بودن ارائه‌ی تعریفی صـوری و ذات‌باورانـه از طبقـه است.

پیـش نهاده‌ی اصلی تاریخی‌ای که مارکس در بـحث از طبقه‌ها پیش کشید این است که شکاف طبقاتی هر جامعـه‌ی انسانی، نتیـجه‌ی مرحله‌ای از رشد نیروهای تولید است. به دنبال افزایش تولید افزونـه‌ی اجتماعی، و با پیشرفت تقسیم کار اجتماعی، جامعه‌های انسانی در عمل، به دو رده‌ی اصلـی تقسیم شده‌اند، که با کلی‌ترین بیان می‌توان آن‌ها را

استثمارگر و استثمارشونده خواند. استثمارگران، ابزار تولید را که برای تولید به معنای کلی ضرورت تام دارد، در اختیار خود دارند، و به همین دلیل بیشترین سهم را از تولید افزونه‌ی مواد می‌برند، در صورتی که در این تولید نقش مستقیم و مهمی ندارند. استثمارشوندگان بیشتر کار می‌کنند، و کمتر سهم می‌برند. مارکس در **دستنوشته‌های ۱۸۶۱-۶۳** نوشته که «زمان کار افزونه که توده‌ی کارگران فراسوی میزان ضروری برای بازتولید نیروی کار و وجود خویش، [یعنی] فراسوی کار ضروری صرف می‌کنند، و خود را همچون ارزش افزونه می‌نمایاند، در همان حال، خود را در افزونه‌ی تولید تبلور مادی می‌بخشد، مبنای مادی وجود تمامی طبقه‌های حاضر خارج از طبقه‌ی کارگر و کل فراساختار جامعه است» (د ه:۱۹۶).

مارکس یکی از نخستین متفکرانی است که طبقه‌های اجتماعی را بازیگران اصلی نمایش تاریخ، و پیکار طبقه‌ها را رانه‌ی اصلی، یا نیروی پیش‌برنده‌ی جریان تاریخ، دانست. این بحث پیش از او هم مطرح می‌شد، لزوماً همواره هم شکل نادقیق نداشت. خود او در نامه‌ای به ژزف وایدمایر در تاریخ ۵ مارس ۱۸۵۲ نوشت: «تا آنجا که به من مربوط می‌شود، هیچ امتیازی به من به واسطه‌ی کشف وجود طبقه‌ها در جامعه‌ی مدرن، یا کشف پیکار میان آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. مدت‌ها پیش از من، تاریخ‌نگاران بورژوا تکامل تاریخی این پیکار طبقاتی را، و اقتصاددانان بورژوا کالبدشکافی این طبقه‌ها را تشریح کرده بودند. کاری که من انجام دادم و تازگی داشت، نشان دادن این نکته‌ها بود: ۱) هستی طبقه‌ها صرفاً وابسته به مرحله‌ی تاریخی خاصی در تکامل تولید است، ۲) پیکار طبقاتی به طور ضروری به دیکتاتوری پرولتاریا منجر می‌شود، ۳) این دیکتاتوری صرفاً پایه‌ی گذار به انحلال تمامی طبقه‌ها، و [استقرار] یک جامعه‌ی بدون طبقه خواهد بود» (م ب:٦٤). برخی از مارکسیست‌های غربی استدلال کرده‌اند که مقصود مارکس از «دیکتاتوری پرولتاریا» چه در این متن و چه در سایر متون او، صرفاً حکومت‌کردن است و نه شکل استبدادی حکومت. این گفته بیشتر برای توجیه باور نادرست مارکس است. زیرا او در بسیاری از نوشته‌های خود به صراحت (چنان که شیوه‌ی بیان و ادبیات سیاسی دوران او هم اجازه می‌داد) از اصطلاح «حکومت طبقاتی» استفاده کرده بود، و هیچ نیازی نداشت که اصطلاح روشن و جا افتاده‌ی «دیکتاتوری» را (که معنای مستقیم و صریح استبداد و جباریت را می‌داد) به کار ببرد. مارکس از این لفظ سود جست، زیرا دقیقاً شکل حکومت، یعنی استبداد سیاسی یک طبقه مورد نظر او بود.

به هررو، از نامه‌ی مارکس به وایدمایر چنین برمی‌آید که او برداشت از پیکار طبقاتی به منزله‌ی رانه‌ی اصلی پیشرفت تاریخ را ابداع خود نمی‌دانست، و حق هم با او بود. به عنوان مثال پیش از او فرانسوا ـ پیرگیوم گیزو در ***تاریخ تمدن اروپا*** (۱۸۲۸) نوشته بود که «اروپای مدرن از پیکار میان طبقه‌های گوناگون جامعه زاده شده است، و مهمترین این طبقه‌ها بورژوازی است». حتی اصطلاح «پیکارهای طبقاتی» (Klassenkämpfen) نیز که در نخستین سطر از بخش نخست ***مانیفست*** به کار رفته (م آ-۴۸۲:۶)، پیش‌تر در همان کتاب گیزو آمده بود. این تاریخ‌نگار فرانسوی به گوناگونی سیاست‌ها و فرهنگ‌ها در اروپای مدرن به عنوان وجوه مشخص‌کننده‌ی طبقه‌ها، و پیکار میان آن‌ها، اشاره کرده بود.[1] اکنون با دقت بیشتری به نکته‌ی نخست که در نامه‌ی مارکس به وایدمایر مطرح شده توجه کنیم: «هستی طبقه‌ها صرفاً وابسته به مرحله‌ی تاریخی خاصی در تکامل تولید است». این عبارت می‌تواند به برداشت نادرستی منتج شود. مارکس نگفته که می‌توان طبقه‌های اجتماعی را صرفاً در حد فراشد تولید اجتماعی تعریف کرد. فراشد تولید اجتماعی، پیش از پیدایش شکاف طبقاتی جامعه وجود داشته است، و پس از آن که تقسیم جامعه به طبقه‌های گوناگون از میان برود (بنا به نظر مارکس چنان که در «نقد برنامه‌ی گوتا» آمده) همچنان وجود خواهد داشت. طبقه‌های اجتماعی در مرحله‌ای از تولید اجتماعی پدید می‌آیند، و هستی تاریخی دارند. از این رو، تعریف نهایی آن‌ها به یاری مفهوم فراشد تولید اجتماعی ممکن نیست. نمی‌توان تعریف نیکلای بوخارین از طبقه‌ی اجتماعی را پذیرفت که در کتاب ***ماتریالیسم تاریخی*** نوشته بود: «طبقه عبارت از مجموعه‌ای از اشخاص است که نقش مشترکی در فراشد تولید اجتماعی یافته باشند».[2] این تعریف ناکامل است، زیرا نشان نمی‌دهد که هستی طبقه‌های اجتماعی وابسته به مرحله‌ی خاصی از تولید است، همچنین مفهومی تجریدی از تولید اجتماعی را پیش می‌کشد. مارکس در ***نظریه‌های ارزش افزونه*** چنین مفهومی را در نوشته‌های اقتصاددانان بورژوا به باد انتقاد گرفته بود. هر مرحله‌ی خاص تولید اجتماعی را باید از چشم‌انداز تولید افزونه‌ی اجتماعی، و شیوه‌های تخصیص یافتن آن به رده‌های معیّن اجتماعی، که درواقع همان شیوه‌های تقسیم، نظارت بر، و تخصیص ابزارهای تولید است، مطرح کرد.

[1] F.-P. G. Guizot, *History of Civilization in Europe*, London, 1977, pp.16-18.

[2] N. Bukharin, *Historical Materialism: A System of Sociology*, New York ,1925 (1972), p.178.

فقط با این میانجی نظری است که می‌شود، به اسلوب مورد پذیرش مارکس، دریافت که به چه دلیل، درجایی از تکامل تولید اجتماعی، شکاف طبقاتی جامعه پدید آمد، و چرا در جای دیگری از همین فراشد، تقسیم و شکاف طبقاتی جامعه از بین خواهد رفت.

در بحث مارکس، می‌توان دو رده‌ی اصلی یا دو دسته‌ی طبقاتی را از یکدیگر جدا کرد. یکی طبقه‌های تولیدکننده‌ی مستقیم، و دیگری طبقه‌هایی که محصول‌های تولیدی را به خود اختصاص می‌دهند، و بر فراشد تولید با اقتدار مادی، سیاسی، حقوقی، و در بسیاری از موارد از راه‌های ایدئولوژیک، و در یک کلام، به واسطه‌ی مالکیت خصوصی و حقوقی خودشان بر ابزار تولید، نظارت می‌کنند، و به این اعتبار طبقه‌های حاکم نامیده می‌شوند. این دو رده را می‌توان دو قطب اصلی یا دو حد مناسبات تولیدی نام داد.[۳] در این برداشت از شکاف طبقاتی نکته‌ی مهم و مرکزی، فهم موقعیت هر فرد در نظامی است که ابزار تولید را در میان افراد جامعه تقسیم می‌کند. لنین این رابطه‌ی فرد را با ابزار تولید برجسته کرد، و برای نمونه، در مقاله‌ی «آغازی بزرگ» (ژوئن ۱۹۱۹) نوشت: «طبقه‌ها، گروه‌های بزرگی متشکل از انسان‌ها هستند که بنا به جایگاه خویش در نظام تولید اجتماعی، که‌این یک خود از نظر تاریخی تعیین شده است، از طریق مناسبات خود با ابزار تولید، که این‌یک در بیشتر موارد در قانون تثبیت و تنظیم شده، و از این رو از طریق سهم خود در ثروت اجتماعی که در اختیار دارند، و بر اساس شیوه‌ی دریافت این سهم از یکدیگر متمایز می‌شوند. طبقه‌ها، گروه‌هایی متشکل از انسان‌هایند که به دلیل جایگاه متفاوتی که در یک نظام معین اقتصادی دارند، یکی از آن‌ها توانایی به خود تخصیص دادن کار دیگری را می‌یابد».[۴] تعریف لنین در مقایسه با تعریف ساده‌تر بوخارین، بیشتر با مبنای مورد نظر مارکس، یعنی تاکید او بر یکی از دستاوردهای خود، یعنی این حکم که «هستی طبقه‌ها صرفاً وابسته به مرحله‌ی تاریخی خاصی در تکامل تولید است» همخوانی دارد. در تعریف لنین هم موقعیت تاریخی مطرح شده، هم مرحله‌ی معیّنی از تولید برجسته شده، و هم موقعیت افراد یک طبقه در برابر ابزار تولید پیش کشیده شده است. با وجود این، تعریف لنین هم رساننده‌ی تمامی نکته‌های نظری نیست.

[3] J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, 1982.

[4] V. I. Lenin, *Selected Works*, New York, 1972, vol.3, pp.213-214.

مفهوم «موقعیت افراد در برابر ابزار تولید» به معنای دیگر شکل مشخص مناسبات مالکانه بر ابزار تولید است. ولی، مالکیت خود مفهوم روشن و تعریف شده‌ای نیست. به بیان بهتر، مفهومی نیست که همواره به یک معنا به کار برود. در وجه تولید سرمایه‌داری، مالکیت بر ابزار تولید به معنای تصاحب واقعی این ابزار است، ولی در وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری چنین نبود. مارکس در *فقر فلسفه* نوشت: «در هر دوره‌ی تاریخی، مالکیت به گونه‌ای متفاوت و در مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی یکسر متفاوتی تکامل می‌یابد. اینسان، تعریف مالکیت بورژوایی چیزی جز ارائه‌ی بیانی از *تمامی مناسبات اجتماعی تولید بورژوایی* نیست. کوشش در جهت ارائه‌ی تعریفی از مالکیت همچون رابطه‌ای مستقل، مقوله‌ای متمایز، ایده‌ای تجریدی و جاودانی، هیچ نیست مگر پنداری متافیزیکی و حقوقی» (م آ-۶:۱۹۷). اکنون، با توجه به منش تاریخی مفهوم مالکیت که امکان تعریفی قطعی را نمی‌دهد، و با توجه به این که خود مارکس نیز تعریفی ذات‌باورانه از طبقه ارائه نکرد، می‌توان گفت هرچند در تعریف لنین در «آغازی بزرگ» برخی از جنبه‌های اصلی بحث مارکس رعایت شده، باز چنین تعریف ذات باورانه‌ای با روش مارکس در نظریه‌ی اجتماعی و انتقادی او همخوان نیست.

واگویه‌ی مارکس در *فقر فلسفه* که در بالا آمد، به مفهوم «مناسبات تولید» وابسته است. مناسبات تولید به عنوان مهمترین میانجی نظری در فهم مالکیت و طبقه جلوه می‌کند. به جای کوشش در به دست دادن تعریفی نهایی از طبقه، بهتر است که از راه تحلیل مناسبات تولید برویم. رابطه‌ی میان استثمارگر و استثمارشونده بیانی از مناسبات تولید است. مناسبات تولید همچون بنیاد اقتصادی زندگی جامعه، مجموعه‌ی اجتماعی خاص یا وجه تولید معیّنی را می‌سازند، و به ساختار طبقاتی جامعه شکل می‌دهند. این ساختار عبارت است از دو قطب یا رده‌ی اصلی یعنی رده‌های استثمارگر و استثمارشونده، و در میان آن‌ها طبقاتی بازمانده از وجوه تولید پیشین، یا لایه‌هایی در حال زوال. البته باید این نکته را بیافزایم که دو قطب اصلی یگانه عناصر ساختار طبقاتی نیستند، و مارکس در *نظریه‌های ارزش افزونه* دیدگاهی را که فقط دو قطب طبقاتی را مطرح کند، بچگانه خوانده است (ن ف-۲:۴۹۳). مساله‌ی مهم، اما این است که حتی اگر بپذیریم که سایر طبقه‌هایی که با الگوی ناب جامعه‌ی دو رده‌ای نمی‌خوانند، به وجوه تولیدی پیشین تعلق دارند، و از آن‌ها باقی مانده‌اند، باز باید دقت کنیم که آیا این طبقه‌ها نقش فعال اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایفاء می‌کنند یا نه.

تعریف‌هایی که طبقه را تبدیل به «نقش مشترک افراد در فراشد تولید اجتماعی» می‌کنند، با حذف مناسبات تولید و مناسبات مالکانه، درواقع همان مفهوم پایه‌ای خود یعنی فراشد تولید اجتماعی را تبدیل به مفهومی گنگ و ناروشن می‌کنند. چنین تعریف‌هایی با بسیاری از داده‌های تاریخی نیز همخوان نیستند. نخستین بازرگانان سرمایه‌دار، در فراشد طولانی گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری در اروپا، نقشی در فراشد تولید به عهده نداشتند، اما نقشی که برای فراشد تولید اجتماعی ایفاء می‌کردند چندان از جنبه‌ی تخصیص افزونه‌ی تولید اجتماعی مهم بود که در عمل، این سرمایه‌داران توانستند نظارت خود را بر کل فراشد تولید گسترش دهند. شاید بتوان نکته را چنین شرح داد: طبقه، بیانی از جامعه نیست، بل جزء ساختاری جامعه است. اگر جایگاه مشترک گروهی از افراد جامعه را در فراشد تولید کلی و اجتماعی بشناسیم، هنوز نمی‌توانیم از آنان به عنوان یک طبقه یاد کنیم، بل باید شکل‌گیری طبقاتی را در جنبه‌های اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک بشناسیم.

نکته‌ی بالا، و این حکم که ما باید مناسبات میان عوامل را بشناسیم و هر عاملی را به عنوان معرف یا بیان جامعه مطرح نکنیم، ناگزیر کار را بر پژوهشگر بسیار دشوار می‌کند. او باید به جای این که از درس‌نامه‌های سطحی مارکسیستی آغاز کند و «تحلیل طبقاتی از جامعه» ارائه کند، به فراشد پیچیده‌ی شکل‌گیری تاریخی مناسبات میان طبقه‌ها و لایه‌های گوناگون اجتماعی دقت کند. اما باید مراقب باشد که دوباره به چاه تعریف‌های ذات باورانه نیفتد. ادوارد تامسن که در کتاب *فقر نظریه* طبقه را با توجه به نکته‌های بالا تعریف کرد، به چنین مشکلی دچار آمد. او کوشید تا تعریفی از طبقه به دست دهد که جنبه‌های ایدئولوژیک، و آگاهی سیاسی را هم دربرگیرد، در نتیجه نوشت: «طبقه‌ها، به این دلیل سربرمی‌آورند که مردان و زنان در مناسبات تولیدی معیّنی منافع آنتاگونیستی خود را باز می‌شناسند، و به مبارزه، اندیشه و ارزش‌گذاری در طریق‌های طبقاتی وارد می‌شوند».[۹] تامسن، طرح اولیه‌ای از این تعریف را پیش‌تر در کتاب بی‌نظیرش ***شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر انگلیسی*** آورده بود. روشن است که او بسیار تلاش کرد تا تعریف خود را از مخاطره‌ی «اکونومیسم» برهاند، و در حد تعیین نقش مشترک در تولید

[۹] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*, London, 1978, pp.298-299.

باقی نماند. ولی، باز تعریف او تا جایی که تعریفی منطقی، جامع و مانع، و ذات‌باورانه محسوب شود، ناکامل باقی می‌ماند. زیرا او آنچه را که از پژوهش تاریخی خود درمورد شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر انگلستان به دست آورد تا حد تعریفی نهایی از طبقه بالا برد. به همین دلیل پری اندرسن از او پرسید: «آیا بردگان آتنی در یونان باستان، کاست‌های روستایی در هندوستان در سده‌های میانه، یا کارگران [دوران] میجی در ژاپن مدرن، به مبارزه و اندیشگری از راه‌های طبقاتی وارد شده بودند؟ واقعیت‌های فراوانی درست خلاف این نکته را گواهی می‌دهند، پس آیا آن‌ها دیگر افراد یک طبقه محسوب نمی‌شدند؟».[6]

پس، می‌توان گفت که آنچه در واگویه‌ی *فقر فلسفه* درمورد مالکیت درست می‌نمود، اینجا، در تعریف از طبقه نیز درست است. امکان ارائه‌ی تعریفی صوری از طبقه وجود ندارد، چون شکاف طبقاتی جامعه‌ای معیّن در دوره‌ای معیّن، به وسیله‌ی مناسبات تولیدی مشخص آن جامعه تعیین می‌شود، و نه برعکس. شیوه‌ای که در آن و بنا به آن، جامعه‌ای خاص به طبقه‌های گوناگون تقسیم می‌شود، و نه فقط به دو طبقه یا رده‌ی اصلی، ویژه‌ی مناسبات اجتماعی و تولیدی آن جامعه است. مناسباتی که به طور تاریخی شکل گرفته‌اند. به گفته‌ی هال دریپر عناصر فرماندهی نظامی، در هر جامعه‌ای یافت می‌شود. اما همه جا فرمانده‌ی نظامی، تبدیل به یک ارباب فئودال نمی‌شود. زمانی او ارباب، «بارن»، یا «دوک» می‌شود که مناسبات اجتماعی معیّنی شکل گرفته باشند، و در آن مناسبات، عناصری تولیدی و مالکانه چیره شده باشند. هیچ تعریف نهایی‌ای وجود ندارد که روشن کند که آیا یک فرمانده‌ی لشکر که از کار افزونه‌ی تولیدکنندگانی ناآزاد زندگی می‌کند، عضو طبقه‌ی فئودال هست یا نه. به این نکته نه از طریق یک تعریف، بل از راه تحلیل و کاوش مشخص مناسبات اجتماعی و تولیدی چیره در یک جامعه می‌توان پاسخ گفت. اگر بازرگانان تبدیل به طبقه‌ای ممتاز شوند، و هسته‌های طبقه‌ی بورژوا را شکل دهند، به این دلیل نیست که خرید و فروش می‌کنند، و جای‌شان در تولید اجتماعی چنین است، بل صرفاً از این جهت که خرید و فروش نقشی خاص در جامعه‌ای معیّن به دست آورده، در این طبقه جای داده می‌شوند.[7] همان‌طور که پیش‌تر

[6] P. Anderson, *Arguments Within English Marxism*, London, 1980, p.40.

[7] H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, New York, 1978, vol. 1, p.507.

هم خواندیم مارکس در *کار دستمزدی و سرمایه* نوشته که یک سیاه‌پوست، یک سیاه‌پوست است، و فقط در مناسبات اجتماعی معیّنی تبدیل به یک برده می‌شود. (ب آ–۱۵۹:۱). در *گروندریسه* نیز نوشته بود: «جامعه مرکب از افراد نیست، مرکب از حاصل جمع روابط متقابلی‌ست که افراد درون آنها قرار دارند. مثل این که کسی بگوید: از چشم‌انداز جامعه، برده و شهروند نداریم، هردو انسان‌اند. اگر جامعه را در نظر نگیریم همین طور است که می‌گویند. اما برده بودن یا شهروند بودن از تعینات اجتماعی‌اند. نتیجه رابطه بین انسان‌ها هستند. الف و ب را در نظر بگیریم. انسان الف به خودی خود برده نیست، او از طریق جامعه و در جامعه برده می‌شود. حرف آقای پرودون درباره سرمایه و فراورده این است که از دیدگاه جامعه بین کارگران و سرمایه‌داران هیچ تفاوتی نیست، و حال آن که چنین تفاوتی فقط از دیدگاه جامعه وجود دارد.»(گ ف–۱:۲۲۵، گ ر:۲٦۵). مارکس میان بنیاد مادی و تعیّن اجتماعی تفاوت قائل بود. سیاه پوست بودن یک بنیاد مادی است، و برده شدن یک تعیّن اجتماعی. ماشین ریسندگی یک بنیاد مادی است، و سرمایه یک تعیّن اجتماعی.

نظر مارکس درمورد طبقه‌های اجتماعی، و به ویژه این نظر او که طبقه‌ی کارگر وابسته به نظام تولید سرمایه‌داری می‌شود، در زمان انتشار *مانیفست* و *سرمایه*، مورد انتقادهای شدید دانشمندان قرار گرفت. اما اندکی پس از مرگ مارکس، همچون واقعیتی مسلم انگاشته شد. برای نمونه، دو دانشمند علوم اجتماعی را به یاد آوریم که جدا از انتقادهای فراوانی که به نظریه‌های اجتماعی او داشتند، همراهی خود را در این مورد با او ثبت کرده‌اند، هرچند نخواسته‌اند از وام عظیمی که به او داشتند، سخن برانند. یکی امیل دورکیم بود که از «تقسیم اجباری کار» در جامعه‌ی مدرن یاد کرد، و نوشت که این شرایط به تفاوت بنیادینی میان صاحبان ابزار تولید و کارگران باز می‌گردد، و درنتیجه با این که در ظاهر آن‌ها برابر با یکدیگر به نظر می‌آیند، رابطه‌ای از سر اجبار و تحمیل کارگران را به صاحبان کارخانه‌ها متصل می‌کند، رابطه‌ای که ناعادلانه است.[8] در این

کتاب بالا نخستین مجلد از اثر چهار جلدی هال درپیر است، که در فصل‌های این بخش از کتاب حاضر، بارها مورد استفاده قرار گرفته است، یکی از دقیق‌ترین آثاری که تاکنون در مورد اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مارکس نوشته شده است.

[8] E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, trans. G. Simpson, New York, 1964, p.374f.

مورد، دورکیم حتی از مارکس نیز تندتر رفته، و از بی‌عدالتی در مناسبات تولید سرمایه‌داری یاد کرده، در حالی که مارکس همواره از رابطه‌ی از نظر صوری برابر کارگر و کارفرما به این نتیجه می‌رسد که حقی از کارگر در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری ضایع نمی‌شود، تنها باید این چارچوب را دگرگون کرد تا مفهومی تازه از عدالت اجتماعی آشکار شود. متفکر دیگر ماکس وبر بود که نوشت سرمایه‌داری با پیش فرض مهمی آغاز می‌شود، این که «طبقه‌ی کارگر که نیروی خود را به کار می‌گیرد، فقط ازنظر ظاهری این کار را بنا به اراده‌ی خود انجام می‌دهد، در واقع زیر فشار گرسنگی وادار به این کار می‌شود».[9] البته وبر نظر مارکس را تکامل داد، و از طبقه‌ی ممتاز و حاکم به عنوان دارنده‌ی ثروت و دانش یاد کرد، و این نکته را دریافت که نظارت بر تمامی شکل‌های ثروت سرچشمه‌ی قدرت است، و افتخارهای اجتماعی یا امتیازهای استوار بر دانش و آموزش،و تخصص و مهارت هم، می‌توانند تبدیل به قدرت شوند. با وجود این نکته (که نمایانگر منش امروزی نظریات وبر است، و بیش از نظر مارکس با دانش کنونی از قدرت همخوان است) باز تاکید وبر را به یاد آوریم که نوشته بود «مالکیت مادی و عدم مالکیت، مقوله‌های اصلی و بنیادین تمامی وضعیت‌های طبقاتی محسوب می‌شوند»[10]. اینجا نظر وبر با نظر مارکس کاملاً همخوان است.

تا اینجا، **شمای** روش‌شناسانه‌ای مورد بحث بود که بنا به آن دو رده‌ی اصلی اجتماعی، در دو قطب زندگی تولیدی و اجتماعی مطرح بودند؛ و مارکس میان آن‌ها، دیگر طبقه‌ها و لایه‌های اجتماعی را جای می‌داد. ولی در برخی از نوشته‌های اقتصادی مارکس، او از سه طبقه‌ی اصلی جامعه‌ی مدرن یاد کرده است. او درمورد سه شکل از درآمد، یعنی مزد، سود، و بهره‌ی مالکانه، از سه طبقه یعنی دارندگان نیروی کار، دارندگان سرمایه و دارندگان زمین، به عنوان کارگر، سرمایه‌دار و زمین‌دار، یاد کرده است (س ر-۳:۸۸۶-۸۸۵). البته مارکس اشاره کرده که دوطبقه مهم‌ترند، یعنی سرمایه‌داران و کارگران، به این دلیل که می‌توانند برای کل جامعه برنامه ارائه کنند، برتر از زمین‌داران هستند. پس چرا طبقه‌ی سوم را مطرح کرده و حتی گاه آن را یکی از طبقه‌های اصلی خوانده است؟ بنا به مباحث مجلد سوم **سرمایه** (به ویژه فصل مربوط به

[9] M. Weber, *General Economic History*, trans. F. H. Knight, New York, 1961, p.209.

[10] M. Weber, *Economy and History*, ed. G. Roth and C. Wittch, New York, 1968, vol.2, p.927.

«بهره‌ی مالکانه») انحصار زمین، در موارد تاریخی معیّنی در حکم پیش‌نهاده‌ی اصلی گسترش شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بوده است، و به همین دلیل مارکس در بحث از «ترکیب به راستی موجود جامعه‌ی مدرن» نمی‌توانست نقش بزرگ مالکان، و تقسیم مالکیت زمین به خرده مالکی را نادیده بگیرد. در بندی از **نظریه‌های ارزش افزونه** نوشت: «تولید سرمایه‌داری برپایه‌ی تناقض میان دو عامل، یعنی کار مادیت یافته [یا کار مرده] و کار زنده استوار است. سرمایه‌دار و کارگر دستمزدی یگانه عوامل و ماموران تولید هستند که مناسبات و تقابل آن‌ها از سرشت وجه تولید سرمایه‌داری برخاسته است. شرایطی که بنا به آن سرمایه‌دار ناگزیر می‌شود تا بخشی از کار افزونه یا ارزش افزونه‌ای را که به چنگ آورده با شخص سومی که کارگر نیست، تقسیم کند، صرفاً اهمیت درجه‌ی دوم دارد... سرمایه‌دار در برابر کارگر همچون دارنده‌ی مستقیم تمامی ارزش افزونه قرار می‌گیرد. اما بعد او به شکل‌های گوناگون سرمایه‌دار ربایی، مالک زمین، و بقیه را در این ارزش افزونه شریک می‌کند. همان‌طور که جیمز میل مشاهده کرده اگر مالک زمین نابود شود، و دولت جای او را بگیرد، تولید بدون وقفه می‌تواند ادامه یابد. مالک خصوصی زمین ماموری ضروری برای تولید سرمایه‌داری نیست. اما این ضرورت دارد که زمین به شخصی غیر از کارگر تعلق داشته باشد، مثلاً در اختیار دولت باشد... طبقاتی که به طور مستقیم در تولید شرکت می‌کنند، و آفریننده‌ی ارزش و کالاهایی که این ارزش به آن‌ها بازمی‌گردند، هستند، خلاصه می‌شوند به سرمایه‌داران و کارگران دستمزدی. اینجا بزرگ مالکان حذف می‌شوند (اینان پس از رویداد وقایع، به عنوان مالکان منابع طبیعی سر می‌رسند، مالکانی که خودشان آفریده‌ی وجه تولید سرمایه‌داری نیستند، بل به آن تحمیل شده‌اند)» (ن ف-۲:۱۵۲).

این نکته که جامعه‌ی سرمایه‌داری این دو طبقه یا رده‌ی اصلی را می‌آفرینند، نباید اهمیت فهم وجود دیگر طبقه‌ها را محو کند. از دیدگاه سیاسی، مساله اهمیت فراوان دارد. شمای مارکس، که این جامعه بر پایه‌ی تعمیم تولید کالایی به سوی دوقطبی شدن پیش می‌رود، و این که در ***مانیفست*** از «ساده شدن آنتاگونیسم طبقاتی جامعه‌ی مدرن» یاد شده، فقط بیان یک گرایش کلی است. این شِما، مسیر حرکت را نشان می‌دهد، اما به این معنا نیست که هم اکنون، نقطه‌ی نهایی حرکت به دست آمده است. در جامعه‌ی سرمایه‌داری آنتاگونیسم طبقاتی به سوی ساده شدن پیش می‌روند، یعنی تمامی تضادها، تناقض‌ها، تقابل‌ها و تخاصم‌های اجتماعی و طبقاتی خود را در شکل اصلی تضاد میان

کار و سرمایه نشـان می‌دهند، و سرانـجام به گونه‌ای ناگزیر خود را با آن «تضاد اصلی» بیان می‌کنند. در این مورد باید یادآوری کنم که نکته فقـط بـر اسـاس تـاویل گفتـه‌های مارکس، مطرح مـی‌شود. به هررو، این نکتـه، از دیدگـاه فلسـفی و منطقـی مشکل‌سـاز است، و جای بحث بسیار دارد. از نظـر سیاسـی، امـا، نکتـه بـرای مـارکس بـه شـکل پرسش‌هایی بیش و کم روشن مطرح بود: مساله‌ی مهم بر سر وزنه و موقعیت طبقه‌های میانی است. نکته اینجاست که آیـا نیروهـای کـارگری می‌تواننـد برنامـه‌ای سیاسـی بـه متحدان خود ارائه کنند یا نه.

۲. پیکار طبقاتی

به گمان جامعه‌شناسان لیـبرال مفـاهیمی چـون «اختـلاف»، «تضـاد»، و «مبـارزه» بیـانگر گونه‌ای سوءتفاهم، و در حکم مشکل‌هایی هستند که هرگاه فرصت، دقت، و حسن نیت کافی در کار باشد، حل خواهند شد، و به هیچ رو نفی وحـدت و همـاهنگی درونـی و آرمانی جامعه‌ی انسانی محسوب نمی‌شوند. مارکس، برعکس، وجـود تضادهـا و پیکـار طبقاتی را امر مسلم زندگی در جوامعی می‌داند که تولید و بـازتولید مـادی و فکـری در آن‌ها استـوار به شکلـی از شکاف طبقاتی است. این پیـکار که هرروزه در جریان است، اثباتی بر ناممکن بودن آن هماهنگی آرمانی است، و مارکس باورها و نظرهای خـود را، در تحلیل نهایی، هیچ چیـز جز بیان نظری همین پیکار طبقاتی ندانسته است. او در *فقـر فلسفه*، بـا رد هرگونه خیال‌پـردازی و آرمان‌گرایـــی، و بـا تکیـه بـر مـلاک محبـوب و همیشگی‌اش، یعـنی واقعیت، وظیفه و کار اصلی «نظریه‌پردازان پرولتاریا» را این دانست که به «پیکار پرولتاریا که در پیش چشمان‌شان جریان دارد» دقـت کننـد، و بکوشـند تـا «تبـدیـل به سخنـگویـان آن شونـد» (م آ-۶:۱۷۷). در *مـانیفست* نیز اعلام کرد که نتایج نظری‌ای که کمـونیست‌ها به دست می‌آورند، صرفاً بیان کلی مناسبات راستینی است که در برابر چشم‌هایشـان جریـان دارد (م آ-۶:۵۱۹). به همین دلیل می‌توان با گفته‌ی کارل کرش در کتاب *مارکسیسم و فلسفـه* همـراه بود که ماهیت راستین علم مدرن که مارکس بـه آن بـاور داشـت و از دیـدگاه نظـری تدویـن‌اش کرد، بـیان کلی جنبش هـرروزه‌ی پرولتاریاست.[۱۱]

[11] K. Korsch, *Marxism and Philosophy*, trans. F. Halliday, New York, 1970, p.57.

پیکار طبقاتی به عنوان واقعیتی اجتماعی، پیش از مارکس شناخته شده بود. آنتونیو لابریولا در مقاله‌اش «یادبود مانیفست» نشان داد که حتی تاریخ‌نگاران باستان، و نیز تاریخ‌نگاران روزگار رنسانس در ایتالیا از معنای پیکار میان طبقه‌ها باخبر بودند.[۱۲] پلخانف نیز نوشت که ادراک نظری پیکار طبقاتی در دهه‌ی ۱۸۲۰ شکل گرفته بود، و مارکس و انگلس از آن باخبر شده بودند. او از «نامه به اهلی ژنو» سن سیمون یاد کرد که در آن به صراحت از «پیکار طبقه‌های فاقد مالکیت با طبقه‌های مالک» یاد شده بود. سپس، با اشاره به نوشته‌های اگوستن تیری، مینه، و گیزو نوشت که این نوشته‌ها تاثیر فراوانی بر سوسیالیست‌ها داشتند، و در آثار مارکس نیز بازتاب یافتند، تا جایی که انتقادهای بسیاری از مخالفان مارکس، در مورد پیکار طبقاتی، بیشتر متوجه نظریات این اندیشگران است، بی‌آن که ناقدان خود بدانند. پلخانف تا آنجا پیش رفت که نوشت دیدگاه تاریخ‌نگاران بورژوا درمورد پیکار طبقه‌ها به مراتب از دیدگاه سوسیالیست‌های آرمانشهری پیشرفته‌تر بود، تا آنجا که حتی فهم مارکس در «پیشگفتار ۱۸۵۹» درمورد وابستگی تکامل حقوقی و سیاسی به شرایط مادی، صرفاً «تکرار نتایجی» است که «علم تاریخ»، پیش از مارکس، در نتیجه‌ی تکامل اجتماعی و پیکار طبقه‌ها به دست آورده بود. البته پلخانف مدعی بود که پیشینیان بورژوا، قادر به شناخت سرچشمه‌ی مالکیت و منافع نبودند، و ما این شناخت را مدیون کار «علمی» مارکس هستیم.[۱۳] در گزافه گویی‌های پلخانف واقعیتی نهفته است که مارکس نیز در نامه‌اش به وایدمایر به آن اشاره کرده بود.

مفهوم پیکار طبقاتی در آثار مارکس، برای نخستین بار در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» مطرح شد، یعنی در همان متنی که مفهوم پرولتاریا نیز در آن پدید آمد. در این متن، مارکس در بحث ازمبارزه‌های طبقه‌ی متوسط، نوشته بود که این طبقه به طور هم زمان، علیه طبقه‌های فرادست خویش همچون اشرافیت و بوروکرات‌ها، و علیه طبقه‌های فرودست خود چون پرولتاریا مبارزه می‌کند. اما: «طبقه‌ی متوسط به دشواری جرات می‌کند به پنداره‌ی رهایی از نقطه‌ی نظر خویش بیندیشد، و پیشاپیش تکامل شرایط اجتماعی و ترقی نظریه‌ی سیاسی نشان می‌دهد که این نقطه‌ی نظر خود

[12] A. Labriola, *Scritti filosofici e politici*, Turino, 1980, pp.469-530.

[۱۳] بنگرید به مقاله‌ی «مراحل آغازین نظریه‌ی پیکار طبقاتی» در:
G. Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, Moscow, 1978, vol.2, p.455.

عتیقه شده است، یا دست‌کم پرسش‌پذیر است». (ه ج:۳۳۰، م آ-۳:۱۸٦). مارکس، اینجا هنوز فراتر از مفهوم کلی پیکار اجتماعی نرفته بود، و از ویژگی‌های پیکار طبقاتی و سیاسی بحثی نداشت، آنچه او درمورد پیکار طبقه‌ها گفت مورد تایید بیشتر اندیشگران سوسیالیست دوران او نیز می‌توانست باشد.

در مقاله‌ی «اشاراتی به کتاب جیمز میل ***عناصر اقتصاد سیاسی***» که مارکس آن را در آغاز سال ۱۸٤٤ نوشته بود، اشاره‌ی صریح و مستقیمی به مفاهیم کلیدی‌ای چون پیکار طبقاتی و کار دستمزدی نمی‌توان یافت. آنجا مفهوم «کار بیگانه شده» مطرح بود، و به نظر می‌رسد که به جای مفهوم کار دستمزدی آمده بود. ولی، در ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** هردوی این مفاهیم یافتنی هستند: «مبارزه آشتی‌ناپذیر میان سرمایه‌دار و کارگر مزد را تعیین می‌کند» (د ف:۵۵، م آ-۳:۲۳۵). مثال دیگری هم می‌توان از ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** آورد که در آن پیکار طبقاتی به طور کلی مطرح شده است: «اجاره بهای زمین در نتیجه مبارزه کشاورز اجاره‌دار با مالک زمین تعیین می‌گردد. می‌دانیم که در سراسر اقتصاد سیاسی، تضاد خصومت‌آمیز منافع، مبارزه و جنگ، مبنای سازمان‌دهی اجتماعی شمرده می‌شود» (د ف:۱۰٤، م آ-۳:۲٦۰). ادعای مارکس درست نیست. در سراسر اقتصاد سیاسی تضاد منافع و پیکار طبقاتی مبنای سازمان‌دهی اجتماعی دانسته نشده،بل در اقتصاد سیاسی مارکسی چنین شده است. آنچه به گمان خود مارکس قطعی می‌آمد، نباید به تمامی اقتصاد سیاسی تعمیم داده شود. ولی از آنجا که بحث ما، درباره‌ی نظر مارکس است، باید گفت که حکم بالا به راستی روشنگر است. مارکس همواره بر این باور پافشاری کرد که پیکار طبقاتی مبنای سازمان‌دهی اجتماعی است. در عین حال روشن می‌شود که او این پیکار یا مبارزه را به معنای دقیق واژه، یعنی به معنای نظامی آن یک جنگ و نبرد می‌دانست، و به همین دلیل همواره اصطلاح Kampf را به کار می‌برد. چند دهه‌ی بعد، انگلس، در نامه‌ای به فریدریش آدلف زورگه (۳۱ دسامبر ۱۸۹۲) نوشت: «پیکار طبقاتی اینجا، در انگلستان نیز، در دوران تکامل صنعت بزرگ بسیار شدیدتر بود، و درست در روزگار سالاری بی‌چون و چرای صنعتی انگلستان در جهان، رو به زوال گذاشت. در آلمان نیز، تکامل صنعت بزرگ پس از سال ۱۸۵۰ با اوج‌گیری جنبش سوسیالیستی همراه شد، و احتمالاً در ایالات متحد نیز مساله متفاوت از این نخواهد بود. انقلابی شدن تمامی مناسبات سنتی به وسیله‌ی صنعت در حال رشد، اندیشه‌ی مردم را نیز انقلابی می‌کند» (م ب:٤۲۷). در بحث از تمایز میان پیکار

اقتصادی و مبارزه‌ی سیاسی، بهتر است که این گفته‌ی والتر بنیامین را کـه در چهـارمین نهاده از «نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ» او آمده، در نظـر داشـته باشـیم: «پیکـار طبقـاتی کـه همواره پیش تاریخ‌نگاری که از اندیشه‌ی مارکس متاثر باشد، حاضر است، نبردی اسـت بـرای چیزهـای پست و مـادی، که بـدون آن‌ها هیچ چیز پاک و معنوی وجود نخواهـد داشت. با این همه، امور معنوی در پیکار طبقاتی، به صورت غنایم جنگی‌ای که نصیب فاتـح می‌شوند، ظهـور نمی‌کنند. این امور در جریان نبرد بـه سان شهامت، شوخ طبعی، زیرکی و قدرت جلوه‌گر مـی‌شوند. آن‌ها نیـروهایی هستند زنـده و دائمی که بر گذشته تاثیر می‌گذارند، و هر پیروزی گذشته و امروز را زیر سئوال می‌برند.»[۱۴] دشواری مسـاله کشف رابـطه و میانجـی‌های نظریه و کنش، در پیکار طبقاتی است. وگرنه منتظر نشستن که با رشد صنعت بـزرگ، اندیشه‌ها تازه و انقلابی شوند که هنر نشد. از سوی دیگر این نکته هم مطرح است: چگونه می‌توان از پیکاری که متوجه دسـتاوردها و نتـایج محتمـل مادی است، به شعارها، برنامه‌ها و خواست‌های صرفاً سیاسی رسید؟

مـارکس در نـامه به فریـدریش بـلت (۲۳ نوامبـر ۱۸۷۱)، با توجه به تجربه‌ی کمون پاریـس، از تمایـز میان پیـکار اقتصادی و پیکار سیاسی یاد کرد: «جنبش سیاسی طبقه‌ی کارگر، بـه عنـوان *هـدف نهـایـی* (Endzweck) خود، البـته تسخیـر قدرت سیاسی توسط کارگران را در بر دارد، و طبیعـی است که این کـار نیـازمند آن اسـت کـه سـازمان‌یابی طبقـه‌ی کارگر که ناشی از مبارزه‌هـای اقتصـادی طبقه است، پیش‌تر باید به درجه‌ای از تکامل رسیده باشد. از سوی دیگر، هر جنبشی که در آن طبقه‌ی کـارگر بـه عنـوان یـک ***طبقه***، علیـه طبقه‌هـای حاکم ظاهـر شود، و بکوشد تا آن‌ها را تحـت فشـار قـرار دهـد، جنبشی سیاسی است. مثلاً، کوشش برای اعتصاب و غیره در کارخانه‌ای خاص، یا حتی در رشتـه‌ی خاصی از تجارت، که افراد سرمایـه‌دار ناگزیر از کاستن روزانه‌ی کار شوند، به طور ناب جنبـش اقتصادی است. در مقابل، جنبش برای به دست آوردن قانون هشت ساعت کار روزانه و غیـره، **جنبشی است سیاسی**. چنین است که از جنبش‌های اقتصادی منزوی کارگران همه جا، **جنبشی سیاسـی** پدیـد می‌آیـد، یعنـی جنبـش طبقـاتی‌ای کـه می‌خواهد به منافع خویش در شکلی کلی دست یابد، یک نیروی اجتماعی قدرتمند. در حالی که چنین جنبش‌هایـی نیازمند درجه‌ی معیّنی از سازمان‌دهی پیشینی هستند، اما بـه

[14] W. Benjamin, *Illuminations*, trans. H. Zohn, London, 1970, p.256.

سهم خود، ابزاری در جهت تکامل این سازمان‌دهی نیز به حساب می‌آیند. در موردی که طبقه‌ی کارگر در سازمان‌دهی خویش چندان پیشرفت نکرده که بتواند اردوی کارایی علیه نیروی جمعی، یعنی نیروی سیاسی طبقه‌های حاکم بگشاید، باید به هر قیمت، از طریق آغالشگری مدام علیه این قدرت، برای آن اردو آموزش ببیند، و با روش خصومت‌آمیزی علیه سیاست‌های طبقه‌های حاکم مبارزه کند. در غیر این صورت، همچون بازیچه‌ای در دست آنان باقی خواهد ماند.» (م ب:۲۵۵-۲۵۴).

در این واگویه، نکته‌های نظری فراوانی را می‌توان برشمرد: مارکس هدف نهایی پیکار طبقاتی را تسخیر قدرت سیاسی می‌داند، در صورتی که بنا به نظریه‌ی اجتماعی خود او به دست آوردن قدرت سیاسی نمی‌تواند هدف نهایی باشد. کارگران، بنا به نظریه‌ی مارکس، باید قدرت را تسخیر کنند تا راه را در جهت رسیدن به اهداف مهم‌تری بگشایند، اهدافی چون از میان بردن شکاف طبقاتی جامعه، از میان بردن خود دولت، و سازمان‌دهی تولید به شکلی یکسر تازه. از نظر مارکس، هدف نهایی، برقراری جامعه‌ی کمونیستی است. پس اشاره‌ی مارکس، در آغاز واگویه‌ی بالا درست نیست. از سوی دیگر، تعریف مارکس از پیکار سیاسی روشن می‌شود، هرجا کارگران همچون یک طبقه، یعنی با شناخت خود به عنوان یک طبقه، و با آگاهی از نیروهای خود، بکوشند طبقه‌های حاکم را وادار به عقب‌نشینی کنند، جنبش آنان سیاسی است. هرجا کارگران کلیتی باشند، و با دشمن به صورت کلیت آن یعنی همچون دولت روبرو شوند، در مبارزه‌ای سیاسی درگیرند. مثال مارکس که مبارزه برای دستیابی به قانون هشت ساعت کار در روز، نمونه‌ی پیکار سیاسی کارگری است، مثالی روشنگر است: کارگران نه با یک یا چند کار فرما، بل با دولت، و با قوانین بورژوایی روبرو هستند. تاکید مارکس بر اصطلاح «شکل کلی» در تعریف جنبش سیاسی وقتی می‌گوید: «جنبش طبقاتی‌ای که می‌خواهد به منافع خویش در شکلی کلی دست یابد، یک نیروی اجتماعی قدرتمند»، نشان می‌دهد که مقصودش چیست. در این رویارویی، پویایی درونی جنبش کارگری روشن می‌شود: تلاش باید در جهت سرنگونی دولت بورژوایی باشد. نکته‌ی دیگر: برخلاف حکم لنین در *چه باید کرد؟* که اساس نظریه‌ی لنینیستی سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر، و حزب لنینیست است، مارکس باور دارد که «از جنبش‌های اقتصادی منزوی کارگران همه جا، جنبشی سیاسی پدید می‌آید، یعنی جنبش طبقاتی‌ای که می‌خواهد به منافع خویش در شکلی کلی دست یابد، یک نیروی اجتماعی قدرتمند.»

مارکس مبارزات هرروزه‌ی پرولتاریا را بیهوده نمی‌داند، آن‌ها را ناکافی نمی‌شناسد، آگاهی سیاسی را چیزی نمی‌شناسد که باید از بیرون طبقه، به درون طبقه «برده شود»، بل آن را نتیجه‌ی منطقی خود پیکارهای هرروزه و به اصطلاح اقتصادی (یا «اتحادیه‌ای») می‌داند.

اینجا، مارکس نگرشی فرجام‌شناسانه دارد. هر نوع کنش سیاسی طبقه‌ی کارگر، آن است که در نهایت، کارگران همچون یک تمامیت درگیر آن شوند، و هدف‌شان نیز کلی باشد (برای نمونه، به دست آوردن قانونی تازه) و رو به سوی دولت و نه چند کارفرما داشته باشد. در حالی که کنش اقتصادی اهدافی بارها محدودتر دارد، و دامنه‌ی آن نیز بسته‌تر است. مارکس متوجه نکته‌ی مهمی است: هر مبارزه‌ی اقتصادی کارگری، هرچه هم که دامنه‌اش محدود باشد، در دل خود جنبه‌هایی سیاسی دارد. حتی اگر هنوز این جنبه‌ها، بر کارگران شرکت‌کننده در پیکار روشن نشده باشد. این تعبیر حکم مشهور *مانیفست* هم هست که هر پیکار طبقاتی، پیکاری سیاسی است (م آ-۶:۴۹۳). حتی مبارزه‌ای محدود، در کارخانه‌ای کوچک، در شاخه‌ی به نسبت بی‌اهمیت تولید، وقتی کارگران همگی درگیر اعتصاب یا مبارزه نشده‌اند، و از حمایت دیگر کارگران، اتحادیه‌ها بی‌بهره‌اند، مرحله‌ی آغازین مبارزه‌ای است که سرانجام کارگران را با قانون، دولت و ابزار سرکوب روبرو خواهد کرد. هر شکل مبارزه، به صورت توان‌مند هسته‌ای سیاسی را در خود دارد. این فاصله‌ی موقعیت کنونی، و موقعیت سیاسی یا موقعیت رویارویی با کل حاکمیت بورژوازی، در نظر مارکس اهمیت کلیدی دارد. باید بتوان شعارهایی را یافت که آگاهی کارگران را از مبارزه‌ی محدود کنونی متوجه تمامیت سیاسی حاکم کند.

مارکس، در قطعنامه‌ی «درباره‌ی کنش سیاسی طبقه‌ی کارگر» کنفرانس لندن بین‌الملل نخست، در سپتامبر ۱۸۷۱، نوشت: «وحدت نیروهای طبقه‌ی کارگر که هم اکنون، ناشی از مبارزه‌ی اقتصادی آن است باید در عین حال، همچون اهرمی، در پیکار این طبقه علیه نیروی سیاسی زمین‌داران و سرمایه‌داران به کار گرفته شود... در وضعیت مبارزاتی طبقه‌ی کارگر، جنبش اقتصادی و کنش سیاسی این طبقه به طور جدایی ناپذیری با یکدیگر متحد هستند» (ب ن:۲۷۰). اینجا نیز حکم مارکس را می‌شنویم که گویی پیشاپیش به دیدگاه لنین پاسخ داده است. در طرح نخست قطعنامه که یکی از هواداران اگوست بلانکی، به نام ویلان تهیه کرده بود، دیدگاهی سرآمدگرا یافتنی بود که

به نظری که لنین بعدها در **چه باید کرد؟** ارائه کرد، خیلی شبیه بود. مارکس در مخالفت با ویلان، تاکید را بر پیوند میان جنبش اقتصادی و جنبش سیاسی گذاشت. علیه بدفهمی‌های لنینیستی لازم است که عبارت مارکس در نامه به بلت را مرور کنیم: «چنین است که از جنبش‌های اقتصادی منزوی کارگران همه جا، جنبشی سیاسی پدید می‌آید».

ترکیب خواست‌های اقتصادی و سیاسی در مبارزات کارگری، امری راستین بود، هنوز هم چنین است. تنها گروه‌های توطئه‌گری چون هواداران بلانکی آن‌را نمی‌دیدند. مارکس با تاکید بر این ترکیب، صرفاً مبارزه‌ی به راستی موجود کارگران را بیان می‌کرد و نه بیش. در یکی از نخستین گردهم‌آیی‌های کارگری در اول ژوییه ۱۸۴۰، در بلویل پاریس، که حدود هزار و دویست کارگر در آن شرکت کرده بودند، شعارها ترکیب مورد نظر را نمایان می‌کردند: «رهایی کارگری»، «آموزش برابر»، «جامعه‌ی استوار به برابری»، «برادری کارگری» [کذا] ، و...[۱۵] منش سیاسی شعارها آشکار است. چهار سال بعد، مارکس در میان همین کارگران فعالیت می‌کرد، و از آنان درس می‌گرفت. در ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴***، تاثیر این «نگرش سیاسی» به خوبی مشهود است: «**برابری** چیزی جز ترجمه [واژه] آلمانی ich = ich [یعنی من = من] به زبان فرانسوی، یعنی شکل سیاسی آن نیست. برابری به عنوان بنیاد کمونیسم، حقانیت سیاسی آن است چنان که [فلسفه] آلمانی این [حقانیت] را **خودآگاهی جهانشمول** می‌پندارد. طبعاً فرا رفتن از بیگانگی، همیشه با فرا رفتن از شکلی از بیگانگی آغاز می‌شود که قدرت مسلط است: در آلمان خودآگاهی، در فرانسه برابری به خاطر سیاست، و در انگلستان نیاز واقعی، مادی و عملی که فقط خویشتن را معیار خویش می‌گیرد» (د ف:۱۹۹، م آ-۳:۳۱۲). کمتر از یک سال پیش‌تر، انگلس در مقاله‌های «پیشرفت اصلاح اجتماعی در اروپا»، درمورد اهمیت مبارزه‌ی سیاسی در فرانسه، و برابری همچون «برداشتی از آزادی سیاسی که در فرانسه مطرح شده»، و اهمیت ترکیب شعارهای اقتصادی و سیاسی بحث کرده بود (م آ-۳:۳۹۹-۳۹۳). نتیجه‌ی تجربه‌ی مارکس از پیکار سیاسی در فرانسه، در ***مانیفست*** خلاصه شد. در این متن مارکس نشان داد «برخوردهایی که در دل جامعه‌ی کهن روی می‌دهند، به شکل‌های گوناگون به رشد پرولتاریا یاری می‌کنند... بورژوازی در تمامی مبارزات خویش، ناگزیر است که به پرولتاریا روی آورد، و از او یاری

[15] G. M. Bravo, *Les socialistes avant Marx*, Paris, 1976, vol. 1, pp.26-27, vol. 2, pp. 210-232.

بخواهد، و به این ترتیب، پرولتاریا را به **جنبش سیاسی** بکشاند» (م آ-۶:۴۹۳). افزون بر این، مارکس در ***مانیفست***، اصول اصلی سیاست کارگری را چنین تشریح کرد: «تشکل پرولتاریا همچون طبقه، براندازی سلطه‌ی بورژوازی، و تسخیر قدرت سیاسی به دست پرولتاریا» (م آ-۶:۴۹۸). این نکته‌ها نیز به عنوان ابزاری جهت دسترسی به این اهداف مطرح شدند: پافشاری بر استقلال جنبش کارگری از دولت و تاثیرهای سیاسی و ایدئولوژیک سایر طبقه‌ها و لایه‌های اجتماعی، پشتیبانی از هر جنبش انقلابی‌ای که در مخالفت با نظام اجتماعی و سیاسی حاکم شکل گیرد، طرح مساله‌ی مالکیت، همچون مساله‌ی بنیادی جنبش، و بر اساس این طرح، کوشش «در جهت ایجاد وحدت میان نیروهای انقلابی و دمکرات در تمام کشورها» (م آ-۶:۵۱۹-۵۱۸).

۳. پیدایش پرولتاریا

مارکس، پژوهش تاریخ‌نگارانه‌ای درمورد شکل‌گیری دو رده‌ی اصلی جامعه‌ی بورژوایی ارائه نکرد، و آثار زیادی از او، درمورد دوران گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری در اروپا باقی نماند. بیشتر یادداشت‌های او در این مورد (به ویژه در ***ایدئولوژی آلمانی*** و ***گروندریسه***) برای چاپ و ارائه‌ی به همگان نوشته نشده‌اند، و به رغم اعتبار نظری‌شان، به هرحال آثار کاملی محسوب نمی‌شوند. مارکس اعتقادی به وجود یک ابر نظریه درمورد دوره‌بندی تاریخی نداشت. او در نامه‌ای به نشریه‌ی روسی «اوتچستونیه زاپیسکی» (نوامبر ۱۸۷۷)، باور به وجود چنین نظریه‌ای را که به مثابه‌ی شاه کلیدی به کار شناخت تمامی جامعه‌ها و دوره‌بندی‌های تاریخی بیاید، اعتقاد به «منش غیرتاریخی و پندارگونه‌ای» می‌دانست (م ب:۲۹۴). از سوی دیگر، او تمام وقت خود را صرف پژوهش درمورد سرمایه‌داری دوران‌اش کرد، و هرجا که در جریان این کار، نیازی احساس می‌کرد، به بحث وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری، یا دوران در حال گذر، یا «طبقه‌های در حال شکل‌گیری» می‌پرداخت.

یکی از نوشته‌های مهم مارکس، درمورد شکل‌گیری طبقه‌های اجتماعی را می‌توان در ***ایدئولوژی آلمانی*** یافت که در آن همراه با نقدی به نظریات ماکس اشتیرنر، از موقعیت تاریخی بورژوازی آلمان در پایان سده‌ی هجدهم یاد شده است. مارکس نوشته: «اینجا نمی‌توان از صنف‌ها یا طبقه‌ها یاد کرد، حداکثر می‌توان از صنف‌های پیشین، و از طبقه‌هایی که هنوز زاده نشده‌اند، بحث کرد» (م آ-۵:۱۹۵). اینجا واژه‌ی «صنف» یا

Stand به همان شکلی که در *فلسفه‌ی حق هگل*، امده بود، به کار رفته است. به نظر می‌رسد که مارکس در «درآمدی به *نقد فلسفه‌ی حق هگل*» و در واگویه‌ی بالا نیز، «صنف‌ها» را به معنای طبقه‌هایی اجتماعی که دولت را در اختیار دارند، به کار برده، اما مواردی هم هست که او این لفظ را به عنوان جزء ساختاری جامعه، مستقل از دولت مطرح کرده باشد. از سوی دیگر، در *ایدئولوژی آلمانی* مواردی دیگر نیز وجود دارند که مارکس درمورد طبقه‌هایی که هنوز به خوبی شکل نگرفته‌اند، و عناصری از آن‌ها در حال پیدایش است با لفظی که امروز ناآشناست یاد کرده: Lebensphäre. این لفظ را می‌توان به «گستره‌ی زندگی» برگرداند، که البته به هیچ رو معنا را نمی‌رساند. این واژه غیر از آثار مارکس، در نوشته‌های برونو بوئر و دیگر هگلی‌های جوان نیز به کار رفته بود. مارکس برای نمونه، در بحث از ساختار اجتماعی آلمان در اواخر سده‌ی هجدهم، این لفظ را به کار برد، و منظورش این بود که نشان دهد که هیچ کدام از «گستره‌های زندگی» در آن روزگار توانایی تامین ابزار سلطه‌ی سیاسی خود را بر سایر گستره‌ها نداشتند، و به همین دلیل هم مساله‌ی «وحدت ملی آلمان» به تاخیر افتاد.

به نظر مارکس این گستره‌های گوناگون از یکدیگر استقلالی «غیر طبیعی» داشتند، و همین مبنای اصلی وجود دولت‌های متعدد در آلمان شده بود: «از این رو، دولت خود را بر پایه‌ی نیرویی آشکارا مستقل بنا کرده، و این وضعیت که در دیگر کشورها صرفاً حالتی انتقالی ـ ویژه‌ی دوران گذار ـ بود، در آلمان تا لحظه‌ی حاضر ادامه یافته است. همین وضعیت توجیه‌گر تداوم وجود خادمان دولتی [= بوروکراسی] است که در هیچ جای دیگری چنین شکل نگرفته است، و تمامی پنداربافی‌ها درباره‌ی دولت را که در المان رایج است پدید آورده است، و همچنین استقلال آشکار نظریه‌پردازان آلمانی از طبقه‌ی متوسط، یعنی تناقض محسوس میان شکلی که این نظریه‌پردازان منافع طبقه‌ی متوسط را بیان می‌کنند، با خود این منافع را توضیح می‌دهد» (م آ-۵:۱۹۵). در ادامه‌ی بحث مارکس از بازتاب این شکل ناگرفتن زمینه‌ی اجتماعی، و درواقع زمینه‌ی پیکار طبقاتی، در ذهن فلسفی و در میان اندیشگران آلمانی یاد می‌کند، و این نظر را پیش می‌کشد که کانت در *سنجش خرد عملی*، از آنجا که نتوانست میان لیبرالیسم بورژوایی با زمینه‌ی واقعی و طبقاتی آن، یعنی زمینه‌ی تحقق آن در آلمان ارتباط برقرار کند، در خود این آیین لیبرالی در جستجوی «اراده‌ی نیک» برآمد، و این گریز به سخن اخلاقی بازتاب هراس او از واقعیتی بود که خیلی زود خود را در «ترور انقلاب فرانسه،

و در بهره‌جویی بورژوایی» نشان می‌داد. مارکس نکته‌ی مهمی را پیش کشیده است: اراده‌ی به نیکی، یکسر از ناتوانی، پریشانی و درماندگی بورژواهای آلمانی نتیجه شده است، چرا که منافع حقیر آنان هرگز توانایی پیشرفت تا مرحله‌ی منافع مشترک و ملی را ندارد، و بیان منافع یک طبقه هم نیست، و به سادگی مورد بهره‌برداری بورژوازی کشورهای دیگر قرار می‌گیرد. درنتیجه، شکل‌های پیشرفته‌ی سیاسی هم نه زاده‌ی طبقه‌ی متوسط آلمانی، بل رهاورد کشورهای دیگر (برای مثال انقلاب ژوییه‌ی ۱۸۳۰ فرانسه) است، و از آنجا که مناسبات اقتصادی آلمان، به هیچ رو به آن مرحله‌ی تکاملی‌ای که در خور این اندیشه‌ها باشند، نرسیده‌اند، طبقه‌ی متوسط از زبان فیلسوفان و اندیشگران، این اندیشه‌ها را به مثابه‌ی عقایدی تجریدی و اصولی که همواره درست‌اند، پیش می‌کشد. ولی این‌ها بیان آرمان‌ها، شعارها و آرزوهایند و نه بیان واقعیت‌هایی که موجب آرزوها و آرمان‌ها شده‌اند. اراده‌ی اخلاقی کانتی، و شکل آرمانی انسان، و کلی بافی‌های دیگر همه از اینجا ریشه می‌گیرند. (م آ- ۱۹۶:۵-۱۹۵).

نمونه‌ی مشهورتر بحث مارکس درمورد طبقه‌های شکل ناگرفته، تحلیل او از انقلاب ۱۸۴۸ در فرانسه، شکست و پیامدهای آن است. بخش اصلی جمعیت فرانسه، در نخستین نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم، هنوز روستانشین بودند، و لایه‌های گوناگون دهقانی و خرده مالکان محسوب می‌شدند. سرمایه‌ی صنعتی با آهنگ بسیار کندی توسعه می‌یافت، و جمعیت روستایی هنوز به صفوف پرولتاریای شهری، یا به انبوه تهیدستان شهری، نپیوسته بودند. در چنین موقعیت انتقالی‌ای مارکس از انواع بسیار متنوع لایه‌های طبقاتی یاد کرد، و از زمین‌داران بزرگ، بورژوازی مالی، بورژوازی صنعتی، خرده‌بورژوازی شهری، خرده‌بورژوازی روستایی، خرده مالکان روستایی، دهقانان تهیدست، کارگران زمین، پرولتاریای صنعتی، لومپن پرولتاریا، نام برد. مارکس همه‌ی این‌ها را طبقه خواند، و این با برداشتی که از «طبقه» در *مانیفست* آمده، تاحدودی تفاوت دارد. در متون مرتبط به شرح انقلاب ۱۸۴۸، مارکس حتی لایه‌های در حال شکل‌گیری را نیز طبقه خواند، و درنتیجه، نسبت به *ایدئولوژی آلمانی*، شمای مبهم‌تر و دشوارتری را پیش کشید. اینجا مساله‌ای بدون پاسخ می‌ماند که در تکامل بعدی چه بر سر این «گستره‌های زندگی» می‌آید؟ آیا تبدیل به طبقه می‌شوند، یا از بین می‌روند. این تنها یکی از دشواری‌های نظری است که مارکس در نوشته‌هایش درمورد انقلاب ۱۸۴۸ با آن روبرو بوده است.

معضل‌های نظری دیگری نیز به تدریج در طول یک دهه پس از شکست انقلاب پیش روی او قرار گرفتند. یکی از مهمترین آن‌ها مساله‌ی «فراکسیون طبقه‌ها» بود.

فراکسیون‌های طبقه، گروه‌های فرعی یک طبقه هستند. در بحث‌های مارکس، روشن نشده که چه عاملی، فراکسیون‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند. آیا می‌توان این جدایی را ناشی از موقعیت فراکسیون‌ها نسبت به ابزار تولید، یعنی در نحوه یا شکل تصاحب (یا جدایی) از این ابزار دانست؟ آیا میزان دارایی یا درآمد سبب این تفاوت می‌شود؟ برای نمونه، آیا فراکسیون‌های بورژوازی شکل‌های گوناگون سهیم شدن لایه‌های بورژوازی را در تولید افزونه نشان می‌دهد؟ چنان که سود کارخانه به بورژوازی صنعتی، سود تجاری و بهره به بورژوازی تجاری یا مالی، تعلق می‌گیرد؟ بنا به یادداشت‌هایی که در مجلد سوم *سرمایه* آمده‌اند، و در *نظریه‌های ارزش افزونه* نیز به گونه‌ای دیگر تکرار شده‌اند، مارکس چنین تمایزگذاری‌ای را نادقیق می‌دانست. در *سرمایه* وقتی بحث از تفاوت میان سرمایه‌ی تجاری، سرمایه‌ی صنعتی و سرمایه‌ی مالی و دارندگان آن‌هاست، مارکس لفظ «فراکسیون» را به کار نبرده، و به جای آن عبارت «شکل‌های وجودی سرمایه» را آورده است. مثلاً در مجلد سوم *سرمایه* نوشته: «ما دیدیم که وجود سرمایه به منزله‌ی سرمایه ـ کالا و دگرسانی‌ای که در گستره‌ی گردش در بازار همچون سرمایه ـ کالا موجب می‌شود... مرحله‌ای از فراشد بازتولید سرمایه‌ی صنعتی، و از این رهگذر، از فراشد تولید به مثابه‌ی یک کل را موجب می‌شود... این‌ها دو شکل متفاوت و مستقل از وجود یک سرمایه هستند» (س ر-۳:۲٦٨). در جای دیگری از همین مجلد، مارکس از سرمایه‌ی پولی همچون «شکل خاصی از سرمایه»، از بهره همچون «شکل خاصی از ارزش افزونه در حد آن شکل خاص سرمایه»، و سرانجام از سرمایه‌داران دارنده‌ی سرمایه‌ی پولی به عنوان «نوعی خاص از سرمایه‌داران» نام برده است (س ر-۳:۳۷۷-۳۷٦).

آیا می‌توانیم بگوییم دلیل این که مارکس این شیوه‌ی بیان دشوار را برگزید، اما لفظ ساده‌ی فراکسیون را به کار نبرد، این بوده که فراکسیون از نظر او معنایی یا کاربردی سیاسی داشت؟ با توجه به آثار سیاسی مارکس می‌توان نکته‌ی بالا را با اطمینان بیشتری پیش کشید. هر چند خود مارکس، جایی تصریح نکرد، اما به نظر می‌رسد که او لفظ Fraktion را درمورد بخش‌هایی از طبقه‌ها که کارکردهای سیاسی متفاوت دارند، به کار می‌برد. امروز هم این واژه در زبان آلمانی درمورد دسته‌بندی‌ها و ائتلاف‌های حزبی و

سیاسی در مجلس مطرح می‌شود. در مقاله‌هایی که مارکس به زبان انگلیسی نوشت نیز واژه‌ی Fraction درست به همین معنا به کار رفت. برای نمونه، در مقاله‌ی «توری‌ها و ویگ‌ها» (٦ اوت ۱۸۵۲) او نوشت: «ویگ‌ها، همچون توری‌ها، فراکسیونی از بزرگ مالکان را تشکیل می‌دهند» (ب ت:۲۵۹).[16] تا اینجا، بحث از فراکسیون‌های بورژوازی بود. اما بحث از فراکسیون‌های طبقه‌ی کارگر دشواری‌های دیگری می‌سازد که متاسفانه مارکس هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نکرده است. دلیل این امر شاید ضعف احزاب کارگری در دوران مارکس بوده که هنوز به زندگی فعال سیاسی در اروپای صنعتی راه نیافته بودند. هنوز هیچ حزب کارگری نماینده‌ای در مجالس اروپایی نداشت، و نقش مستقل سیاسی‌ای را به عهده نگرفته بود. به همین دلیل، مارکس نمی‌توانست به برداشت دقیقی از فراکسیون‌های طبقه‌ی کارگر دست یابد. در تعیین فراکسیون‌ها یا حتی لایه‌های گوناگون طبقه‌ی کارگر، مساله‌ای چون میزان دستمزد در درجه‌ی نخست اهمیت قرار ندارد، بل مساله‌ی اصلی موقعیت لایه‌ها در پیکار طبقاتی یا به اصطلاح محبوب انگلس «میزان رزمندگی بخش‌های کارگری» است. با وجود این، مفهوم «اشرافیت کارگری» در پایان سده‌ی نوزدهم، صرفاً با توجه به موقعیت سیاسی کارگرانی خاص شکل نگرفت، بل مادی‌تر، و ناشی از توجه به وضعیت مادی بهتر بخش‌هایی از طبقه‌ی کارگر است. یعنی گروه‌هایی کارگری به دلایل گوناگون که مهمترین آن‌ها به سازوکار تولید ارزش افزونه بازمی‌گردد (و هم البته به وضعیت‌های گوناگون سیاسی) از میانگین دستمزد کارگری بیشتر مزد می‌گیرند. اینان خود را جدا از بدنه‌ی کل طبقه فرض می‌کنند، و به اصطلاح موقعیتی اشرافی می‌یابند. انگلس در نامه به اگوست ببل (۲۸ اکتبر ۱۸۸۵) از **اتحادیه‌های** کوچک صنفی یاد کرد، فعالیت آن‌ها را برای پیکار کل طبقه مخاطره‌آمیز دانست، و نوشت که «کارگرانی که موقعیت و وضع ممتاز یافته‌اند» حاضر به شرکت در پیکار اتحادیه‌ای و متمرکز کارگری نمی‌شوند. اینان پایه‌های اصلی سنت‌گرایی اتحادیه‌های کوچک، و در مبارزات هرروزه، اعتصاب شکن هستند. (م ب:۳٦۵-۳٦٤). مارکس با صراحت بیشتری لفظ «اشرافیت کارگری» را به کار می‌برد.

[16] نیکوس پولانزاس این کاربرد فراکسیون به عنوان بخش سیاسی طبقه را نمی‌پسندد، و معتقد است که باید بتوان بنیادی مادی برای آن یافت:

N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, 1971, vol.2, p.181.

او در سال ۱۸۵۰ درمورد کارگران انگلستان نوشت: «اعضاء خرده‌بورژوازی که هنوز عضو حزب [کارگری] هستند، همراه با اشرافیت کارگری از جناح کاملاً دمکراتیک ، با برنامه‌ای محدود به منشور مردمی و اصلاحات خرده‌بورژوایی دیگر، متحد می‌شود. توده‌ی کارگران، که در شرایطی به معنای واقعی واژه پرولتری به سر می‌برند، به فراکسیون انقلابی چارتیست‌ها تعلق دارند» (م آ-۱۰:۵۱٤).

شاید مارکس اصطلاح «اشرافیت کارگری» را در بحث با چارتیست‌ها شنیده بود. در سال ۱۸۵۲ ارنست جونز از رهبران سرشناس چارتیست‌ها، در جزوه‌ی «سیاست و حقیقت» این اصطلاح را به کار برد، و از آن پس استفاده از آن رایج شد. در ابتداء، این اصطلاح معنایی بسیار تحقیرآمیز داشت، و همچون ناسزایی سیاسی به کار می‌رفت. مقصود مارکس نیز در واگویه‌ی بالا، روشن است. او بخشی از طبقه‌ی کارگر را که به دلیل دستمزد بالاتر از سطح میانگین، در برابر پیکار کل طبقه یا بخش‌های رزمنده‌ی آن می‌ایستد، «اشراف» می‌خواند. این نمایانگر بنیانی مادی بود، درنتیجه، در *سرمایه* لفظ «فراکسیون» درمورد بخش‌های طبقه‌ی کارگر به کار نرفته، اما اشرافیت کارگری به کار رفته است. مارکس، اصطلاح را به سطح دستمزد مرتبط کرد: «کارگرانی که دستمزد بالایی می‌گیرند، یعنی اشراف کارگری...» (س ر-۱:٦۲۵). از دهه‌ی ۱۸۷۰ اتحادیه‌های کوچک صنفی رشد یافتند، و اشرافیت کارگری نیز اتحادیه‌های خود را ساخت. انگلس در مقاله‌ی «انگلستان در فاصله سال‌های ۱۸٤۵ تا ۱۸۸۵» نوشت: «اینان، کارگرانی نمونه مطابق خواست آقایان لئون لوی و گیفن هستند [اولی روزنامه‌نگار بود و دومی اقتصاددان اسکاتلندی]، یعنی آدم‌های خیلی مهربانی که می‌شود با آن‌ها راه آمد» (د ب:۳۸٦). انگلس، در سال ۱۸۸۸ در گفتگویی درباره‌ی تاریخ سوسیالیسم در انگلستان، از اصطلاح «اشرافیت کارگری» استفاده کرد. او «بخشی از طبقه‌ی کارگر را که مزد زیاد می‌گیرند، در اتحادیه‌های کارگری نیز جای گرفته‌اند، و در برابر بخش اصلی طبقه ایستاده‌اند»، اشراف نامید.[17]

٤. پرولتاریا

واژه‌ی «پرولتاریا» در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم چندان رایج نبود، و کاربرد آن به ادبیات سوسیالیستی و آنارشیستی محدود می‌شد.در زبان فرانسوی « Prolétaire» (پرولتر)

[17] Draper, op. cit., vol.1, p.108.

که از تبار لاتینی Proletarius می‌آمد، از سده‌ی چهاردهم به کـار می‌رفـت، و معنـای آن فردی بود که در پایین‌ترین سطح زندگی و درآمد، زندگی می‌کند. اما واژه‌ی «پرولتاریـا» به معنای مجموع پرولترها، یا طبقه‌ای از جامعه، تا سال ۱۸۳۲ به کار نمی‌رفت. زمانی که در دادگاه، قاضی از اگوست بلانکی شغل او را جویا شـد، بلانکـی پاسـخ داد: «پرولـتر هستم، یعنی یکی از سی میلیون فرانسوی‌ای که با کار خود زندگی می‌کنـد».[18] بـه ایـن معنا پرولتاریا اکثریت جامعه است، آن طبقه‌ی اجتماعی‌ای که در پایین‌ترین سطح درآمد، و بی‌بهـره از مواهب بورژوایـی زندگـی‌اش را ادامـه می‌دهد. پیش‌تـر، ایـن اکـثریت را Peuple یعنی «مردم» یا «خلق» می‌خواندند. این واژه‌ی فرانســوی ریشـه در لفـظ لاتینـی Populus به معنای فرودستان داشت. این لفظ در ادبیات روشنگری، و به ویژه در جریان انقلاب فرانسه، رایج شد. میشله در سال ۱۸٤٦ رســاله‌ای بـا ایـن عنـوان نوشـت، و در انگلیسی هم تامس کارلایل آن را به معنای «کل ملت» به کار برد.

کارگران صنعتی در دهه‌ی ۱۸٤۰ رقم کوچکی از جمعیت اروپا را تشکیل می‌دادنـد. آنان فقط در انگلستان نیرویی قابل توجه بودند. واژه‌ی «مردم» معنایی فراســوی طبقـه‌ی کارگر داشت، و در ادبیات سوسیالیستی نیز به جای زحمتکشان به کار می‌رفت. مارکس در رواج لفظ پرولتاریا به عنـوان طبقه‌ای از جامعه که دارای هیچ چیز نیست مگر نیروی کارش، و آن را بـه عنوان «انسانـی آزاد» مـی‌فروشد، و در کمترین میزان ممکن دستمزد می‌گیرد، نقش داشت. او این واژه را در برابر کل زحمتکشان جامعه به کار می‌برد، یعنی همه‌ی کسانی که به کار در کارخانه، زمیـن، و معدن اشتغال داشتند، یـا حتـی در رده‌ی بیـکاران جای داشتنـد، ولی مواردی هم در نـوشته‌هـای او می‌توان یافت که پرولتاریا را فقط به کارگران صنعتـی اطلاق کرده است.[19] در ۱۸۳۷ سیسموندی نیز پرولتاریا را فقط درمورد کارگران صنعتی به کار برده بود. و لورنز فون اشتاین در کتابی که تاثیر زیادی بر مارکس جوان گذاشته بود، یعنـی ***تاریخ جنبش‌های اجتماعی فرانسه از ۱۷۸۹ تا امروز*** (۱۸٤۲)، همیـن معنای خاص را مورد نظر داشت.[20] این به احتمال زیاد نتیجه‌ی مباحثی بود که در مجامع کارگری لیون و پاریس جریان داشت. از این رو انگلس بـا پشـتوانه‌ی این آثار در کتاب ***موقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان*** (۱۸٤٤) لفظ پرولتاریا را به کار برد، و

[18] *Ibid*, vol.2, p.131.

[19] R. Samuel ed, *People's History and Socialist Theory*, London, 1981, p.xxviii.

[20] R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, London, 1961, pp 114-116

بـه خوانندگان آلمانـی زبـان توضیـح داد که این اصطلاح به معنای طبقه‌ی کارگر است (م آ-۴:۳۰۴).

در آثار مارکس، واژه‌ی «پـرولتـاریا» برای نـــخستین بـار در پایـان ۱۸۴۳، در متـن «درآمـدی بـه نقد فلسفـه‌ی حق هـگل، پیشگفتـار» بـه کار رفت. پس از بحثی درمورد واپس‌ماندگـی اقتصـادی آلمـان و ناتوانـی‌هـای بورژوازی، و این که هنوز طبقه‌ای برای رهایـی کلی جامعه، در آلمـان شکل نگرفـته است، و بایـد «موقعـیت واقعـی، ضرورت مادی، و زنجیرهای خودش» او را برانگیزانند (ه ج:۳۳۱، م آ-۳:۱۸۶). مارکس مـی‌پرسد: «پس امکان مثبت رهایـی آلمان در کجا است؟»، و خود پاسخ می‌دهد: «در شکل گرفتن طبقه‌ای با زنجیرهایی ریشه‌ای، طبقـه‌ای در جامـعه‌ی مدنی که از جامعه‌ی مدنی نیست، طبقـه‌ای که انحلال همـه‌ی طبقه‌ها است، سپـهری از جامعـه که به سبب رنج جهـانیش منش جهانی دارد و هیچ حق ویژه‌ای ندارد چرا که نه هیچ ناحق ویــژه‌ای بلکـه نـاحق بی‌تعین بر او مرتکب شده‌اند. سپـهری که نه هیـچ لقب سنتی، بلکه فقط لقبی انسانی را مـی‌تواند مدعـی باشد، سپهری که نه جزئاً مخالف نتـیجه‌ها، بـلکه کلاً مخالف مقدمات نظام سیاسی آلمان است، سرانجام سپهری که نمی‌تواند خود را رهایی بخشد، بدون این که خود را از همـه‌ی دیگر سپهـرهای جامعـه رها کند، و بدینسان آنها را رهایی بخشد. کوتاه کنیم، سپهری که از دسترفتگی کامل انسانیت است و فقط خود را از راه رستگاری تام انسانیت رستگار می‌تواند کرد. این انحلال جامعه که چون یک طبقه‌ی ویــژه وجـود دارد، پرولتاریا است» (ه ج:۳۳۱، م آ- ۳:۱۸۶).

ایـن تحلیل، تلـخ و واقع بینـانه، استـوارست بـر این مبـنا که پرولـتاریـا از آنجا کـه نیـازهای‌اش فقـط در بـرآورده شدن نیـازهای تمامـی جامعه برآورده خواهند شد، کلید رهایی جامعه را در دست خویش می‌یابد. مارکس، بحث را از این پیش‌تر نمی‌برد، فقط یـادآور می‌شود که «پرولتاریا در آلمان درنتیجه‌ی رخ پذیرفتن تحول صنعتی تازه آغــاز به پیدایـی کرده است». چند ماه بعد، مارکس در ***دستنوشتـه‌های ۱۸۴۴*** به طور دقیق‌تری به این نکته پرداخت که رهایی پرولتاریا کلید رهایی جامعه است. او نوشـــت: «دستمزد پیامد مستقیم کار بیـگانه شده است و کار بیـگانه شـده علت اصلـی مالکیت خصوصـی است. سقوط یکی لاجرم سقوط دیگری را به دنبـال خواهـد داشـت... از رابطـه‌ی کـار بیگانه شده بـا مـالکیت خصوصـی چنیـن برمـــی‌آید کـه رهایـــی جامعـه از مـــالکیت خصوصی و بندگی، شکل سیاسی رهایی کارگران را به خود می‌گیرد، نه به این مـعنا که

فقط رهایی کارگران مد نظر است، بلکه به این معنا که رهایی کارگران، رهایی کل انسان‌ها را در بردارد، زیرا **کل بندگی آدمی ناشی از رابطه کارگر با تولید است و** هرگونه رابطه بندگی چیزی جز جرح و تعدیل و پیامد این رابطه نمی‌باشد» (د ف:۱۳۹، م آ-۳:۲۸۰). در همان ایام، مارکس در نامه‌ای به فویرباخ (۱۱ اوت ۱۸۴۴) چکیده‌ای از وضعیت سیاسی و فکری کارگران فرانسه را گزارش کرد، و مقایسه‌ای میان این وضعیت با موقعیت کارگران آلمانی را پیش کشید، و نتیجه گرفت: «به هررو، تاریخ در میان بربرهای جامعه‌ی متمدن، عنصر کنش‌گرای رهایی انسان را فراهم آورده است» (م آ-۳:۳۵۵).

پرولتاریا کلید رهایی همه‌ی جامعه را در دست دارد. مارکس، به همین دلیل گاه این طبقه را «طبقه‌ی کلی» نام نهاد. اما این به معنای سلطه‌ی پرولتاریا بر کل جامعه نیست. در ***خانواده‌ی مقدس*** می‌خوانیم: «زمانی که پرولتاریا پیروز شود، به هیچ رو تبدیل به سویه‌ی مطلق جامعه نمی‌شود، زیرا صرفاً با انحلال خویش، و مورد متضاد خویش، پیروز می‌شود. آنگاه پرولتاریا ناپدید می‌شود، همان‌طور که مورد متضادش که تعیین‌اش هم می‌کند، یعنی مالکیت خصوصی ناپدید می‌شود» (م آ-٤:٣٦). جا دارد که به آن مفهوم «کلی» در «طبقه‌ی کلی» بیشتر دقت کنیم. در ***ایدئولوژی آلمانی*** می‌خوانیم: «[تفاوت طبقاتی] نمی‌تواند از بین برود، مگر آن که طبقه‌ای شکل گیرد که دیگر دارای منافع طبقاتی خاصی علیه دیگر طبقه‌ها نباشد» (م آ-۵:۷۷). در ***مانیفست*** همین نکته با معرفی طبقه‌ی کارگر همچون «طبقه‌ی ملی» (یا در برگردان انگلیسی مور/ انگلس «طبقه‌ی رهبر ملت») آمده است. (م آ-٦:٥٠٣). دو سال بعد در ***پیکار طبقاتی در فرانسه***، نکته چنین بیان شد: پرولتاریا طبقه‌ای است که «منافع انقلابی تمامی جامعه در آن متمرکز است» (ن ط:۲۲، ب آ-۱:۲۱۳).[۲۱] پرسیدنی است که چرا این طبقه که منافع کل جامعه را بیان‌گری می‌کند، و چکیده‌ی منافع انقلابی جامعه است، نیازمند «دیکتاتوری» است؟

شناخت مارکس از پرولتاریا رها از جنبه‌های رمانتیک بود. او اینجا هم می‌خواست به واقع‌گرایی و واقع‌بینی احترام بگذارد. در ***خانواده‌ی مقدس*** در نقد به برونو بوئر

[۲۱] این نکته به شکل‌های مختلف در نوشته‌های مارکس و انگلس، تکرار شد. برای نمونه، در پیشگفتارهای انگلس به ***مانیفست***، چاپ آلمانی ۱۸۸۳، و چاپ انگلیسی ۱۸۸۸، و نیز در اساسنامه‌ی بین‌المللی نخست (ب آ- ۲:۱۹)، به آن برمی‌خوریم.

نوشت: «زمانی که نویسندگان سوسیالیست، این نقش تاریخ- جهانی را به پرولتاریا نسبت می‌دهند، برعکس نقدگرایی نقادانه که وانمود می‌کند که باور دارد، پرولتاریا را در مقام خدایان مطرح نمی‌کنند. برعکس، از آنجا که در پرولتاریایی که به طور کامل شکل گرفته باشد، تجرید تمامی انسانیت، حتی صورت ظاهری انسانیت، در عمل کامل می‌شود، و از آنجا که شرایط زندگی پرولتاریا مجموعه‌ی تمامی شرایط زندگی‌جامعه‌ی امروز در غیرانسانی‌ترین شکل آن است، و از آنجا که انسان خود را در پرولتاریا گم می‌کند، و در عین حال حتی آگاهی نظری‌ای هم از این گم‌گشتگی نمی‌یابد، و فقط از طریق نیاز فوری، نیازی که دیگر پاک‌شدنی نیست، دیگر برطرف شدنی نیست، و مطلقاً اجباری است (بیان عملی ضرورت است)، به طور مستقیم به سوی خیزش علیه شرایط غیر انسانی به پیش رانده می‌شود، پرولتاریا می‌تواند، و باید که، خود را رها سازد. ولی او جز از طریق از میان برداشتن شرایط زندگی‌اش، نمی‌تواند چنین کند، و شرایط زندگی‌اش را نمی‌تواند از میان بردارد مگر با از میان برداشتن **تمامی شرایط ناانسانی زندگی در جامعه‌ی امروزی**، که در شرایط خود او خلاصه شده‌اند» (م آ-٤:٣٧-٣٦). پرولتاریا آن موجود اجتماعی‌ای است که وجودش بیان کمبود «تکامل» است. با از میان برداشتن شرایط هستی خود کل جامعه را دگرگون می‌کند، و تکامل از اینجا به بعد ممکن می‌شود. در بندی از ***نظریه‌های ارزش افزونه*** که به سال ۱۹۰۵ در چاپ ویراسته‌ی کارل کائوتسکی آمده بود، اما در چاپ‌های بعدی این کتاب که در مسکو، و به مسؤولیت «انجمن مارکسیسم - لنینیسم» وابسته به کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی، حذف (یعنی سانسور) شده، می‌خوانیم: «[در سرمایه‌داری] ضروری است که توده‌ی کارگران بنده‌ی نیازهای خود باقی بمانند، و مسلط بر زمان خود نباشند، زیرا در این حالت است که توان‌های انسانی در طبقه‌ای به طور آزادانه تکامل می‌یابند که طبقه‌ی کارگر به آن همچون بنیادی برپادارنده خدمت می‌کند. طبقه‌ی کارگر بیانگر کمبود تکامل است، تا طبقه‌های دیگری بتوانند بیانگر تکامل اجتماعی شوند».[۲۲] این همان مفهوم «درآمدی به فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» است که طبقه‌ی کارگر را از آن جامعه‌ی مدنی نمی‌دانست. پس چگونه است که طبقه‌ای که از تکامل انسانی بی‌بهره

[۲۲] نقل از:
G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History, A Defence*, Princeton University Press, 1978, p. 205.

مانـده، می‌تواند در انقلاب خود، به تمامی شرایط اجتماعـی‌ای که امکان چنین ظلم‌ها و نابرابری‌هایـی را می‌دهند، پایان بدهد؟ آیا طبقه‌ای که بیان عدم تکامل است می‌تواند در پیکار اجتماعی خود پاسخ‌گوی نیازهای فکری، علمی، و نظری آن انقلاب و دگرگونی باشد؟ مارکس به این پرسش‌ها پاسـخ مثبـت می‌دهد، و دلیلی دارد که در بحث از اصل خود ـ رهایـی طبقه‌ی کارگر که مطرح کننده و مدافع‌اش بود، آن را پیش می‌کشیم. ولی اینجا هم می‌توانیم توانایی‌های تاریخی طبقه‌ی کارگر را متناسب با پیکار هرروزه‌اش که مدام بیشتر منش سیاسی می‌یابد، مشاهده کنیم.

پرولتاریا از نظر مـارکس در جامعه‌ی سـرمایه‌داری بیانگر «کار جمعی» است. همه‌ی زحمتـکشان، چه در قلمـرو تولید، و چه در گسـتره‌های توزیع و خدمات، می‌توانند در این رده‌ی اقتصادی جای گیرند. بـه این اعتبـار، این «طبقه» بیانگر اکثریت عددی جامعه است. در *مانیفست* می‌خوانیم که تمامی جنبـش‌های تاریخی و انقلابی پیشین کار اقلیت یا در جهت منافع اقلیت جامعه بودند، اما جنبش پرولتاریا کار اکثریت و در جهات منافع اکثریت جامعه است (م آ-٦:٤٩٥). اما، روشن است که مارکس همـواره متوجـه نـیروی اصلـی در دل ایـن رده‌ی کلی بود. این نیـرو کارگران صنعتی هستند که هستی خود بـه عنوان یک طبقه را مدیـون پیـش بردن پیکار خویش هستند. در واپسین صفحه‌های *فقر فلسفه* آمده: «شرایط اقتصادی در آغـاز، توده‌ی مردم کشور را تبدیل به کارگران می‌کنند. سلطـه‌ی سرمایه‌داری از برای این توده وضعیـت مشترک و منافع مشترک می‌آفریند. این توده، ایـن‌سان، دیگر طبـقه‌ای علیـه سرمایه است، اما هنوز به طبقه‌ای برای خود تبدیل نشده است. در جریان پیکار... این تـوده متحد می‌شود، و خود را همچون طبقه‌ای برای خود، متشـکل می‌کند. منافعی که از آن‌ها دفـاع می‌کند، تبدیل به منافع طبقاتی می‌شوند. اما پیکار طبقه علـیه طبقه، پیـکاری است سیاسـی» (م آ-٦:٢١١). عبارت آخر درست به همین شکل، در *مانیفست* آمده است: «هر از چند زمانی کارگران پیروز می‌شوند، اما فقط برای مهلتـی کوتاه. دستـاورد راسـتین نبـرد آنان نه در نتایج فوری، بل در وحدت مدام افـزایش‌یابنـده‌ی کارگری نـهفـته است. این وحدت به یاری ابزار ارتباطی‌ای که صنعت مـدرن می‌سازد، و کارگران نـواحی مختلـف را با هم مرتبط می‌کند، شکل می‌گیرد... اما هر پیکار طبقاتی پیکاری سیاسی است» (م آ-٦:٤٩٣). تاکید مارکس این است: همین که کارگران به صورت طبقه متشـکل می‌شـوند و منـافع کلـی طبقـاتی خـود را تشـخیص می‌دهنـد، هم با دولت و نهـادهای سیاسـی جامعه‌ی بورژوایی طرف می‌شوند، و هم در

دل پیکارشان سازوکار و پویایی تسخیر قدرت سیاسی نهفته است. اینجا نکته‌ای تازه هم پیدا می‌شود. مارکس در واگویه‌های بالا از *فقر فلسفه* و *مانیفست* نشان داده که کارگران صنعتی منافع طبقاتی ویژه‌ی خود دارند، در حالی که پیش‌تر در نخستین آثار خود نوشته بود که این طبقه‌ی کلی منافع خاص خود ندارد. اینجا، نه فقط مارکس از منافع پرولتاریا حرف می‌زند، بل پیکار طبقاتی را اساساً سیاسی می‌داند.

واگویه‌ی بالا از *فقر فلسفه* نکته‌ی دیگری را نیز روشن می‌کند. مارکس طبقه را در پیکار طبقاتی و به یاری این میانجی، می‌شناسد. پیش‌تر در *ایدئولوژی آلمانی* هم گفته بود: «افراد جدا از یکدیگر،فقط آنجا تشکیل یک طبقه می‌دهند که ناگزیرشده باشند در جنگی مشترک، علیه طبقه‌ای دیگر وارد شوند، در غیر این صورت، آن‌ها در دشمنی با یکدیگر به عنوان رقیب به سر می‌برند» (م آ-۵:۷۷). حکم کلی *ایدئولوژی آلمانی* که به راستی یادآور تصور تامس هابز از انسان است، در *فقر فلسفه* به طور خاص درمورد کارگران به کار رفته است، بی‌آن که منش کلی آن نفی شود. مارکس از «درآمدی به فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» به بعد، حتی لحظه‌ای از اندیشیدن به پیکار طبقاتی بازنایستاد. در *مانیفست* او شمایی از تکامل پرولتاریا ارائه کرد که همانند است با شمای *فقر فلسفه*، و کمی دقیق‌تر از آن در حکم اثباتی است بر این حکم که هستی طبقه در گرو پیکار طبقاتی است. بنا به این شِما، در نخستین مرحله، تولید سرمایه‌داری کارگران را در کارخانه‌ها و معادن و کارگاه‌های کوچک می‌آفریند. این تولیدکنندگان مستقیم در خدمت سرمایه‌داران که مالک ابزار تولید هستند، درمی‌آیند، و خود را با شرایطی همانند، در سطح ملی روبرو می‌بینند، شرایطی غیر انسانی که پذیرفتنی نیست. پس جنگ را شروع می‌کنند، و در این نبرد طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند که به دلیل تضاد منافع‌اش با منافع سرمایه‌داران دیگر نمی‌تواند دست از نبرد بردارد. در گام نخست، کارگران هنوز هدفی مشترک را نشناخته‌اند و به طور پراکنده، در این کارگاه و آن کارخانه یا معدن مبارزه می‌کنند. آن‌ها هنوز طبقه‌ای برای خود نیستند. با پیشرفت مبارزه‌شان، به تدریج در تعاونی‌های کارگری، و اتحادیه‌ها عضو می‌شوند، و پیکاری به نسبت هماهنگ‌تر را پیش می‌برند. آنان با ایجاد صندوق‌های اعتصاب، پیکار را به بیرون از قلمرو کار خود، یعنی به کارخانه‌ها یا معدن‌های دیگر گسترش می‌دهند. در آغاز، بر زمینه‌ی هنوز رشد نایافته‌ی پیکار، اندیشه‌ها و عقایدشان درباره‌ی خودشان، و نقش تاریخی‌شان، ناروشن و آرمانشهری است. در مرحله‌ی بعد، آنان در تداوم پیکار

گسترش‌یافته تبدیل به طبقه‌ای برای خود می‌شوند. از ان پس، مواضع فکری و عقیدتی روشن‌تری را برمی‌گزینند، سازمان‌هایی می‌سازند که دیگر محدود به پیکار هرروزه و اقتصادی نیستند، بل سیاسی هستند. دیگر، سویه‌ی سیاسی در پیکار آنان توان‌مندی نهفته‌ای نیست، بل به صورت آشکار نمایان است. از اینجا به بعد، پرولتاریا استوار است. تجربه‌های بسیار به دست آورده و برای تسخیر قدرت سیاسی مبارزه می‌کند. دیگر روشن است که احزاب کارگری نه فقط از منافع یک طبقه، بل از منافع اکثریت عددی جامعه دفاع می‌کنند. (م آ-٦:٤٩٥-٤٩٢). این شمای *مانیفست*، آشکارا محصول تجربه‌ی مبارزاتی کارگران فرانسوی بود. هم پیش‌رفتگی آن تجربه‌ها را بازتاب می‌کرد، و هم واپس ماندگی‌های آن را. مارکس هنوز بحث دقیقی از پیکار دمکراتیک در دل نهادهای جامعه‌ی موجود، و علیه هر شکل ستم نداشت.

۵. آگاهی طبقاتی

درآثار مارکس، مفهوم آگاهی طبقاتی به طور معمول درمورد طبقه‌ی کارگر صنعتی به کار رفت، و او جز در موارد نادری درمورد سایر طبقه‌ها از این مفهوم استفاده نکرد. او باور داشت که کارگران به خاطر وضعیت عینی هستی‌شان، نه فقط به شرایط وجودی خویش، و شیوه‌ی دگرگون‌سازی آن آگاهی می‌یابند، بل این آگاهی‌شان، به معنای درک کلیت زندگی اجتماعی، و شرایط از میان بردن شیوه‌ی کنونی زندگی اجتماعی نیز هست. به گمان مارکس کارگران می‌توانند اهمیت از بین رفتن شکاف طبقاتی جامعه را درک کنند. در مقایسه با سایر طبقه‌های اجتماعی فقط پرولتاریا است که رهایی خودش را آگاهانه، در پیوند با رهایی کل جامعه می‌شناسد، و این آگاهی که درواقع به معنای نفی خودش به عنوان یک طبقه نیز هست، در راستای کنش انقلابی‌اش شکل می‌گیرد. به این ترتیب، چنین می‌نماید که از نظر مارکس، آگاهی طبقاتی، فهم شرایط هستی، و امکان‌های دگرسانی آن است، و نه باخبری از اصولی ویژه، و بنیادگرایانه، یا مثلاً علمی خاص و فلسفه‌ای معیّن. گوهر بحث اینجا دیالکتیکی و باید گفت که هگلی است: کارگران، چندان تکامل می‌یابند که به عدم تکامل خویش در این جامعه پی می‌برند، و چندان آگاه می‌شوند که موانع ساختاری‌ای را که در نظام سرمایه‌داری مانع از اگاهی آنان می‌شود، می‌شناسند. چشم‌انداز گسترده‌ی پیکارشان، محدودیت هستی‌شناسانه‌شان را آشکار می‌کند. مارکس در مقاله‌ای در ۲۷ آوریل ۱۸۴۹ نوشت: «کارگران، درست به

خاطر موقعیت عینی‌شان، انقلابی هستند» (م ا-۹:۳۲۶). چند دهه‌ی بعد نیز انگلس در «مساله‌ی مسکن» (۱۸۷۲) نوشت: «پرولتاریا، طبقه‌ای است که شرایط زندگی‌اش به شکل ضروری و ناگزیری او را به سوی انقلاب اجتماعی پیش می‌راند» (ب آ-۲:۳٦١). نکته ساده است: همین موقعیت عینی، تداوم استثمار و بی‌بهره‌گی از ابتدایی‌ترین ابزار زندگی مرفه، سالم و فرهنگی، طبقه‌ای را به سوی کنش انقلابی می‌کشاند، و در جریان این کنش است که مدام بیشتر به علت موقعیت خود پی‌می‌برد. برای فهم این علت، او پیش از هرچیز از وضعیت عینی خویش می‌آغازد، و نه از راهنمایی‌های روشنفکران، روشنگران، اصلاح‌طلبان، یا حتی انقلابی‌ها. تمامی نظریه‌ها پس از آن جنبش عملی و مبارزه‌ی انقلابی پدید می‌آیند، و شرط ضروری پیدایش آن نیستند.

نخستین نکته‌ی برجسته در بحث مارکس از آگاهی طبقاتی کارگران، تاکید او بر وضعیت عینی است. در *خانواده‌ی مقدس* می‌خوانیم: «مساله این نیست که این یا آن پرولتر، یا حتی کل پرولتاریا، چه چیزی را در هرلحظه به عنوان هدف می‌شناسند. مساله این است که پرولتاریا چه هست، و براساس این بودن‌اش از نظر تاریخی ناگزیر به انجام چه کاری است. هدف و کنش تاریخی او آشکارا، و به‌گونه‌ای بازگشت‌ناپذیر، در شرایط زندگی‌اش پنهان گشته‌اند، همان‌طور که در تمامی سازمان‌یابی جامعه‌ی بورژوایی امروز نهفته‌اند. اینجا نیازی نیست که توضیح بدهیم که بخش بزرگی از پرولتاریای انگلیسی یا فرانسوی، هم اکنون از وظیفه‌ی تاریخی خود آگاه شده‌اند، و پیگیرانه می‌کوشند تا این آگاهی را به سوی روشنی تام پیش ببرند» (م آ-٤:۳۷). می‌بینیم، تاکید مارکس بر اهمیت منش عینی پیکار طبقاتی سبب شده که در شرایطی که پرولتاریای فرانسه هنوز فاقد حزب کارگری مستقلی که خودش آن را در جریان پیکار ساخته باشد، بود، و پرولتاریای انگلیس به معنای دقیق واژه، در سپیده‌دم پیکار تاریخی خود قرار داشت، او ادعا می‌کرد که «بخش بزرگی» از این دو طبقه‌ی کارگر این دو کشور، از وظیفه و تکلیف خود آگاه شده است.

بنابراین می‌توان با اطمینان گفت که وقتی مارکس عبارت بالا را (که بسیار هم مشهور است) می‌نوشت، آگاهی طبقاتی را به معنای باخبری از اصولی ویژه، و راهنماهای عمل، و غیره نمی‌دانست. این آگاهی از نظر او، پیش از هرچیز، و مهم‌تر از هرچیز، محصول زندگی مادی، واقعی، و عینی است، و در حکم باخبری از موقعیت زندگی هرروزه، استثمار، کمبودها، و فهم سازوکار پیکار طبقاتی است. این نکته، بعدها

مورد تردید «مارکسیست‌ها» قرار گرفت. از نظر کائوتسکی، لنین و تروتسکی، آگاهی فقط درک شرایط موجود هستی طبقه نیست. آنان تا آنجا پیش رفتند که شناخت اصولی ویژه را که به تدریج به نام «مارکسیسم» شکل گرفته بود، شرط ضروری پیشرفت پیکار طبقاتی دانستند. هرکس، با این اصول آشناتر بود، بیشتر شایستگی جای گرفتن در ستاد فرماندهی پرولتاریا را می‌یافت. به گمان اینان، از آنجا که تدوین این اصول، پیشبرد عملی آن‌ها، و نتیجه‌گیری‌های نظری از مبارزات بعدی، نمی‌توانست کار طبقه‌ای باشد که در شرایط دشوار زندگی هرروزه‌اش فرصت پرداختن به کارهای فکری و نظری را ندارد، ناچار باید «انقلابی‌هایی حرفه‌ای» پدید می‌آمدند که رسالت‌شان آگاه کردن طبقه باشد. لنین در *چه باید کرد؟* تا آنجا پیش رفت که اساساً آگاهی هرروزه‌ی کارگری را نابسنده دانست، و آن را به عنوان «آگاهی اتحادیه‌ای» که ناشی از مبارزات محدود اتحادیه‌های کارگری است، کوچک و بی‌اهمیت دانست، و ادعا کرد که آگاهی از بیرون، یعنی از جایی خارج از طبقه‌ی کارگر به درون جنبش کارگری منتقل می‌شود. حاملان این آگاهی همان کادرهای تمام وقت حزبی و فعالان و انقلابی‌های حرفه‌ای هستند. آن اصول مورد نظر هم باید تا حد ممکن ساده و همه فهم شوند، و در دسترس پرولتاریا قرار گیرند. نمونه‌ی این چنین راهنماها، کتابی بود که به فرمان حزب لنین، با نظارت نیکلای بوخارین و ایوگنی پروبراژنسکی به نام *الفبای کمونیسم* نوشته شد و در اختیار کمونیست‌های سراسر جهان، در سال‌های آغازین فعالیت بین‌الملل سوم قرار گرفت. این کتاب «مارکسیسم» را به مجموعه‌ای از احکام قطعی و تغییرناپذیر تبدیل کرد، و راه را بر شکل‌گیری اندیشه‌ی انتقادی و تجربه‌های اندیشگرانه‌ی فردی بست.

مارکس، اما، در *ایدئولوژی آلمانی* نوشته بود: «این طبقه [طبقه‌ی کارگر]، تمامی بار جامعه را بر دوش می‌کشد، بی‌آن که از مزایای آن بهره‌مند شود، محروم از جامعه، به سوی شدیدترین تضادها با سایر طبقه‌ها رانده می‌شود، طبقه‌ای است متشکل از اکثریت افراد جامعه، و از آن آگاهی به ضرورت انقلابی بنیادین، آگاهی کمونیستی، سرچشمه می‌گیرد که البته این آگاهی می‌تواند در میان سایر طبقه‌ها از طریق تعمق در شرایط این طبقه ایجاد شود» (م آ-۵:۵۲). پس، آگاهی انقلابی و کمونیستی از درون طبقه می‌جوشد، و به گونه‌ای ضروری همراه پیکار و شرایط عینی هستی طبقه شکل می‌گیرد و کامل می‌شود. هنگامی که در *مانیفست* درمورد «تشکل طبقه، چونان طبقه، و درنتیجه چونان گرایش [=حزب] سیاسی» می‌خوانیم (م آ-۶:۴۹۶)، متوجه می‌شویم که تشکل

کارگران به دلیل مبارزه‌ی اقتصادی‌اش، پیش شرط و رانه‌ی مبارزه‌ی سیاسی است، و سبب می‌شود که گرایش سیاسی کارگری هم پدید آید. از نظر مارکس، آگاهی انقلابی یا امکان‌پذیر از درون طبقه‌ی کارگر می‌جوشد. این که مارکس مدام احساس می‌کند که باید توضیح بدهد که پیکار طبقاتی سیاسی است، فقط یک معنا می‌دهد: امر سیاسی کارگری در دل طبقه‌ی کارگر شکل می‌گیرد. برنامه، حزب و مجموعه‌ای فکری و عقیدتی، به دنبال مبارزه‌ی هرروزه‌ی طبقه‌ی کارگر پدید می‌آیند، و در حکم پیوست آن هستند، نه عناصری بیگانه، که از بیرون طبقه پیدا شوند. پیدایش آگاهی سیاسی‌ای که سرانجام به جایی برسد که دگرگونی کل نظام موجود را هدف خود قرار دهد، امری تدریجی است. محصول تجربه‌هایی است که در طول زمان و گام به گام به دست می‌آیند. در ***خانواده‌ی مقدس*** می‌خوانیم که کارگران، به تدریج «از تضاد میان سرشت انسانی خود و شرایط زندگی‌شان که در حکم نفی آشکار، قاطع و فراگیر آن سرشت است، باخبر می‌شوند» (م آ-٤:٣٦)، و در ***ایدئولوژی آلمانی*** می‌خوانیم: «در کنش انقلابی، دگرسانی خویشتن، همراه می‌شود با دگرسانی شرایط» (م آ-٥:٢١٤). به واگویه‌ی نخست دقت کنیم: مارکس از «سرشت انسانی» یاد کرده است. اگر سرشت انسانی را به پیشنهاد مارکس که در «نهاده‌های انتقاد به فویرباخ» آمده، بشناسیم، و از «مجموعه‌ی مناسبات انسانی» همچون سرشت انسانی یاد کنیم، روشن می‌شود که کارگران با آگاه‌شدن از وضعیت خود، به آگاهی از مناسبات انسانی می‌رسند، و این مناسبات در جامعه‌ی سرمایه‌داری، همان مناسبات تولیدی است. پس شاید بتوان گفت که آگاهی طبقاتی باخبر شدن از جایگاه خویشتن در مناسبات تولیدی مشخص و معیّنی است.

با توجه به پیوستگی آگاهی کارگران به موقعیت عینی‌شان، و در نتیجه امکان باخبری‌شان از کل مناسبات تولیدی، شاید این نکته نیز روشن شود که چرا از نظر مارکس، فقط کارگران می‌توانند به آگاهی طبقاتی دست یابند. طبقه‌های دیگر در جامعه‌ی مدرن، یا در جامعه‌های پیشین، از موقعیت خود باخبر می‌شدند، اما این در حکم باخبری از مناسبات کلی تولیدی و اجتماعی نبود. کارگران از آنجا که به طور توان‌مند کلید نابودی نظام طبقاتی را در دست دارند، آگاهی طبقاتی به معنای باخبری از ضرورت از میان بردن این نظام را نیز به دست می‌آورند. به همین دلیل مارکسیست راست‌کیشی چون گئورگ لوکاچ به پیروی از روش مارکس می‌نوشت که فقط کارگران آگاهی طبقاتی می‌یابند. او در مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی» که در سال ۱۹۲۳ در ***تاریخ و***

آگاهی طبقاتی منتشر کرد، نوشت که بورژوازی دارای آگاهی طبقاتی نیست، چرا که آگاهی در مقابل منافع طبقاتی او قرار دارد، و محدودیت آگاهی او همان محدودیت عینی تولید سرمایه‌داری است. بورژوازی با ایجاد ایدئولوژی، هرچه در توان دارد به کار می‌گیرد تا حقیقت اختلاف‌های طبقاتی را از شعور آگاه جامعه بزداید، و ناگزیر است که در انکار محدودیت‌های عینی و اقتصادی خویش پافشاری کند، و این درحکم تناقضی درونی در شعور طبقاتی اوست. در مقابل پرولتاریا، می‌تواند «جامعه را از مرکز و به مثابه‌ی یک کل منسجم بنگرد... در آگاهی طبقاتی او نظریه و کنش یکی می‌شوند، و او به همین دلیل می‌تواند آگاهانه، کنش‌های خویش را با ملاک تاریخی محاسبه کند، و این عامل تعیین‌کننده است.»[۲۳] در این میان یک نکته باقی می‌ماند. چرا باید بپذیریم که بورژوازی می‌کوشد تا حقیقت اختلاف‌های طبقاتی را از شعور جامعه بزداید؟ مگر به گفته‌ی خود مارکس تاریخ‌نگاران بورژوا نبودند که پیش از او مفاهیم طبقه و پیکار طبقاتی را به‌کار برده بودند؟ مگر بسیاری از متفکران بورژوازی درمورد موقعیت طبقه‌ی کارگر صنعتی ننوشته‌اند، و به دفاع از این طبقه برنخاسته‌اند؟ لوکاچ خیلی ساده می‌گوید که آگاهی طبقاتی همان است که دستاوردهای مارکس و مارکسیسم خوانده می‌شود. هرکس این دستاوردها را بپذیرد آگاه است، و هرکس که نپذیرد مشغول پنهان کردن حقیقت پیکار طبقاتی است. این چنین برداشتی جزمی است، و حتی باید گفت آمیخته با تعصب‌های عقیدتی است. چنین برداشت‌هایی نه در دانش امروزی کارآیند و نه در پیکار روزمره‌ی طبقه‌های فرودست جامعه.

۶. اصل خود ـ رهایی طبقه‌ی کارگر

مارکس از کنش خودانگیخته‌ی کارگری با عنوان Selbsttätigkeit یاد و از آن دفاع می‌کرد.[۲۴] اصل خود ـ رهایی طبقه‌ی کارگر، نکته‌ی مهمی در اندیشه‌ی سیاسی اوست. هنگامی که می‌خواهیم نظر او را درمورد پیکار طبقاتی، انقلاب اجتماعی مدرن، سازمان‌دهی کارگران، موضوع و هدف انقلاب پرولتری، و سرانجام حکومت کارگری،

[23] G. Lukacs, *History and Classconsciousness*,trans. R. Livingston, London, 1972, pp.61-69.

[24] M. Rubel, *Marx critique du marxism*, Paris, 1974.

O. Corpet, "De l'autopraxis él'autogestion", in: *Economies et Sociétés*, 1974, 19-20, Janvier-février 1978, pp.462-467.

بدانیم، این اصل، مطرح می‌شود. راهنمای فهم ما از هر آنچه مارکس درمورد آزادی، گذر از محدودیت‌ها، و شیوه‌ی پیکار علیه مناسبات «غیرانسانی» در سر داشت، همین اصل است. نویسندگانی که کوشیده‌اند مارکس را از تصویری که از او به عنوان مدافع خشونت، و منادی دیکتاتوری پرولتاریا، ساخته شده، نجات بدهند، و در جمع آزاداندیشان بنشانند، از نوشته‌های او درباره‌ی همین مفهوم یاری گرفته‌اند. مارکس از این مفهوم تا پایان زندگی‌اش دفاع می‌کرد، و برخلاف بیشتر پیروان‌اش، خاصه لنینیست‌ها، به «توان خود پرولتاریا برای رها کردن خویش» باور داشت. نادیده گرفتن این اصل، که به دلیل کاستی دیدگاه مارکس درمورد دمکراسی بورژوایی قدرت می‌گیرد، لطمه‌های فراوان و جبران ناپذیری به جنبش مستقل کارگری وارد آورد. در عین حال، فراموشی آن صرفاً ناشی از کوتاه‌فکری یا قدرت‌طلبی کسانی چون کائوتسکی، لنین یا تروتسکی نبود. امری واقعی روی داده بود، و در پیش چشم‌های آنان واقعیت چنان باژگونه شده بود که دیگر نمی‌توانستند یک اصل مهم، بنیادین، و آزاداندیشانه‌ی آنچه را که خود «مارکسیسم» می‌خواندند، درک کنند، و درست برخلاف آن می‌اندیشیدند، و رفتار می‌کردند. هرچند در مواردی، همچون بحث‌های رزا لوکزامبورگ با بلشویک‌ها درمورد سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر، یا مباحث ناشی از ظهور «مارکسیسم شورایی» در دهه‌ی ۱۹۲۰، بازگشت به اصل خود ـ رهایی طبقه مطرح شده بود، اما این بحث‌ها نتوانستند مسیر حرکت جنبش کارگری را به سود خود دگرگون کنند. پژوهشی در تاریخ بین‌الملل دوم، می‌تواند نشان بدهد که کاستی‌های مادی و عملی جنبش کارگری در پایان سده‌ی نوزدهم چه بود که اصلی چنین آشکار کنار گذاشته شد، و نظریه‌پردازان، فعالان سیاسی، و رهبران کارگری توانستند از مواضعی به طور کامل مخالف با آن دفاع کنند.

اصل خود ـ رهایی طبقه‌ی کارگر که برای نظریه‌پردازان سده‌ی نوزدهم چندان بدیهی بود که بحث درباره‌ی آن زاید می‌نمود، در سده‌ی بیستم، شکل‌های تازه‌ای به خود گرفت. تجربه‌ی کوتاه‌مدت شوراهای کارگری در انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه، به رغم شکست تاریخی‌شان، راهنمای متفکرانی چون رزا لوکزامبورگ، آنتون پانکوک، کارل کرش و پل متیک شد. آنان مفاهیمی چون خودگردانی (به انگلیسی (Self-management و خودمدیری Self-determination) یا (به فرانسوی Autogestion) کارگری را پیش کشیدند. از دیدگاه نظری و منطقی اصل خود ـ رهایی

پایه‌ی اصلی نظریــه و عمل آنان دانسته می‌شد. طبقه‌ای که مـی‌تواند خود و جامعه را از قید سرمایه و شکاف طبقاتـی رها کند، باید توانایی این را هم داشته باشد که کل جامعه را بنا به برنامه‌ی اجتماعی و سیاسی ویژه‌ی خود سازمان‌دهی کند.

خود ـ گردانـی و ایجاد شـوراهای مردمی، صرفاً به انقلاب‌های سوسیالیستی محدود نمی‌شوند. در تمامی انقلاب‌های دمـکراتیک مدرن، عنـاصری از خود ـ گردانی و خود مدیـری یافتنی است. به قـول نویسنده‌ای «در دو انقلابی که پایه‌ی دوران مدرن سیاست دنیوی را ریختند، یعنی انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، خود ـ گردانی در گردهم‌آیی‌ها، در شهرهای آزاد شده از بوستن تا چارلستون، و در واحدهای مردمی گردآمده در محله‌های پاریس آشکار می‌شد».[25] هانـا آرنت نیـز در فصل ششم کتاب ***انقلاب*** بحث خواندنی‌ای دربـاره‌ی پیدایش شوراهـا در انـقلاب‌هـای دمـکراتیک، به ویژه انقلاب آمریکـا دارد.[26] همان‌طـور کــه نویسـندگان رادیــکالی چـون ژان ژورس، و بــه ویـژه کروپـاتکین، در نـوشتـه‌های خود درمـورد انقلاب فـرانسه نـشان دادنـد، واحدهـای مردمی متشکل در کمون‌های انقلاب بـر اساس خود ـ گردانـی فعالـیت مـی‌کردند. ولی، بـحث از خود رهایی، خود ـ گردانـی، و خود ـ مدیـری بـه طور معمول در ادبیات چپ و به ویژه در میـان آنـارشیست‌ها، و سوسیالیست‌های انقلابـی جدی گرفتـه شد، و موجب جدل‌ها و نظریه‌پردازی‌ها شد.

در سرآغاز جنبش اتحادیه‌ای کارگران انگلیسی، وقتــی تـازه چارتیست‌هــا فعـالیت خود را آغاز کرده بودند، نکته‌ای مهم، به صورتی ناروشن مطرح می‌شد. ایـن نکتـه چـه بسا متاثـر از برگردان سوسیالیـست‌های آرمانشهـری از مفهومی مرکـزی در روشـنگری که بـه طور مستقیـم به آزادی انسانـی مرتـبط مـی‌شد، مطرح، و در برخی از جزوه‌های کـارگری در موردش بحث می‌شد. این نکتـه از اصلـــی خبر مـــی‌داد کـه هنـوز نـام نگرفته بود، امــا تـاکید داشـت کـه کـارگران مسـوول دفـاع از دسـتاوردهای مبـارزه‌ی خویش‌اند، و بــاید بتواننـد خودشـان، خـود را آزاد کننـد. در نیمـه‌ی سـده‌ی نوزدهـم اصطلاح Worker's self-emancipation شکل گرفت که بیان‌گر همین اصل بـود. در دهـه‌ی ۱۸۷۰ ایـن اصطلاح یک بار دیگر در مبـاحث سوسیـالیست‌هـا و آنارشیست‌ها، پس از

[25] M. Bookchin, " Self-managament and the New Technology " in: Telos, 41, 1980, pp.9-10.

[26] H. Arendt, On Revolution, London, 1979, pp.215-283.

٭. آرنت ، ***انقلاب***، ترجمه‌ی ع. فولادوند، تهران ۱۳۶۱، صص ۳۳۹-۳۱۰.

کمون پاریس مطرح شد. در این فاصله نظریه‌پردازان و نویسندگان ادبیات کارگری، پذیرفته بودند که طبقه‌ی کارگر با استفاده از نیروی طبقاتی خویش، و آگاهی‌ای که به دست می‌آورد، پیکار طبقاتی را به پیش می‌برد، و نیازی به گروه‌های توطئه‌گر غیرکارگری ندارد. این نکته که دیگر برای پیشروان جنبش کارگری امری مسلم به نظر می‌رسید، به طور خاص از مبارزه‌ی نظری سوسیالیست‌ها با هواداران بلانکی و گروه‌های کوچک آنارشیستی ریشه گرفته بود. جالب این است که در پایان سده‌ی نوزدهم وضع برعکس شده بود و دیگر آنارشیست‌ها بودند که به احزاب کارگری هشدار می‌دادند که اصل خود ـ رهایی کارگران را از یاد برده‌اند.

در ادبیات چارتیست‌ها یاد از اصل خود ـ رهایی بیشتر برای تاکید بر استقلال جنبش کارگری بود. هنوز بحثی از توانایی کارگران در اداره‌ی جامعه‌ی آینده مطرح نبود. برخی از مهاجران آلمانی که در انگلستان به سر می‌برند، این اصطلاح خود ـ رهایی را در نوشته‌های خود به زبان آلمانی به کار می‌بردند. مارکس، در نخستین نوشته‌های خود درمورد کارگران، مفهوم را به صورت تاکید بر ضرورت استقلال جنبش کارگری آورد، اما خود اصطلاح را به کار نبرد. در سال ۱۸٤۷ که برای مدت کوتاهی در انگلستان به سر می‌برد، با این مفهوم آشنا شد، و در نامه‌ای به ویلهلم ولف از آن یاد کرد.[27] او در مقاله‌های ۱۸٤۹ خود تکرار کرد که پرولتاریای انقلابی در کار رهاسازی خویش است، و به یاری هیچ کس، جز نیروی خودش، نیازمند نیست. همین نظر در *مانیفست* تکرار شد، بدون این که اصطلاح خود ـ رهایی بیاید: «[جنبش پرولتاریا] همان جنبش خودآگاه و مستقل اکثریت جامعه، به سود اکثریت است» (م آ-٦:٥١٦). اما باید گفت که بهترین بیان این اصل در شعاری آمد که مارکس در «بیانیه‌ی بین‌الملل» گنجاند: «رهایی طبقه‌ی کارگر باید توسط خود این طبقه به دست آید» (ب آ-۲:۱۱۹). انگلس تاریخ پیدایش این شعار را به سرآغاز کار فکری مارکس بازگرداند، و در پیشگفتار *مانیفست* (۱۸۹۰) نوشت: «ما از همان آغاز، به این نکته پی برده بودیم که رهایی طبقه‌ی کارگر باید کار خود این طبقه باشد» (ب آ-۱:۱۰٤). مارکس هم در واپسین سال‌ها به مناسبت‌های گوناگون، مثلاً در «نقد برنامه‌ی گوتا» (ب آ-۳:۲۰) نکته را یادآور می‌شد، و آن را بنیان نقادی به دیگر اندیشگران کارگری می‌دانست. مارکس با هر گرایش

[27] Draper, op. cit., vol.2, 148.

سرآمدگرایی که رهایی کارگران را به رسالت روشنفکران در آگاه کردن کارگران وابسته می‌کردند، مخالفت می‌کرد. برای نمونه، او در نامه به یوهان باپتیست شوایتزر (۳۱ اکتبر ۱۸٦۸) که از هواداران لاسال در جنبش کارگری آلمان بود، نوشت که دیگر زمان آن رسیده است که رهبران جنبش درک کنند که جنبش کارگری می‌تواند روی پای خود بایستد (م ب:۲۰۲).

استوار به اصل خود- رهایی کارگران، می‌توان از خود- گردانی و خود- مدیری کارگری نیز بحث کرد. این دو اصطلاح در نوشته‌های مارکس آمده‌اند، و مفهوم آن‌ها نیز مورد بحث او بوده، و به مناسبت‌های مختلف از آن یاد کرده است. به متن ***جنگ داخلی در فرانسه***، دقت کنیم: «کمون پاریس مدیریت انقلاب را خود به دست گرفت» و «برای نخستین بار کارگران ساده، شهامت آن را یافتند که به امتیازهای حکومتی «بالادستی‌های طبیعی» تجاوز کنند، و در شرایط بی‌نظیری که سرشار از دشواری‌ها نیز بود، با فروتنی، آگاهی و کارآیی وظیفه‌ی خود را انجام دهند. آن هم در برابر حقوقی که به قول یک مقام عالی علمی، از دستمزد یک منشی در مدرسه‌ی پایتخت کمتر بود» (ب آ-۲:۲۲٤). مقام علمی‌ای که مارکس از او یاد کرده یک استاد دانشگاه به نام هکسلی بود که در متن آلمانی کتاب (۱۸۷۱) نام او ذکر شده است. از نظر مارکس، کمون با رهایی هم‌ارز بود. او کمون را همان شکل سیاسی‌ای خواند که رهایی اقتصادی کار را ممکن کرده است، و حکم همیشگی خود را تکرار کرد که در کار آزاد شده، هرکس تبدیل به کارگر می‌شود، و کار تولیدی دیگر منش طبقاتی نخواهد داشت. نظام اجتماعی‌ای که استوار به کار آزاد شده باشد، شکل خودگردانی اجتماعی خواهد داشت، و در آن ما با «نظارت کارگری بر تولید» روبرو می‌شویم، که پس از مارکس، پیروان انقلابی‌اش آن را «دمکراسی صنعتی» (رزا لوکزامبورگ)، و «مدیریت کارگری» (آنتونیو گرامشی، آمادئو بوردیگا) نام دادند.

خود- مدیری شکلی از خود- تصمیم‌گیری انسانی، یعنی اراده‌ی مستقل و کنش‌های آگاهانه‌ای از سوی انسان برای اداره‌ی امور زندگی خویش است، و به شرایط مشخص اجتماعی، ساختار خاص تولیدی، تقسیم اجتماعی و تکنولوژیک کار، نهادهای سیاسی، حدود پیشرفت فرهنگ، رواداری، و قبول مسوولیت جمعی، بنا به مرزهای سنتی، آداب و رسومی، رفتاری، وابسته است. خود- مدیری امر متضاد ازخودبیگانگی است. بنیاد فکری آن راهگشایی شکوفایی توان‌های انسانی در زمینه‌ی مناسبات تولیدی است.

بدون این اصل، هر بحثی از دمکراسی کار، یا دمکراسی صنعتی و اقتصادی جدی نخواهد بود. تا آنجا که به تاریخ مبارزات طبقه‌ی کارگر مربوط می‌شود، بهترین نمونه‌های آن کمیته‌های اعتصاب و شوراهای کارگری بوده است. خود- مدیری کارگری به معنای شرکت فعال تولیدکنندگان مستقیم، کارگران و کارمندان تهیدست بخش‌های توزیع و مبادله در مدیریت، و اداره‌ی تمامی امور و فعالیت‌های مربوط به تولید (از برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری، نظارت و تهیه یا دور ریختن محصولات) است.[۲۸] اساس آن را رابرت اوئن در تعاونی‌های کارگری پیش کشید، و فوریه، پرودون و مارکس از آن دفاع می‌کردند. هرچند هردوی پرودون و مارکس، در برخی از متون بی‌اهمیت، و کمتر شناخته‌شده‌ی خود با آن هرگاه به عنوان حکومت کارگری مطرح شود، چندان همراه نبودند. جلوتر در بحث از شوراها خواهیم دید که مارکس، دست‌کم یک بار خود- مدیری را در مقابل دولت متمرکز کارگری قرار داد، و با آن مخالفت کرد، و حتی اصطلاح «خود- گردانی» را از زمره «صحبت‌های دمکرات‌منشانه» خواند. درواقع، مارکس در سرآغاز جنبش گسترده‌ی کارگران اروپا، نمی‌توانست این مفاهیم را در آزمون و عمل مشاهده کند. یک بار که شکل‌های ابتدایی آن‌ها در کمون پاریس آزموده شدند، با آن‌ها همراهی کرد، اما در مجموع، ناگزیر بود که در عرصه‌ی اندیشه و نظریه به آن‌ها بپردازد. و از آنجا که به طور کلی دل خوشی از فدرالیسم نداشت، و دولت متمرکز کارگری، و بدتر از آن دیکتاتوری پرولتاریا، را می‌پسندید، جا به جا فاصله‌ای با این مفاهیم گرفت، اما هرگز با اصل خود- رهایی کارگران کوچکترین مخالفتی نکرد.

با توجه به تجربه‌های بعدی جنبش کارگری، یعنی شوراهای کارگری در انقلاب‌های روسیه، آلمان و مجارستان، اشغال کارخانه‌ها در ایتالیا و به ویژه تورینو در سال‌های پس از جنگ نخست، کمیته‌های اعتصاب در انگلستان ۱۹۲۶، و تجربه‌هایی در مورد خود- مدیری کارگری در یوگسلاوی (که البته سخت محدود و زیر نظارت حزب کمونیست

[۲۸] در مورد خود - گردانی و خود - مدیری بنگرید به:

H. Avron, *L'autogestion*, Paris, 1980.

C. Castoriadis, *Le contenu du socialism*, Paris, 1979.

A. Gorz, *Adieux au prolétariat, au -dela du socialisme*, Paris, 1981.

P. Rosanvallon, *L'age de l'autogestion*, Paris, 1976.

بود)،[۲۹] و معدود تجربه‌های دیگر، هنوز نمی‌توانیم ادعا کنیم که نمونه‌ای مهم و موفق از خود. مدیری کارگری در حد اجتماعی وجود داشته که به عنوان شکلی ملی و سیاسی جلوه کرده باشد، یعنی جامعه‌ای بر اساس آن اداره شده باشد. به نظر می‌رسد حق با کسانی باشد که معتقدند ما با انواع خودـ مدیری روبروییم و نه با یک شکل خاص و معیّن آن.[۳۰] تا آنجا که به قلمرو نظریه مربوط می‌شود می‌توانیم بگوییم که درونمایه‌های اصلی آن انواع عبارت‌اند از: ۱) ضرورت انحلال و محو دولت دست‌کم به‌صورت هدفی نهایی، و جایگزینی آن با تعاون آزادانه و خودخواسته‌ی تولیدکنندگان همبسته، یعنی تمرکززدایی تولید و سازمان‌یابی سیاسی، ۲) آنچه مارکس «خلع ید از خلع‌یدکنندگان» خوانده بود، و مقصودش از خلع یدکنندگان، دارندگان ابزار تولید بود، یعنی کسانی که در تولید نقش مستقیم ندارند، خواه دارندگان خصوصی، خواه سرمایه‌داران دولتی. درنتیجه اعتقاد به نظارت مستقیم و گسترش‌یابنده‌ی تولیدکنندگان مستقیم از طریق شوراهای کارگری، بر فراشد تولید و سازوکار تولید افزونه‌ی اجتماعی، و مسائل فنی ناشی از توزیع محصولات و غیره، ۳) از بین رفتن سازوکار موجود بازار که این مبهم‌ترین و ناروشن‌ترین بخش در سخن خودـ مدیریت است. روشن نیست که سرانجام نظارت مبادله و توزیع به عهده‌ی چه کسانی خواهد بود؟ آیا سازوکار سرمایه‌دارانه به طور مطلق از میان خواهد رفت یا نه؟ مارکس در «نقد برنامه‌ی گوتا» در این مورد بحث کرد، و متوجه دشواری‌های واقعی و عملی بود، ٤) از میان بردن تقسیم تکنولوژیک کار که در سخن مارکسی «چندپاره شدن کار» خوانده می‌شود. و از جمله عوارض آن بی‌شخصیتی کارگر در فراشد تولید است (مثلاً بر اثر تایلوریسم یا فردیسم که هر دو پس از مارکس مطرح شدند). تلاش در جهت رشد شخصیت کارگر و جلوه دادن به توان‌های او، فراتر از تخصص که در دل خود بی‌خبری و فقدان نظارت بر کل فراشد تولید و کار جمعی را می‌پروراند. مارکس در این مورد، معمولاً از «کار تولیدکنندگان همبسته» یاد می‌کرد.

آیا بحث مارکس محدود به گستره‌ی تولید اقتصادی می‌ماند، یا از آن گذشته و به گستره‌ی ادراک یونانیان از autonomos یا خودگردانی و استقلال فرد اجتماعی می‌رسد؟

[۲۹] در مورد شکست تجربه‌ی یوگسلاوی به خاطر نظارت دولتی و حزبی بنگرید به:
R. Supok, *Etatisme et autogestion, bilan critique du socialisme yougoslave*, Paris, 1873.

[30] G. Labica and G. Bensussan eds, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, 1982, pp.29-35

این لفظ یونانی به معنای کسی است که بتواند قانون خود را وضع کند. گونه‌ای همراهی مفاهیم مدرن آزادی و استقلال. هنگامی که مارکس، در ***جنگ داخلی در فرانسه***، از رهایی کارگران در حد اجتماعی سخن راند، به هیچ رو بحث خود را محدود به کارخانه، یا شاخه‌ی خاص تولیدی‌ای نکرد. به گمان او کمون پاریس نمایشگر رهایی اجتماعی کارگران بود. او در شرایطی از خودگردانی بحث می‌کرد که هنوز کمون اقدامی در جهت دگرگونی اقتصادی را آغاز نکرده بود. هانا آرنت در کتاب ***انقلاب*** می‌نویسد که مارکس را شوراهای کمون غافلگیر کردند، و او «برای مدتی کوتاه» آن‌ها را به عنوان «قالب سیاسی رهایی اقتصادی کارگران» پذیرفت،[۳۱] اما خیلی زود از این نظر دست برداشت و به دلیل ترس‌های عادی مردم از چیزهایی که قبلاً هرگز ندیده‌اند و اندیشه‌هایی که نداشته‌اند، و نهادهایی که نیازموده‌اند، شوراها را کنار گذاشت و رد کرد. آرنت در جهت اثبات حکم خود از درآمدی که مارکس به سال ۱۸۷۳ بر چاپ ***دادرسی کمونیست‌ها در کلن*** نوشته بود یاد کرد که در آن مارکس نوشته: «کارگران باید فعالیت کنند که قدرت به موثرترین وجه در دست دولت متمرکز شود، و نباید بگذارند که صحبت‌های دمکرات‌منشانه درباره‌ی شوراهای کمونی و خودـ گردانی، آن‌ها را گمراه کند». سپس آرنت با نظری تاییدآمیز، گفته‌ی اسکار آن وایلر را از کتاب ***شوراها در روسیه ۱۹۲۱ـ۱۹۰۵*** باز گفت که «برای مارکس شوراهای کمونی انقلابی چیزی جز ابزاری موقت برای مبارزه‌ی سیاسی نیستند که فقط باید انقلاب را پیش برانند. او در آن‌ها به عنوان بذر دگرگونی بنیادی جامعه نمی‌نگرد. این دگرگونی را باید قدرت متمرکز دولت پرولتاریایی ایجاد کند».[۳۲] مارکس همواره با این نظر پرودون که به طور کلی، و با توجه به هر شرایطی دولت فدرالی را دمکرات می‌دانست، و شوراهای محلی را اساس قدرت می‌شناخت، مخالف بود. زمانی که این نظر پرودون در جنبش آنارشیستی پسندیده شد، و بارها از آن دفاع شد، مارکس بیشتر اطمینان یافت که «این دیدگاه فراتاریخی که موقعیت‌های ویژه را نادیده می‌گیرد»، و دمکراسی فدرالیستی به شیوه‌ی ایالات متحد آمریکا را برای هر وضعیتی تجویز می‌کند، نادرست است. حتی چند بار تاکید کرد که دولت کارگری باید متمرکز باشد تا بهتر بتواند دیکتاتوری طبقاتی

[۳۱] ه. ارنت، پیشین، ص ۳۶۵ پ.
[۳۲] پیشین، ص ۳۶۵ پ.

خود را اعمال کند. آرنت به درستی یادآور شده که مارکس و لنین دولت‌های تک ملیتی را پایه‌ی تفکر خود قرار داده بودند.[۳۳]

هرچنـد اشاره‌ی تحقیـرآمیـز مارکس بـه خود- گردانـی و خـود- مدیـری کـارگری مـی‌تواند نمایـانگر مخالفت او با آن‌ها به عنوان حکومت‌ها و قدرت‌های کارگری باشد، اما نمونه‌ی مشابـه‌ای در هیـچ اثر او درمورد اصل خود- رهایی طبقـه‌ی کـارگر یـافتنی نیست. شاید بتوان گفت که از نظر مارکس، ایـن‌ها به دو مرحله‌ی متفاوت بحث مرتبط می‌شوند. یکی مرحله‌ی مبارزه‌ی انقلابی کـه در آن مـارکس، بـه سـازمان‌های طبقـه‌ی کارگر اعـتقاد دارد، و وجود آن‌ها را ضروری مـی‌داند، و از اصل خود- رهایی کارگری نـیز ضرورت آن‌هـا را استـنتاج و ارائـه مـی‌کنـد. دوم مرحله‌ی پس از پیروزی انقلاب کارگری که مارکس آنجا از دولت متمـرکز کارگری دفاع می‌کند، و شوراها را نماینده‌ی دولت کارگری نمـی‌داند. البته نکته‌ی آخر با توجه به چند گفته‌ی مارکس، در طول یک دهه‌ی پس از کمـون، مطرح شده است، وگرنـه مـورد مخـالف آن در نوشـته‌های او در دوران کمون، و به ویژه در ***جنگ داخلی در فـرانسه***، فراوان است، و می‌بینیم که او آنجا مسـاله را به شکل دیگری مطرح می‌کرد، و با تـوجه به ایـن نوشته‌ها به نظر می‌رسد که حق با کسانی است که می‌گویند مارکس شوراها را به عنوان دولت کارگری می‌پذیرفت. به ویژه یـادآوری مـی‌کنم که او و انگلس چند بار با اشاره به کمون نوشته بودند که این است دولـت کارگری، و لنـین هـم در ***دولت و انقلاب*** ایـن نکتـه را آورده و درباره‌اش بحث کرده اسـت. هرچنـد در عمـل ثابـت شد که او کوچکتـرین اعتقادی به این نکتـه نداشت، و به جای خود- مدیـری کارگری، و شـوراهای آزاد و مستقل، دیکتاتوری یک حزب را تجویز می‌کرد.

۷. علیه سرآمدگرایی

اصـل خود- رهایـی کارگران، برای مارکس همواره مـوجب ایمان به نیروی کارگری، و بـی‌اعتمادی کامـل به کسانـــی بـود کـه خـود را «ناجیـان» و «آگاه‌کنندگـان» کـارگران مـی‌خواندند. بـه نوشته‌هـای جوانی مارکس بازگردیم. او در نامه‌ی مشهورش به ارنولد روگه (سپتـامبر ۱۸۴۳) نـوشته بود: «ما بـا ایـن اصل تـازه، جزمگرایـانه با جهان روبرو

[۳۳] پیشین، ص ۳٦٤.

نمی‌شویم که: «این است حقیقت، پیش آن زانـو زنید!» ما از اصول جهان اصول تازه‌ای برای جهان برمی‌پروریم. نمی‌گوییم: «دست از جنگ بردارید، وقت تلف کردن است، ما می‌خواهیـم شعارهـای راستین نبرد را به شما بگوییم»، نه، ما فقط به شما نشان می‌دهیم که چرا به راستی می‌جنگید، و آگاهی چیزی است که باید به چنگ آورید، چه بخواهید، و چه نخواهید» (ه ج:۳۳۵، م آ-۳:۱۴٤). یادآوری می‌کنم که مقصود مارکس از «جهـان» طبقه‌ی کارگر و زحمتکشان، و از «ما» اندیشگران دمکرات و رادیکـال بـود، و او هنـوز اصطلاح‌های هگلی‌های جوان را به کار می‌برد. می‌توان از واگویه‌ی بالا نتیجه گرفت که مـارکس وظیـفه‌ی نیـروهای روشـنفـکری و پیشـرو را ارائـه‌ی شـعار راستیـن پیکـار نمـی‌دانست، بل معتقد بود که کار آنان خلاصه می‌شود به این که هدف جریان مبارزه را به نیروهای راستیـن پیکار یعنـی خود طبقات زحمتکش نشان دهند، و این را هم تاکید کنند که آگاهی شرط لازمی برای دستیابـی به پیروزی در این پیکار است. این بحث، که از هرگونه تمایل روشنفکرانه به برتر دانستن «عناصر آگاه» بیرون از طبقه نسبت به طبقه دور است، نشان می‌دهد که خود زحمتکشان در جریان مبارزه به آگاهی دست می‌یابند، و فقط باید تشویـق شوند تا بهتر دریابنـد که این انقلابـی که درگیرش شده‌اند، اگر قرار باشـد که به پیروزی منجر شود، به آگاهی نیازمند است. درنتیجه نقش روشنفکران بسیار محدود است، و از یادآوری فراتر نمی‌رود.

اکـنون ببینیـم که یکی از «مـارکسیـست»هـای سرشنـاس که خود را پیرو سرسخت مارکس هم می‌دانست، متن بالا را چگونه خوانده و تاویل کرده است. لنیـن در پیوسـت سوم بـه کتاب‌اش ***دوستـان خلق چه کسانی هستند، و چـگونه علیـه سوسیال دمکراسـی می‌جنگند؟*** (۱۸۹٤) بندی که در بالا نقل کردم، چنین بازگو کرده و از آن نتیجه‌گیری هم کرده اسـت: «ما به جهـان نمـی‌گوییم که پیـکار را متوقف کنید، تمام پیکار شما بیهـوده است. آنچه ما انجام می‌دهیم این است که به آن شـعار راستین پیکار را ارائـه می‌کنیـم». لنیـن پس از این بیان نادرست و باژگونه که درواقع درست ضد حرف مارکس است، به تاویل آنچه به خیال خودش از مارکس نقل کرده، می‌پردازد: «این است وظیفه‌ی مستقیم علم از نظر مارکس. ارائه‌ی شعار مبارزه، یعنی توانایی در بیان این پیکار که به طور عینی نتیـجه‌ی نظـام معیّنی از مناسبات تولیـد است، توانایـی به شنـاخت ضرورت این پیکار، محتوای آن، طریقـه‌ی آن، و شرایط تکامل آن. ممکن نیست که شعار مبارزه را ارائه کرد مگر این که ما هر شکل جداگانه‌ی آن را با دقت مطالعه کنیم، و هـر مرحلـه‌ی آن را در

گذر از یک شکل بـه شکل دیگر بررسـی کنیم، و...».[۳۴] می‌بینیم که لنین نه فقط جمله‌ی مارکس را درست نخوانده، بـل آن را به طور کامل، به ضد خودش تبدیل کرده است، و تازه از آن نتیجه‌گیری هم کرده، و درس‌ها داده است! اگر خوش‌بین باشیم بـاید فـرض کنیم که بـرگردان روسـی نامه‌ی مـارکس که در اختیـار او بـوده نـادرست بوده و او بر پـایه‌ی این ترجمه‌ی غلط به استنتاج‌های نظری پرداخته است. اما بـا توجه به این که ما با لنین روبروییـم، یعنی با کسی که کمتر از یک دهـه‌ی بعـد نظریـه‌ی سـرآمدگرایانه‌ی وارد کردن آگاهـی از بـیرون طبقه‌ی کارگر بـه درون آن توسـط عناصر حزبـی را پیش کشید، همان کسی که دیکتاتـوری یک حزب را بر جامعه‌ی روسیه به عنـوان حکومـت کارگران و دهقانان پایه نهاد، و پایه‌گذار چکا یعنی سازمان پلیس مخفی، و اردوگاه‌هـای کار اجباری بـود، بهتـر است که چنـدان هم خوش‌بین نباشیـم. به نظر مـی‌آید که لنـین آگاهانه متن مارکس را در جهت برداشت‌های سرآمدگرایانه‌ی خود تحریف کرده است.

در آثار بعـدی لنیـن، به ویژه در *چه باید کرد؟* دیگر جای تعارف باقی نماند، و او به صراحت نـوشت که تـوده‌ها تـوانایـی ارائـه‌ی شعار راستیـن پیـکار را نـدارند. عبارت مشهـوری که او از کارل کائوتسکی در آن کتاب بازگو کرد، و موافقت کامل خود را هم با آن اعـلام کرد (در آن زمان کائوتسکی رهبر فکری و سیاسی بین‌الملل دوم بود، استاد لنین دانسـته مـی‌شد، و هنوز چنـد سال مانده بود تا لنین او را «مرتد» بخواند) به خوبی نشان می‌دهد که آنان هیچ اعتقادی بـه امکان آگاه شدن کارگران از طریق پیکار هرروزه نـداشتند، و آگاهی به راستی موجود را بـه عنوان «آگاهی اتحادیه‌ای» تحقیر می‌کردند، و مـی‌گفتند که بایـد اندیشـگران حزبـی به میـان توده‌ها بـروند و آن‌هـا را آگاه کنند. این بـرداشت سرآمدگرا، اراده‌گرا، و خطـرناک، حتـی با واقعیت‌های تاریخی نیز خوانا نبود. کائوتسکی نـوشتـه بـود: «[در دهـه‌ی ۱۸۴۰] سوسیالیسم جدید، در اندیشه‌ی افرادی از لایه‌های روشنفکران بورژوا ریشـه گرفت، و آنان سوسیالیسم جدید را به پرولترهایی که از نظر روشنفکرانه بیشتر تکامل یـافته بودند، مرتـبط کردند، و ایـن‌ها نیز به نوبه‌ی خود آن را به مبـارزه‌ی طبقاتـی وارد کردند».[۳۵] دشوار بتوان عبارتی را یافت که تا این حد از

[34] V. I. Lenin, *Collected Works*, Moscow, (1951) 1970, vol.1, pp.327-328.

همین متن را درست به همین شکل که آمد، می‌توانید در کتاب زیر نیز بیابید:

V. I. Lenin, *Marx, Engels, Marxism*, Moscow, 1979, p.83.

[35] V. I. Lenin, *Collected Works*, Moscow, 1970, vol.5, pp.383-384.

منطق بحث و از روش مارکس دور باشد. این عبارت، خیلی ساده، بیان باژگونه‌ی واقعیت است، و می‌گوید که سوسیالیسم مدرن نخست در کاسه‌ی سر روشنفکران بورژوا پیدا شد، سپس به لایه‌های روشنفکرتر کارگران، و از طریق آن‌ها به صحنه‌ی پیکار طبقاتی وارد شد. در حالی که هر آشنای با روش و رهیافت ماتریالیستی مارکس به جامعه و تاریخ، به خوبی می‌داند که از نظر او از جنبش راستین و موجود کارگری، یعنی از دل پیکار طبقاتی است که اندیشه‌ها ساخته می‌شوند، و توسط لایه‌های مبارزتر و درنتیجه آگاه‌تر کارگری به دیگر عناصر طبقه آموزش داده می‌شوند. حزب کارگری هم هیچ نیست مگر ابزار این انتقالی که درون خود طبقه صورت می‌گیرد. این خطای نظری لنین و کائوتسکی نشان می‌دهد که آنان تا چه حد از نخستین و مهم‌ترین آموزه‌های مارکس فاصله گرفته بودند. جدا از این، گفته‌ی کائوتسکی از نظر واقعیت تاریخی هم به طور کامل نادرست است: «از میان شصت و پنج نفر عضو شناخته‌شده‌ی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها در فاصله سال‌های ۱۸۴۷ تا ۱۸۵۲، سی و سه نفر روشنفکر بودند، و سی و دو نفر از کارگران و پیشه‌وران تهیدست محسوب می‌شدند.»[۳۶] بعید به نظر می‌رسد که بدون وجود سی و دو نفر دسته‌ی دوم، اتحادیه‌ی کمونیست‌ها به چیزی بهتر از «باشگاه دکترها»ی دانشگاه برلین، یعنی انجمن هگلی‌های جوان، تبدیل می‌شد.

در نامه‌ی مارکس به روگه، چنان که آمد، می‌بینیم که او به تاکید اعلام کرده که ما با اصول تازه، و جزم‌گرایانه با طبقات زحمتکش روبرو نمی‌شویم، بل از اصول جهان اصول تازه‌ای برای جهان برمی‌پروریم. نکته تقریباً به همین شکل در ***مانیفست*** آمده است: «[کمونیست‌ها] اصول ویژه‌ای را مطرح نمی‌کنند که بخواهند آن‌ها را برای جنبش پرولتری تبدیل به الگو کنند» (م آ-۶:۴۹۷). ارائه‌ی اصول، شعارها، و راه مبارزه، کار خود پرولتاریاست. این سرچشمه‌ی اندیشه‌ای است که سرانجام در شعار بین‌الملل آمد که رهایی کارگران باید کار خود آنان باشد.

بی‌شک دیدگاه مارکس درمورد دولت متمرکز کارگری، رگه‌هایی از «دولت باوری» (Etatisme) در خود داشت، هرچند او و انگلس بارها مخاطرات آن را گوشزد کرده

لنین عبارت مورد نظر را از مقاله‌ای از کائوتسکی به نام «یادداشت‌هایی بر طرح جدید برنامه‌ی حزب سوسیال دمکرات اتریش» بازگو کرده است. مقاله‌ی کائوتسکی در Neue Zeit (دوران نو)، دوره‌ی بیستم، به سال‌های ۱۹۰۲-۱۹۰۱ منتشر شده بود.

[36] M. Lowy, *La théorie de la révolution chez le jeun Marx*, Paris, 1970, p.153.

بودند. اما همان‌طور که چند بار نوشتم مارکس با اصل خود ـ رهایی کارگری هرگز مخالفت نداشت. دلیل آن هم بیزاری او از سرآمدگرایی، و بی‌اعتمادی مفرط او نسبت به روشنفکران بود. در مقاله‌ی «شاه پروس و اصلاح اجتماعی» به دوست قدیمی خود آرنولد روگه سخت انتقاد می‌کند، زیرا می‌بیند که او به شکلی از سرآمدگرایی دفاع کرده است. مارکس با توجه به عقب افتادگی پرولتاریای آلمان که مدام مورد تاکید روگه بود، نوشت که پرولتاریای آلمان نظریه‌پرداز پرولتاریای اروپاست، همان‌طور که کارگران فرانسوی سیاست‌مداران آن جنبش اروپایی‌اند و کارگران انگلیسی اقتصاددانان آن. مارکس معترف بود که هنوز پرولتاریای آلمان پیشرفته نیست، اما به هرحال نیروی محکمی است که در آینده‌ی آلمان نقش بزرگی به عهده خواهد گرفت: «همان‌طور که بورژوازی آلمان بیانگر ناتوانی‌های سیاسی آلمان است، ظرفیت پرولتاریای آلمان حتی چشم پوشیده از قابلیت‌های نظریه‌ی آلمانی، همچون توان اجتماعی آلمان جلوه می‌کند» (م آ-۳:۲۰۲-۲۰۱). یکی از مهمترین و روشنگرترین عبارت‌های مارکس علیه سرآمدگرایی در *دستنوشته‌های ۱۸٤٤* آمده است: «فیلسوف خود را (یعنی کسی که شکل انتزاعی انسانی بیگانه شده است) معیار سنجش جهانی بیگانه قلمداد می‌کند» (د ف:۲۳٤، م آ-۳:۳۳۱). در همان سال مارکس بخش‌های مهمی از کتاب *خانواده‌ی مقدس* را نوشت و اساس آن کتاب، طرح انتقادهایی تند به سرآمدگرایی هگلی‌های جوان بود.

نخستین عبارت *خانواده‌ی مقدس* نوشته‌ی انگلس است، و در همین جمله روحیه‌ی ضد سرآمدگرایی را می‌توان بازیافت: «نقادی نقادانه هرچه هم که خود را بالاتر از توده‌ها مجسم کند، باز نسبت به آن‌ها ترحم بی‌پایانی احساس می‌کند» (م آ-٤:٩). انگلس نوشته که بانیان «نقادی نقادانه»، یعنی هگلی‌های جوان، چندان به طراوت اندیشه‌های خود و جهالت توده‌ها ایمان دارند که جز از سر دلسوزی نمی‌توانند درباره‌ی آن‌ها حرف بزنند، و آن قدر محبت دارند که از خرد خویش در برابر آن جهالت آشکار استفاده کنند. مارکس هم در فصل «روح و توده‌ها» همین نکته را تکرار کرده، و نوشته که به چشم این در خیال خود دانشمندان، توده‌ها اجسادی بی‌تفاوت هستند، و در عمل تمایزی میان توده‌های زحمتکش سده‌ی شانزدهم و کارگران امروزی وجود ندارد. اینجا «حقیقت نقادانه‌ی آن‌ها» نه از انسان موجود و آزماینده، «بل از ژرفنای روح آغاز می‌شود». این سرآمدگرایی ریشه در باور آن‌ها به این نکته دارد که شکست انقلاب‌ها

ناشی از توجه به منافع مادی توده‌ها بوده، و بی‌توجهی به آرمان‌های والای اندیشگرانه‌ی ایشان. ولـی تجربه‌ی تاریـخی درست مورد معـکوس این خیال‌پردازی‌ها را نمایان کرده است. هر تلاش انقلابی هرگاه منافع راستین توده‌ها را برآورده نکند، شکست می‌خورد، همان‌طور که انقلاب فرانسه، به این دلیل شکست خورد که توده‌ها آرمان‌هـا و عقـایدی را دنبال کردند، که بیانِ منافع مادی آن‌ها نبود. بل بیان منافع بورژوازی بود. اما از دیدگاه منافع بورژوازی این انقلاب پیروز شده بود. بورژوازی در انقـلاب ۱۷۸۹ در بـه دسـت اوردن هر آنچه می‌خواست موفق شد: «انـقلاب صرفاً برای آن توده‌ها به معنای شکست بود که در «ایـده‌ی» سیاسـی، ایده‌ی منـافع راستین خود را نمی‌یافتند، یعنی اصل حیاتی راستین آن‌ها با اصل حیـاتـی انقلاب خوانایـی نـداشت، تـوده‌هایی که شـرایط واقعـی رهایی‌شان به طور بنیادین تفاوت داشت با شرایطی که بورژوازی خـود و جامعـه را در آن‌ها آزاد می‌کرد. اگر انقلاب به منزله‌ی نمونه‌ی «کنش‌ها»ی تاریخی عظیم ناکام ماند، به این علت بود که آن توده‌ای که منافع‌اش در همان حدی که انقلاب آنجـا متوقـف شـده بود، برآورده می‌شد، توده‌ای بسته و محـدود بـود، و نـه تـوده‌ای فراگـیر. اگـر انقـلاب شکست خورد، به این دلیل نبود که توده‌ها شیفته‌ی آن شده بودند و در حد آن به منافع خویـش دسـت یافته بودنـد، بـل به ایـن دلیـل بـود که بـخش‌های بزرگی از جمعیت، بخش‌هایی متفاوت از بورژوازی، منافع راستین خود را در اصـل انقـلاب نمی‌یـافتند، و اصل انقلابی خاص خود را نداشتند، بل صرفاً یک «ایده» داشتند، و از این جا، فقط یک موضوع شیفتگی گذرا داشتند، و فقط به نظر خوشبخت می‌آمدنـد» (م آ-۴:۸۲-۸۱). در پشت این محتوای سیاسی بحث مارکس، ارزیابی او از انقلاب فرانسه، و ایـن نکتـه کـه اصل منافع مادی توده‌هاست و نه اندیشه‌ها، جنبه‌ی دیگر بـحث که به سهم خود موجب جدل او با هگلی‌های جوان می‌شد، کم رنگ می‌شود و از یاد می‌رود، ایـن کـه توده‌هـا منافعی دارند که برتر از «ایده‌ها» و عقاید روشنفکران است. منافعی که سـازنده‌ی منش پیشـرفته‌ی عقـاید، و در نتیجه مقدم و برتر از آن‌هاست. این درست همان نکته‌ای است که از نظر فرانتس مرینگ در بحـث مفصلـی کـه در مقالـه‌ای بـه سـال ۱۹۰۲ دربـاره‌ی *خانـواده‌ی مـقدس* پیش کشیـد، دور مانـد.[۳۷] شـایـد بـه این دلـیل که خود او یکی از

[37] F. Engels and K. Marx, *La sacra famiglia*, Roma, 1972, pp.327-365.

بنیان‌گذاران سرآمدگرایی‌ای بود که سرانجام در رهبری بین‌الملل دوم، و از جمله در گرایش بلشویک‌های روسی در تندترین شکل خود، متبلور شد.

در جریان دهه‌ی ۱۸۴۰ دو کنش سیاسی متفاوت در میان پیشروان جنبش تازه‌پای کارگری آلمان پدید آمدند. نخستین گرایش، به فعالیت گروه‌های کوچک، به هم فشرده، منظم و توطئه‌گر، بنا به سنت بابف، بوناروتی و بلانکی اعتقاد داشت، و در آغاز گرد وایتلینگ شکل گرفته بود. گرایش دوم، به ضرورت فعالیت درازمدت در میان توده‌ها، آموزش و تبلیغ باور داشت، و سخت با فعالیت‌های جدا افتاده از توده‌ها مخالف بود. در دل این سنت دوم برخی از هواداران سوسیالیسم آرمانشهری نیز جای داشتند. مارکس، به دلایل زیادی از جمله به خاطر بیزاری‌اش از هرگونه سرآمدگرایی به گرایش دوم نزدیک‌تر بود، ولی به تدریج به این نتیجه رسید که آن فعالیت درازمدت در میان توده‌ها باید منسجم شود، گرد برنامه‌ای سیاسی و روشن شکل گیرد، و به معنای دقیق واژه حزبی باشد. اما نه حزب به معنای گروه کوچک توطئه‌گر، بل به معنای افرادی که هدف خود را «فعالیت در میان توده‌ها» اعلام کنند، و بخواهند و بکوشند تا اهداف‌شان همه‌گیر شود. یک حزب کارگری که وظیفه‌ی خود را فعالیت درازمدت در میان طبقه قرار داده باشد، هرچه هم که در نخستین سال‌های فعالیت‌اش کوچک و آسیب‌پذیر باشد، بر اثر تداوم فعالیت و شرکت در مبارزه، بزرگ‌تر و قدرتمندتر خواهد شد. بحث مارکس، در مباحث درونی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها، پس از پذیرش شکست انقلاب ۱۸۴۸، نمونه‌ای از این برداشت او را نشان می‌دهد. او تاکید می‌کرد که حزب کارگری، به عنوان ارگان یاری‌دهنده، نباید در تضاد با این اصل قرار گیرد که فقط طبقه‌ی کارگر، با نیروهای درونی‌اش، می‌تواند به هدف تاریخی‌اش دست یابد. او در مقابل گروه شاپر و ویلیش بحث می‌کرد که حزب پرولتری را ارگان رهبری طبقه می‌شناخت، و می‌گفت که حزب موظف است که مبارزه‌ی طبقه را به پیش براند. مارکس این گروه را متهم می‌کرد که اراده‌باوری را جایگزین کنش آگاهانه‌ی پرولتاریا می‌کنند، و درواقع به خود توده‌ها اعتماد ندارند. او در جلسه‌ی ۱۵ سپتامبر ۱۸۵۰ کمیته‌ی مرکزی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها اعلام کرد: «این اقلیت به جای مفهوم انتقاد، مفهوم جزم‌گرایی را قرار داده، به جای مفهومی ماتریالیستی، برداشتی ایدئالیستی را نشانده، به جای مفاهیم راستین، مفهوم اراده‌ی ناب را گذاشته، و این نکته‌ی آخر را به عنوان انگیزش انقلاب معرفی می‌کند» (ح ط-۸:۲). روز بعد مارکس، در همان کمیته‌ی مرکزی بحث خود را ادامه داد:

«گفته‌های آنان را با *مانیفست حزب کمونیست* مقایسه کنید، آن گاه متوجه خواهید شد که آن‌ها به جای مفهوم بین‌المللی، مفهوم آلمانی و ملی را قرار داده‌اند، تا احساس‌های خرده مالکان آلمانی را برانگیزانند، و به جای مفاهیم ماتریالیستی *مانیفست*، مفاهیم ایدئالیستی را نهاده‌اند، و به جای شرایط راستین، اراده را به عنوان انگیزش انقلاب قرار داده‌اند. به جای این که به کارگران بگویند که پانزده، بیست یا پنجاه سال لازم است تا این مبارزه وضعیت را دگرگون کند، و شما به قدرت اجتماعی دست یابید، می‌گویند که شما به سرعت به قدرت خواهید رسید، و درواقع، منظورشان این است که دیگر اجازه بدهید که ما مرخص بشویم» (ح ط-۴:۱۳-۱۲).

مارکس، کنش سیاسی را قلمرو اراده‌ی محدود می‌شناخت. بنا به گفته‌ی *هجدهم برومر* انسان‌ها تاریخ خود را در محدوده‌ای معیّن، در شرایط داده شده‌ای که میراث گذشته است، می‌سازند، و فراتر از آن نمی‌توانند بروند (ه ب:۱۱، ب آ-۱:۳۹۸). مارکس هرگز مفاهیم تجریدی اراده‌ی ناب، و خواست، را به جای کنش به راستی موجود قرار نمی‌داد. به نظر مارکس کنش اراده‌باور، بی‌صبرانه، همواره چنین فرض می‌کند که همه چیز آماده شده است، و توده‌ها نیز به گونه‌ای توانمند آماده‌ی فهم دگرگونی‌اند، و استعداد درک گفته‌هایی را دارند که راه را به آن‌ها نشان می‌دهد. چنین برداشتی از آگاهی طبقاتی نادرست است. مارکس در پیشگفتار به چاپ سوم آلمانی *دادرسی کمونیست‌ها در کلن* نوشته بود: «کارگران به طور غریزی روال پیشرفت آینده‌ی خود، و قرار گرفتن‌شان در صفوف پرولتاریا را از همان آغاز مشاهده می‌کنند، ولی این هنوز به معنای آگاهی کاملی نیست» (ح ط-۲:۲۵). برای رسیدن به این مرحله، باید بخش‌های بزرگی از طبقه‌ی کارگر درگیر مبارزاتی طولانی و دشوار شده باشند، از تمامیت کارکرد سرمایه‌داری، و از نقش تاریخ - جهانی خود باخبر شده باشند. اراده‌ی هیچ فرد، هیچ کمیته‌ی مرکزی، هیچ حزبی، نمی‌تواند جانشین این آگاهی در حال شکل‌گیری شود. این نکته که تا زمینه‌ی پیکار کارگری شکوفا نشده باشد، و تجربه‌های مختلف کارگران به هم پیوند نیافته باشند، دخالت در مسیر حوادث نمی‌تواند نتیجه‌ای جدی به بار آورد، با مثالی از زندگی سیاسی خود مارکس نیز روشن می‌شود. به سال ۱۸۶۵، کارگری به نام لوی، از سوی «جامعه‌ی کارگران انقلابی دوسلدرف» که بیشتر به یک تعاونی قدرتمند کارگری همانند بود تا به گروهی سیاسی، به لندن نزد مارکس رفت، و خواهان شرکت او در مبارزات جامعه‌ی کارگران شد. مارکس به او پاسخ داد که هنوز نمی‌تواند

نشانه‌های پیدایش آن جنبش کارگری‌ای را در افق مبارزات سیاسی مشاهده کند که نیازمند، و توجیه‌گر دخالت او در جریان‌های سیاسی باشد. او در ۵ مارس ۱۸۵٦ در نامه‌ای به انگلس، پاسخ خود را به لوی چنین نقل کرد: «هرگاه شرایط فراهم آمده باشند، ما [یعنی او و انگلس] فعالیت‌مان را از سر خواهیم گرفت، و چنین شرایطی فقط پس از کنش مستقیم خود کارگران فراهم خواهد آمد» (ح ط-۲:٦۵).

مثال دیگری، که به دلیل دیگری مشهور شده است، انتقاد مارکس به نمایش نامه‌ی *فرانتس فون سیکینگن* نوشته‌ی فردیناند لاسال است. لاسال که در آن ایام دوست مارکس و انگلس بود، از فعالان سرشناس جنبش کارگری آلمان محسوب می‌شد، در نمایش‌نامه‌ی خود که زمینه‌ی تاریخی آن جنگ‌های سده‌ی شانزدهم آلمان بود، از دلاوری‌های سلحشوری که به دفاع از لوتر بود، و از «عظمت کار مردانه‌ی [کذا] سلحشوران» دفاع کرده بود. مارکس، که نکته‌ی مهم را شرکت توده‌های انقلابی می‌دید، ستایش لاسال از سلحشوران به عنوان نماد آن جنبش را زننده دانست، و لاسال را سرزنش کرد که چگونه می‌تواند سلحشوران نجیب‌زاده را قهرمان بخواند، کسانی که خود را «شبانان خلق» معرفی می‌کردند. مارکس به تاکید نوشت که لاسال از یاد برده که یک فرد به عنوان قهرمان نمی‌تواند به جای توده‌ها معرفی شود. او در نامه‌ای به لاسال (۱۹ آوریل ۱۸۵۹) یادآور شد که گزینش نمایندگان اشرافی به عنوان سخنگویان جنبش توده‌های ستم‌دیده این امکان را از او گرفته که «عقاید یکسر تازه را در دهان قهرمانان خود بگذارد»، در صورتی که هرگاه دهقانی تهیدست و جنگجو را قهرمان نمایش خود برمی‌گزید می‌توانست آن حرف‌ها را که امروز هم مهم هستند، از زبان او بیان کند. مارکس پرسید: «آیا شما هم به همان خطای سیاسی قهرمان‌تان دچار آمده‌اید که هواداران لوتر و سلحشوران را برتر از هواداران تهیدست مونتسر می‌دانست؟» (م ب:۱۱۰). انگلس نیز در نامه‌ی ۱۸ مه ۱۸۵۹ به لاسال همین نکته‌ها را شرح داد (م ب:۱۳۳-۱۰۹).[38] چهار سال بعد انتشار بیانیه‌ی مشهور لاسال که نمایانگر فاصله‌ی او با کارگران بود، سبب شد که مارکس در نامه‌ای به تاریخ ۹ آوریل ۱۸٦۳ به انگلس بنویسد: «لاسال همچون دیکتاتور آینده‌ی کارگران رفتار می‌کند... انگار کارگران موظف‌اند که برای حق رای همگانی مبارزه کنند تا افرادی چون او که خود را مسلح به

[38] S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press, 1978, pp.197-232

اسلحه‌ی درخشان دانش می‌دانند، به مجلس راه یابند» (م ب:۱۳۱-۱۳۰). این اشاره‌ای خشم‌آلود است به بخشی از بیانیه‌ی لاسال که در آن آمده بود: «زمانی که حق رای همگانی به دست آید، شما طبقاتی که فاقد مالکیت هستید، می‌توانید مطمئن باشید که در جانب‌تان مردانی [کذا] مسلح به اسلحه‌ی درخشان دانش ایستاده‌اند که می‌دانند چگونه باید از منافع شما پاسداری کنند».[39] در دهه‌ی ۱۸۷۰ مارکس مدام به هواداران اندیشه‌های لاسال یادآور می‌شد که بزرگترین مشکل لاسال این بود که باوری به کنش انقلابی خود توده‌ها نداشت. بی‌اعتقادی به توده‌ها همواره، با سرآمدگرایی همراه است.

۸. اتحادیه‌های کارگری

مارکس، نخستین چهره‌ی برجسته در تاریخ سوسیالیسم بود که مواضعی صریح و روشن در هواداری از مبارزات اتحادیه‌های کارگری و اتحادیه‌باوری اعلام کرد. مارکس پیش از رشد و گسترش همه‌گیر اتحادیه‌ها، از ضرورت وجودی آن‌ها و اهمیت مبارزه‌شان یاد کرده بود. پیش از او مدافعان جدی اتحادیه‌ها، ویلیام تامسن، ویلیام لاوت، و جیمز موریسن بودند. اینان به رغم این که سهم زیادی در پیشرفت مبارزات کارگری اتحادیه‌ها داشتند، از چهره‌های سرشناس و اصلی، و از جمله نظریه‌پردازان سوسیالیسم محسوب نمی‌شوند،[40] و کار مهم‌شان راهگشایی مبارزات عملی بوده، و نه پیشبرد بحث نظری. پس ادعای نادرستی نیست که مارکس را نخستین چهره در دفاع از اتحادیه‌ها بخوانیم که نیروی فکری خویش را در خدمت به آن‌ها به کار گرفت. اهمیت کار او زمانی دانسته می‌شود که به یاد آوریم که نظریه‌پردازان مهمی چون پرودون علیه فعالیت اتحادیه‌های کارگری موضع داشتند،[41] و حتی ارنست جونز از رهبران سرشناس چارتیست‌ها، اتحادیه‌ها را موانع اصلی در راه وحدت طبقه‌ی کارگر معرفی کرده بود. نباید از یاد برد که در آغاز، جنبش اتحادیه‌ای در انگلستان گسترده نبود، و به طور معمول، جنبشی غیر سیاسی خوانده می‌شد که صرفاً برای منافع اقتصادی برخی از

[39] Draper, *op. cit.*, vol.2, p.528.

[40] لاوت که در اغاز مدافع «اتحادیه‌باوری ناب» بود، در پی شکست هواداران اونن، بـه سال ۱۸۴۳، از اعتقاد خود دست کشید:

R. H. Tawney, *The Radical Tradition*, London, 1966, p.25.

[41] R. Martin, *Trade Unionism*, Oxford, 1989.

کارگران مبارزه می‌کند، و از آنجا که در بسیاری از اتحادیه‌ها، بحث سیاسی و موضع‌گیری سیاسی در میان اعضاء ممنوع بود، چارتیست‌ها میانه‌ای با این «نهادهای غیر سیاسی» نداشتند.[42] مارکس، در نامه‌ای به لودلف (۱۰ آوریل ۱۸۶۹) با اشاره به واپسین بخش *فقر فلسفه*، یادآور شد که او پیش از دیگران، و در دهه‌ی ۱۸٤۰، از ضرورت تاریخی فعالیت اتحادیه‌های کارگری باخبر شده، و درباره‌اش بحث کرده بود.[43] اما، از آنجا که نه فقط در طول دهه‌ی ۱۸٤۰، بل در تمام مدت زندگی مارکس، اتحادیه‌ها ان رشد و گسترشی را به دست نیاوردند که جهت به خطر انداختن نظم بورژوایی لازم است، و در قیاس با اتحادیه‌های امروزی در کشورهای صنعتی بسیار ضعیف بودند، بحث مارکس چندان فراتر از نمایش مهمترین جنبه‌های نظری در اثبات ضرورت فعالیت اتحادیه‌ها پیش نرفت. بحث او به خوبی نشان می‌دهد که او به کنش خود طبقه حساس بود، و برای نهادهایی که در مبارزات، حتی به صورت محدود و کم دامنه ساخته می‌شوند، اهمیت قائل بود.

در نخستین سال‌های فعالیت سیاسی مارکس، هیچ‌گونه نشانه‌ای از فعالیت یک جنبش اتحادیه‌ای در راین‌لند به چشم نمی‌خورد. در پاریس بود که مارکس، به سال ۱۸٤٤، با هسته‌های اولیه‌ی اتحادیه‌های کارگری آشنا شد، و از زبان انگلس از تجربه‌های پیشرفته‌ی اتحادیه‌های انگلیسی باخبر شد.[44] انگلس در کتاب ***موقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان*** شرحی کوتاه اما آموزنده از مبارزات اتحادیه‌ها ارائه کرده بود (م ا ٤:٥٤٧-٥٤٤،٥٤٣-٥٤٠، ٥٠٧-٥٠٣). امروز لحن انگلس در دفاع از فعالیت اتحادیه‌های کارگری که در نخستین نیمه‌ی فصل مشهور «جنبش‌های کارگری» این کتاب به کار رفته، چندان برای ما آشنا و پذیرفتنی است که دشوار می‌توانیم باور کنیم که این شیوه‌ی بیان نزد سوسیالیست‌های آن روزگار نامانوس و حتی ناپذیرفتنی بوده است. از سال ۱۸۵۰ به بعد، مارکس از نزدیک با مبارزه‌ی اتحادیه‌های انگلیسی آشنا شد. او گزارش‌هایی از اعتصاب‌ها، نقش اتحادیه‌ها، و خواست‌ها آن‌ها تهیه کرد که در میان یادداشت‌های هنوز منتشر ناشده‌ی او باقی مانده‌اند. در عین حال، او روابط نزدیکی هم

[42] H. Pelling, *A History of British Trade Unionism*, London, 1976, pp.42-45.

[43] Draper, *op. cit.*, vol.2, p.82.

[44] J. Grandjonc, *Marx et les communistes allemands a Paris*, Paris, 1972

با فعالان و رهبران اتحادیه‌ها یافت. بحث‌های او با چارتیست‌ها، و نظریات او در بین‌الملل، گواه آشنایی نزدیک او با مسائل اتحادیه‌ای است.

دفاع مارکس از فعالیت اتحادیه‌ها در متنی جدلی علیه پرودون، در فصل «اعتصاب‌ها و اتحادیه‌های کارگری» در کتاب *فقر فلسفه* آمده است. این نخستین بحث نظری او از رابطه‌ی میان پیکار اتحادیه‌ای و اهداف مبارزه‌ی سیاسی پرولتاریاست. مارکس شرح داد که صنعت بزرگ انبوهی از کارگران را در واحدهای تولیدی گرد می‌آورد، و اینان در آغاز با یکدیگر بر سر شغل، و تفاوت اندک مزدها و غیره رقابت دارند. مبارزه‌ی مشترک برای دستمزد بیشتر، بهبود شرایط کار و محیط زیست کارخانه‌ها و کارگاه‌ها، شرایط رقت‌بار بیش و کم یکسان زندگی، آن‌ها را با یکدیگر متحد می‌کند، و این وحدت در اعتصاب‌ها شکل سازمان‌یافته‌تری می‌یابد. کمیته‌های اعتصاب، آن‌ها را به سوی اتحادیه‌هایی پیش می‌رانند، که به تدریج از دل همین مبارزه‌ی هرروزه پدید آمده‌اند. تداوم مبارزه، اتحادیه‌ها را نیز ناگزیر از آزادی مباحث اجتماعی و سیاسی در درون خود می‌کند. (م آ-٦:٢١١-٢١٠). پرودون که اتحادیه‌های کارگری را به عنوان محصولات جامعه‌ی بورژوا رد می‌کرد، به اشتباه بزرگی دچار آمده بود. مارکس امری بدیهی را به او یادآوری می‌کرد: مگر غیر از این است که خود طبقه‌ی کارگر نیز محصول صنعت مدرن است؟ پس، شکل‌های سازمان‌یافته‌ی مبارزات‌اش نیز در چارچوب جامعه‌ی موجود، و به صورت تدریجی در راستای منافع تاریخی‌اش شکل خواهند گرفت. در پایان جلد نخست *سرمایه*، این نظر به همین شکل بیان شد. به موازات تمرکز *سرمایه* و رشد واحدهای تولیدی و تاسیس شاخه‌های تازه‌ی تولیدی، و درنتیجه گسترش هرروزه‌ی کارخانه‌ها و معدن‌ها، «به حجم فقر و سرکوب و بندگی و فساد و استثمار نیز افزوده می‌شود». پیکار طبقه‌ی کارگر نیز رشد می‌کند، طبقه‌ای که مدام بزرگ‌تر می‌شود، به طور دائم افزایش عددی می‌یابد، و به دلیل سازوکار فراشد تولید سرمایه‌داری، نظم، وحدت و سازمان می‌یابد. انحصار سرمایه برای شیوه‌ی تولیدی که از دل آن برخاسته، تبدیل به مانع بزرگی می‌شود. تمرکز ابزار تولید و اجتماعی‌شدن کار سرانجام به چنان نقطه‌ای می‌رسد که دیگر با پوسته‌ی سرمایه‌دارانه‌ی تولید اجتماعی همخوانی ندارد. این پوسته منفجر می‌شود: «ناقوس مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری به صدا درمی‌آید، از آنان که سلب مالکیت می‌کردند، سلب مالکیت می‌شود» (س ر- ١:٧١٥).

این فراشد شکل‌گیری پرولتاریا و تقدیر تاریخی‌اش، به همین شکل که در ***فقر فلسفه*** و ***سرمایه*** آمده، در ***مانیفست*** نیز یافتنی است: «تصادم‌های میان یکایک کارگران با یکایک بورژواها،هر دم بیش از پیش،منش تصادم‌هایی میان دو طبقه را به خود می‌گیرند. ان گاه کارگران اتحادیه‌هایی علیه بورژوازی می‌سازند، برای بالا بردن سطح دستمزد با هم عمل می‌کنند، انجمن‌های دائمی می‌سازند، تا برای خیزش‌های هرازچند گاهی خود ذخیره‌هایی داشته باشند» (م آ-۶:۴۹۲). حکمی که در پایان بحث در مورد تکامل مبارزه‌ی اتحادیه‌ای در ***فقر فلسفه*** و ***مانیفست*** آمده یکی است: «هر مبارزه‌ی طبقاتی، مبارزه‌ای سیاسی است». این‌سان مارکس برخلاف بینش و توصیه‌های رایج دوران‌اش به سیاسی‌شدن مبارزات اتحادیه‌ای و اقتصادی باور داشت. به گمان او حتی آنجا که اتحادیه‌ها فقط به دفاع از منافع اقتصادی کارگران می‌پردازند، باز سازوکار درونی جنبش آنان، سیاسی‌شان می‌کند. اتحادیه‌ها، تکامل‌دهنده‌ی آگاهی و سازمان‌دهی طبقاتی کارگران‌اند. در یادداشت‌های اقتصادی سال ۱۸۴۷ مارکس که با عنوان «دستمزد» گرد آمده‌اند، می‌خوانیم: «اتحادیه‌ها ابزار وحدت طبقه‌ی کارگر هستند، و به کار آماده‌سازی سرنگونی تمامی جامعه‌ی کهن با تناقض‌های طبقاتی آن می‌آیند» (م آ-۶:۴۳۵). شش سال بعد، مارکس در مقاله‌هایی که برای نشریه‌ی آمریکایی «نیویورک دیلی تریبیون» نوشت، همین نظر را باز تکرار کرد. او در مقاله‌ی «جنبش کارگری در بریتانیا» (اول ژوئن ۱۸۵۳) به «عبارت پردازهای سوسیالیستی که اعتصاب را برای کارگران زیان‌اور دانسته‌اند» تاخت، و اعلام کرد که از نظر او بدیل وحدت کارگری، در «سازمان‌دهی موجود صنعت» نهفته است، و باید «این سازمان‌دهی را در اتحادیه‌های کارگری که سازمان‌هایی ضد طبقات حاکم» هستند، جستجو کرد، و بدون این وحدت در اتحادیه‌های کارگری هیچ حرفی از آزادی طبقه نمي‌تواند در میان باشد. (د ب:۱۹۰ ۱۸۹). از اینجا حکم «اتحادیه‌ها آموزش‌گاه سوسیالیسم هستند» پدید آمد، حکمی که بارها در نوشته‌های مارکس تکرار شد. او تا پایان زندگی‌اش به اندیشه‌ای که در ***مزد، بهاء، سود*** مطرح کرده بود، وفادار ماند، که «کارکرد اتحادیه‌های کارگری در مبارزه علیه طولانی شدن ساعت‌های کار، نزول نرخ دستمزد، و سرانجام سازمان یافتن کارگران به مثابه‌ی یک طبقه» باید شناخته و ارزیابی شود (ا ت:۵۴-۵۲). در آن رساله می‌خوانیم: «اتحادیه‌های کارگری، به مثابه‌ی مراکز مقاومت علیه تجاوزهای سرمایه، خوب فعالیت می‌کنند. ولی برخی از اتحادیه‌ها، به خاطر استفاده‌ی نسنجیده از نیروی خود شکست

می‌خورند. آن‌ها به‌طور کلی، به این دلیل ناکام می‌مانندکه کار خود را به‌مبارزه‌ی چریکی علیه نتایج نظام موجود محدود می‌کنند، به جای این که به طور همزمان بکوشند تا این نظام‌را دگرگون کنند،و نیروهای سازمان‌یافته‌ی خود را همچون‌اهرمی‌برای رهایی نهایی طبقه‌ی کارگر، یعنی انحلال نهایی نظام دستمزدی، به کار گیرند» (ب آ-۲:۷۶-۷۵).

مارکس در حالی که اتحادیه‌ها را ابزار مناسب پیکار می‌شناخت، به عدم فهم همین نکته از جانب رهبری اتحادیه‌ها ایراد می‌گرفت. انگلس نیز به این نکته در رشته مقاله‌های خود، مشهور به «نظام دستمزدها» (۱۸۸۱) چنین اشاره می‌کند: «قانون دستمزد با مبارزه‌ی اتحادیه‌های کارگری آشفته نمی‌شود. برعکس، به وسیله‌ی آن‌ها موکد می‌شود. بدون ابزارهای مقاومت اتحادیه‌های کارگری کارگران حتی آنچه را که بنا به قاعده‌های نظام دستمزدها به آنان تعلق می‌گیرد، دریافت نخواهند کرد... از طریق فعالیت‌های اتحادیه‌های کارگری قانون دستمزدها، کارفرما را ناگزیر [به پرداخت دستمزد تعیین شده] می‌کند. کارگران هر اتحادیه‌ای که درست سازمان‌دهی شده باشد خواهند توانست که دست‌کم به طور تقریبی ارزش کامل نیروی کاری را که به کارفرما می‌دهند، پس بگیرند، و به یاری قوانین دولتی ساعت‌های کار روزانه را چنان تنظیم کنند که دست‌کم چندان از حداکثر ساعت‌هایی که فراسوی آن نیروی کار، پیش از وقت فرسوده می‌شود، بیشتر نشود» (ن د:۱۲ و ۱۶). پیش‌تر انگلس در انتقادی که به برنامه‌ی حزب کارگری آلمان داشت، در نامه‌ای در تاریخ ۲۸-۱۸ مارس ۱۸۷۵، به اگوست ببل نوشته بود که «حتی یک واژه هم درباره‌ی سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر به عنوان یک طبقه، توسط اتحادیه‌های کارگری، در این برنامه نمی‌توان یافت. این مساله‌ی مهمی است، زیرا اتحادیه‌ها سازمان‌های واقعی طبقه‌ی کارگر هستند، که از طریق آن‌ها کارگران با سرمایه‌داری می‌رزمند، و خود را سازمان می‌دهند» (م ب:۲۷۵). یعنی، حتی در میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۷۰ در برنامه‌ی حزبی کارگری در آلمان، حتی یک کلمه هم درباره‌ی اتحادیه‌ها نیامده بود. این نکته، با توجه به وزنه‌ی عظیم اتحادیه‌ها در زندگی اجتماعی و تولیدی که در دهه‌های بعد، و در سراسر سده‌ی بیستم، یافتند، باور نکردنی است، و در عین حال، اهمیت درک مارکس و انگلس را نشان می‌دهد که به ضرورت و اهمیت این سازمان‌های کارگری پی برده بودند. زمانی که آن‌ها در ***مانیفست*** می‌نوشتند که «نتیجه‌ی واقعی پیکار کارگران پیروزی‌های زودگذر نیست» (م آ-۶:۴۹۲) حکمی جبرباورانه صادر نمی‌کردند، بل مقصودشان این بود که باید هر پیروزی را نهادینه کرد،

تا زودگذر نباشد. یعنی، باید از طریق ایجاد نهادهای مبارزاتی و طبقاتی، هر پیروزی را نه از آن بخشی از طبقه‌ی کارگر، بل متعلق به تمامی طبقه کرد. اتحادیه‌های کارگری به سهم خود همچون نهادهایی کار می‌کنند که امکان انتقال تجربه‌ها را فراهم می‌آورند. انگلس در همان «نظام دستمزدها» نوشت: «در یک پیکار سیاسی طبقه علیه طبقه، سازمان مهمترین اسلحه است. همپای متلاشی شدن سازمانی که صرفاً سیاسی بود، یعنی سازمان چارتیست‌ها، اتحادیه‌های کارگری مدام قوی‌تر شدند، تا آنجا که امروز به درجه‌ای از قدرت رسیده‌اند که هیچ سازمان طبقه‌ی کارگر قابل قیاس با آن‌ها نیست» (ن د:١٨).

مارکس، برخلاف لنین و پیروان او، میان آگاهی اتحادیه‌ای، یعنی آن باخبری اجتماعی و سیاسی‌ای که از تداوم پیکار اتحادیه‌ها در میان کارگران عضو آن‌ها پدید می‌آید، و آگاهی سوسیالیستی دیوار چینی را به صورت سد و مانع نمی‌شناخت. او پیکار اتحادیه‌ها را لحظه‌ای ضروری از پیکار سیاسی طبقه‌ی کارگر به شمار می‌آورد. انگلس نکته‌ی مورد نظر مارکس را درست بیان کرده که نوشته: «پیکار کارگران بر ضد سرمایه تا زمانی که کاهش دستمزدها مطمئن‌ترین و ساده‌ترین ابزار بالا بردن سود سرمایه‌داران باشد، و بیش از این، تا زمانی که نظام دستمزد وجود داشته باشد، ادامه خواهد یافت. وجود اتحادیه‌های کارگری اثبات بسنده‌ی این واقعیت است، اگر آن‌ها به کار جنگ علیه تجاوزهای سرمایه نیایند، پس به چه درد می‌خورند؟» (ن د:١٧). انگلس در دهه‌ی ١٨٨٠، از «ظهور اتحادیه‌های جدید» حرف می‌زد. او در نامه‌ای به فریدریش آدلف زورگه (٧ دسامبر ١٨٨٩) نوشت که این اتحادیه‌های تازه، به کلی از اتحادیه‌های کهن، یعنی از اتحادیه‌های کارگران ماهر و از اتحادیه‌های اشرافیت کارگری به دور هستند. این‌ها، کارگران بیشتری را به مبارزه می‌کشانند، جامعه را به شکل ژرف‌تری تکان می‌دهند، و خواست‌های گسترده‌تری را پیش می‌کشند (م ب:٣٨٦-٣٨٥). انگلس که در «نظام دستمزدها» از ضرورت «جهت‌گیری سوسیالیستی اتحادیه‌ها» یاد کرده بود، اینجا نیز تاکید کرد که سیاسی‌تر شدن اتحادیه‌ها به معنای کارآیی بیشتر آن‌هاست. اتحادیه‌ها زاینده‌های احزاب و گروه‌ها نیستند. باید مستقل بمانند، اما این به معنای غیر سیاسی شدن آن‌ها نیست. ظاهراً سازوکار مورد نظر او «دمکراسی کارگری درون اتحادیه‌ها» بود. یعنی پذیرش آزادی گرایش‌ها، و امکان پیش‌بردن آزادانه‌ی بحث‌ها. انگلس از اتحادیه‌های صنفی انگلیسی‌ای که در دهه‌ی ١٨٧٠ ایجاد شده بودند، و به

شدت از سیاست پرهیز داشتند انتقاد می‌کرد. او در نامه‌ی دیگری به زورگه (۱۴ سپتامبر ۱۸۹۰) آن اتحادیه‌ها را «محافظه‌کار» نامید، و پیروزی بر آن‌ها را در حکم پیروزی بر گرایش «بورژوا-کارگری» دانست.[45] باز در نامه‌ای به ادوارد برنشتین (۱۷ ژوئن ۱۸۷۹) مخالفت خود را با «مبارزه‌ی صرفاً اقتصادی» و «اتحادیه‌های صنفی» اعلام، و از نتایج اصلاح طلبانه‌ای که به بار می‌آورند، انتقاد کرد (م ب: ۳۰۱-۳۰۰).

فهم مارکس از اهمیت نقش سیاسی اتحادیه‌های کارگری و ضرورت وجود دمکراسی کار درون آن‌ها را می‌توان از سندی که او به کنگره‌ی بین‌الملل (سپتامبر ۱۸۶۶) ارائه کرده بود، دریافت. عنوان این سند «اتحادیه‌های کارگری، گذشته، اکنون و آینده‌ی آن‌ها» است. این سند، که از یک سو، به دیدگاه‌های ضد اتحادیه‌ای که در درون جنبش کارگری آن دوران هوادار داشت، انتقاد کرده، و از سوی دیگر، محدودیت‌های عینی فعالیت اتحادیه‌ها را به بحث گذاشته، یکی از نخستین اسناد جنبش کارگری است که پیوند میان مبارزه‌ی اتحادیه‌ای را با اندیشه‌های سوسیالیستی نشان می‌دهد، و از امکانات تحقق این پیوند نیز بحث می‌کند. مارکس در این سند از پیش فرض‌های نظری آغاز نکرده، بل توانایی، امکان‌ها و محدودیت‌های فعالیت اتحادیه‌ها را از بررسی تاریخ آن‌ها استنتاج کرده است. او نشان داد که اتحادیه‌ها از نظر تاریخی، «هدف دستیابی به خواست‌های فوری و هرروزه را در دستور کار خود قرار داده‌اند، بدون این که خود بدانند که با این کار، به صورت مراکز سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر درآمده‌اند، و همچون ماموران متشکل در راستای از میان برداشتن کار دستمزدی و حاکمیت سرمایه‌داری عمل کرده‌اند و اهمیت‌شان هم نتیجه‌ی همین نکته است» (ا ت-۱:۶۹). سپس، شرحی از دستاوردهای مبارزه‌ی اتحادیه‌ای، البته با توجه به جنبش کارگری انگلستان، آمده است.

مارکس پس از توضیح اهمیت فعالیت اتحادیه‌ها، بحث را به محدودیت این سازمان‌ها کشاند. او نشان داد که آن‌ها «هنوز» کار مهم خود را شروع نکرده‌اند. اتحادیه‌ها «هنوز به‌طور روشن در جنبش‌های همگانی و پیکارهای سیاسی وارد نشده‌اند، هرچند به تازگی تا حدی به این وظیفه‌ی بزرگ خود آگاه شده‌اند». بخش جالب سند، بخشی است که مارکس در آن به پیش‌بینی آینده‌ی اتحادیه‌ها پرداخته است: «آینده‌ی اتحادیه‌ها. اتحادیه‌ها جدا از نقش فوری خود در اجرای واکنش علیه

[45] Draper, *op. cit.*, vol.2, p.61.

مانورهای ماموران سرمایه، باید برای سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر، در جهت هدف بزرگ رهایی کامل این طبقه یاری کنند. اتحادیه‌ها با معرفی خود به عنوان پیشگامان و بیانگران کل طبقه می‌توانند تمامی کسانی را که هنوز سازمان نیافته‌اند به درون صفوف خود وارد کنند، آن‌ها باید با دقت، منافع کم درآمدترین کارگران را ، یعنی کارگران کشاورزی، و یا کسانی را که در موقعیت‌های بسیار دشوار قرار گرفته‌اند، پیگیری کنند، و به توده‌های عظیم کارگری یادآور شوند که تلاش آن‌ها خودخواهانه یا محدود نیست، بل راستای آن به سوی رهایی میلیون‌ها انسان از توده‌های سرکوب شده است» (ا ت- ۱:۷۰-۶۹).

مارکس، به ضرورت وجود دمکراسی درون اتحادیه‌ها باور داشت. درواقع همان‌طور که اتحادیه‌ها از دولت و نهادهای گوناگونی که زیر نفوذ سرمایه‌داران قرار دارند، مستقل‌اند، باید از احزاب کارگری نیز مستقل باشند. هنگامی که هواداران لاسال، که البته نفوذ زیادی در طبقه‌ی کارگر آلمان یافته بودند، کوشیدند تا اتحادیه‌ها را تابع خود کنند، مارکس در نامه‌ای به یوهان باپتیست شوایتزر (۱۳ اکتبر ۱۸٦۸) نوشت: «بدون این که بخواهم وارد جزییات شوم، فقط می‌خواهم یادآوری کنم که سازمانی مرکزگرا، هرچند برای فرقه‌های پنهان و جنبش‌های فرقه‌گرا بسیار مساعد است، اما با ماهیت اتحادیه‌های کارگری متضاد است. حتی اگر مرکزگرایی امکان‌پذیر می‌بود (که تاکید می‌کنم ناممکن است) باز کاری خواستنی نمی‌بود، و کمتر از همه جا در آلمان. اینجا کشوری است که زندگی کارگر از دوران کودکی‌اش زیر سلطه‌ی بوروکراسی است، و کارگر به قدرت و بدنه‌های مسلط بر خود اعتقاد یافته است. او باید پیش از هرچیز بیاموزد که روی پای خودش راه برود» (م ب:۲۰۲). عبارت آخر را مارکس همراه با دو خط تاکید زیر ان نوشت. در همین نامه، مارکس از قوانین داخلی اتحادیه‌ها که امکان می‌دهند تا «رییس» بالاتر از اعضاء دانسته شود، به شدت انتقاد کرد، و آن‌ها را استبدادی خواند.

۹. تعاونی‌های کارگری

از نظر سوسیالیست‌های انگلیسی در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم، تعاونی‌های کارگری بارها مهمتر از اتحادیه‌ها دانسته می‌شدند. این باور از یک سو به موقعیت بسیار دشوار زندگی هرروزه‌ی طبقه‌ی کارگر در سرآغاز جنبش اجتماعی‌اش مربوط می‌شد، که بیشتر نیازمند همبستگی برای ادامه‌ی زندگی بود تا ادامه‌ی مبارزه، و از سوی دیگر به نفوذ سیاسی و اخلاقی رابرت اوئن باز می‌گشت. مارکس، نخست به یاری مطالعه‌ی

نوشته‌های انگلس، وایتلینگ و پرودون با اهمیت اوئن، و تعاونی‌های کارگری، آشنا شد. آنچه او را مجذوب کرد، واقع‌بینی و آینده‌نگری اوئن بود که دانسته بود، در مراحل بعدی رشد کارگران صنعتی، شکل‌های نهادهای تعاونی دگرگون خواهد شد.[46] انگلس نیز، دهه‌ها بعد، در ***سوسیالیسم آرمانشهری و سوسیالیسم علمی***، از اوئن با احترام یاد کرد، و با ستایش از «انسان‌گرایی بازمانده از دوران روشنگری، در اندیشه‌های او»، طرح واحدهای اجتماعی کمونیستی او را مطرح کرد (ب آ-۳:۱۲۶-۱۲۳).[47] مارکس در یادداشتی بر فصل «روزانه‌ی کار» در نخستین مجلد ***سرمایه*** از اوئن چنین یاد کرد: «رابرت اوئن، کمی پس از ۱۸۱۰، نه فقط بر ضرورت محدودکردن روزانه‌ی کار در حد مباحث نظری تاکید کرد، بل در عمل نیز کوشید تا ده ساعت کار روزانه را در کارخانه‌ی خویش در نیولانارک اجرا کند.این اقدام او راهمچون آرمانشهری کمونیستی مورد تمسخر قرار دادند، همان‌طور که «ترکیب آموزش کودکان با کار تولیدی» او، و انجمن‌های تعاونی کارگری‌اش را که نخست با او مطرح شدند، مسخره کردند. امروز نخستین آرمانشهر، تبدیل به قانونی کارخانه‌ای شده است، و دومین آرمانشهر نیز از جمله عبارت‌های رسمی در تمامی قوانین کارخانه‌ای درآمده، و از سومی همچون پوششی برای پنهان کردن معامله‌های ارتجاعی سود می‌برند» (س ر-۱:۲۸۳). مارکس در اشاره به نکته‌ی سوم به سوء استفاده‌های بورژوازی از تعاونی‌ها اشاره دارد، اما بیان او نادقیق است، و می‌تواند چنین تاویل شود که او با نهاد تعاونی‌های کارگری میانه‌ی خوبی ندارد. ولی، با خواندن سندی که مارکس همراه با انگلس، برای کنگره‌ی بین‌الملل در سپتامبر ۱۸۶۶ با عنوان «درباره‌ی شرکت‌های تعاونی کارگری» نوشتند، می‌توان متوجه شد که نه فقط تعاونی‌ها از نظر او بی‌اهمیت نبوده‌اند، بل کمبودها و محدودیت‌های‌شان نیز از زاویه‌ی راه‌حل‌ها و پیشنهادها برای «بهتر کار کردن‌شان» مطرح شده‌اند. در آن سند آمده: «کار بین‌الملل باید گستردن و ایجاد وحدت میان جنبش‌های خودانگیخته‌ی کارگری باشد، نه ابلاغ کردن یا قرار دادن یک نظام آیین‌گرایانه در برابر ان‌ها، حال این نظام هرچه می‌خواهد، باشد. ازاین رو، کنگره نمی‌تواند یک نظام خاص تعاونی را درست اعلام کند، بل ناگزیر است که کار خود را به بیان چند اصل کلی

[46] R. Owen, *A New View of Society and Report to the Country of Lanark*, ed. A. C. Gatrell. Paris, 1969.

[47] F. Engels and K. Marx, *Utopism et communatue l'avenir*, Paris, 1976.

محدود کند. ایـن اصول عبـارت‌اند از: ۱) ما جنبش تعاونی را به عنوان **یکی از نیروهای دگرگون‌کننده‌ی جامعه‌ی مـوجود**، یعنی جامعه‌ی استوار بر **تضادهای طبقاتی**، می‌شناسیم. خدمت مهم تعاونی‌ها این است که در عمل می‌توانند نشان دهند که نظام موجود، یعنی نظام تسلط سرمایه بر کار، مستبدانه است، و باید با نظام جمهـوری تشـکل‌های متحد تـولیدکنندگان آزاد، همبسته، و برابر جایـگزین شود، ۲) نـظام تعاونی که در شکل‌های کوچک محصول کوشش افـرادی روزمـزد و درواقع برده است، در خـود توانـایی آن را ندارد که جامعه‌ی سرمایـه‌داری را دگرگون کند. برای تبدیل نظام تولید، به نظام گسترده و هماهنگ کار تعاونی، دگرگونی‌های کلـی‌ای نـاگزیرند، و ایـن دگرگونی‌هـا نـیز روی نمی‌دهند، مگر با به کار گرفتـن نیروهایی سازمان‌یافته. پس، قدرت دولتی باید از چنگ سرمایـه‌داران و بزرگ مـالکان بیـرون کشیـده شود، و در اختیار خود تولیدکنندگان قرار گیرد، ۳) ما بـه کارگران توصیـه مـی‌کنیـم که بیشتر متوجه تعاونی‌های تولیدی باشند، و کمتر به تعاونی‌های مصرف، بپردازند. تعاونی‌های مصرف، صرفاً بر سویه‌ی سطحی نظام اقتصـادی موجود ضربـه می‌زنند، در حالـی که تعاونی‌های تولید بنیاد آن را هدف خود قرار می‌دهند، ٤) ما بـه تمام شـرکت‌های تعاونی توصیه می‌کنیم که بخشی از اندوخته‌ی خود را بـرای تبلیغ اصول بـه کار بـبرند، ابتـکار عمـل را در شرکت‌های تعاونی تازه به دست آورند، و تبلیغ را در گفته‌ها و نشریه‌های خود، ادامه دهند، ٥) برای پیش‌گیری از انحطاط شرکت‌های تعاونی، یعنی تبدیل شدن آن‌ها به شرکت‌های معمولی سرمایه‌داری یا شرکت‌های با مسوولیت محدود، باید تمامی کارگرانی که مشغول به کار هستند، خواه عضو شرکت تعاونی باشند، یا نباشند، دستمزد واحدی دریافت کنند. به عنـوان سازشـی کـاملاً موقتی، ما با پـرداخت سـودی بسیار انـدک به اعضـاء شرکت تعاونی موافق‌ایـم» (ا ت- ۱:۹۹-۹۸).

پیـش از نـگارش این سند، مارکس در «پیام گشایش بین‌الملل» (١٨٦٤) بر ضرورت استقلال تعاونی‌ها از بورژوازی تاکید کرده بود (ا ت-۱:۹۸-۹۷). انگلس نـیز در نامـه‌ای به اگوست ببل (۲۳-۲۰ ژانویه‌ی ١٨٦٦) تاکید کرده بود که بایدمراقب‌بودتاهرگونه کمک دولت به تعاونی‌ها، موجب به خطر افتادن استقلال آن‌ها نشود (ا ت-۱:١٠٤-۱۰۳). چند سال بـعد، مـارکس در گفتـگو بـا نشریـه‌ی "World" (۱۲ اوت ۱۸۷۱)، تعاونـی‌ها را دستـاوردهای جنبـش پرولتـری دانـست: **«طبقـه‌ی کارگر کوچکتـریـن توقعی از دیگر طبقه‌های اجتماعی ندارد. به همـین دلیل ضروری است که خود ایـن طبقه از خودش**

دفاع کند. باید بتواند علیه سرمایه‌داران و بزرگ مالکان مبارزه کند، و این نکته بدین معناست که ناچار است، جامعه‌ی موجود را دگرگون کند. این هدف نهایی تمام سازمان‌های کارگری، همچون اتحادیه‌های کارگری و دهقانی، اتحادیه‌های تعاونی، تعاونی‌های تولید و مصرف است. هریک از این‌ها در حکم ابزاری هستند، برای رسیدن به هدف اصلی». (ا ت-۱:۱۱۵-۱۱٤).

۱۰. حزب‌های سیاسی پرولتاریا

اندیشه‌های مارکس درمورد حزب‌های سیاسی و سازمان‌دهی سیاسی طبقه‌ی کارگر، بسیار مهم‌اند، اما همواره در سایه‌ی مباحثی قرار گرفته‌اند که پس از مرگ او در درون جنبش کارگری در این مورد ارائه شدند. یک دهه پس از مارکس، احزاب بین‌الملل دوم رشد کردند، و به قول کائوتسکی «پایه‌های توده‌ای» یافتند، و درست بیست سال پس از مرگ او بحث میان سوسیال دمکرات‌های روسی، گرد مساله‌ی سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر و احزاب‌اش متمرکز شد، و لنین نظریه‌ی «حزب طراز نوین» را پیش کشید. این نظریه واکنش‌هایی از سوی مارکسیست‌های انقلابی برانگیخت که مشهورترین آن‌ها نوشته‌ی رزا لوکزامبورگ *اعتصاب همگانی، حزب و اتحادیه* بود.[48] بیست و دوسال پس از مرگ مارکس، انقلاب ۱۹۰۵ روسیه درگرفت، و شوراهای کارگری در آن سربرآوردند که حتی از شوراهای کمون پاریس، بزرگ‌تر و قدرتمندتر بودند. در آن زمان احزاب سوسیال دمکرات اروپایی دیگر به عنوان نیروهایی ملی و قدرتمند فعالیت می‌کردند، و در سیاست‌های روز دخالت موثر داشتند. این مسائل، خاصه پس از انشعاب در سوسیال دمکراسی بر سر مواضع متضاد دو گروه اصلی رهبران‌اش درمورد جنگ جهانی نخست، از یک سو، و انقلاب روسیه و تسخیر قدرت توسط بلشویک‌ها به نام کارگران و دهقانان از سوی دیگر، سبب شدند که نظر مارکس درمورد حزب کارگری، وظایف و سازمان‌یابی آن در سایه‌ی مباحث تندی که به سان توفانی درگرفته بودند، قرار گیرد.

نکته‌ی بالا جای تاسف دارد، زیرا دیدگاه مارکس درمورد احزاب مهم بود، و اگر بحث نقادانه‌ای درمورد آن پیش می‌رفت، می‌توانست در رد دیدگاه لنینی کارا باشد. در

[48] R. Luxemburg, *Oeuvres I: Grève de masses, partie et syndicats*, trans. I. Petit, Paris, 1969

حالی که در آثار و فعالیت‌های سیاسی و حزبی مارکس، نکته‌های جالب، اموزنده و مهم کم نبود، کمتر کسی به آن‌ها توجه کرد، و در مقابل، نظریه‌ی لنین درمورد «حزب طراز نوین»، حزبی که به تدریج با دولت کارگری به یک معنا دانسته شد، به نتایج مصیبت باری منجر شد. از جمله این نتایج انکار خشن حقوق احزاب کارگری دیگر، انکار حقوق احزاب بورژوایی، تعطیل اجباری فعالیت تمامی گروه‌های سیاسی در روسیه، سرکوب خونین مخالفان و از بین رفتن ابتدایی‌ترین حقوق سیاسی و اجتماعی، همه به نام دیکتاتوری پرولتاریا، و با رهبری کمیته‌ی مرکزی حزب بلشویک بود. لنین با تاکید بر مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا، و به یاری عبارت‌هایی خارج از مضمون از آثار مارکس و انگلس، تاویل خود را به عنوان یگانه برداشت درست و رسمی از «مارکسیسم» معرفی، و درواقع با خشن‌ترین شکلی تحمیل کرد. برای کمونیست‌های چندین نسل حتی پرسش این که مارکس به چه نهادی می‌گفت حزب پیش نیامد. در برداشت رسمی کمونیسم جهانی، اندیشه‌های مارکس، به طور ضمنی ناکامل معرفی می‌شدند، دستاوردهایی تاریخی که به نیازهای «عصر امپریالیسم» پاسخ نمی‌دهند، و نیازمند مکملی هستند که به تدریج پا به پای استقرار رژیم پلیسی شوروی عنوان «لنینیسم» می‌یافت. پس از محکم شدن پایه‌های حکومت استالین، نظریات او به عنوان سخنگوی زنده‌ی لنینیسم به کادرهای کمونیست در سراسر جهان، تحمیل می‌شد، و هرگونه نیازی به پژوهش اندیشه‌های مارکس در مورد سازمان‌دهی پرولتاریا را دل مشغولی‌ای روشنفکرانه معرفی می‌کرد. خاصه که از همان نخستین برخورد با اندیشه‌های مارکس درمورد سازمان‌دهی پرولتاریا می‌توان فهمید که او مدافع تعدد احزاب کارگری، ضرورت وجود گرایش‌های مختلف درون هر حزب، ضرورت پیشبرد بحث‌های دمکراتیک در سطح پایه‌های حزب، رعایت موازین دمکراتیک به ویژه در گزینش رهبری، و امکان براندازی رهبری با رای اکثریت اعضاء در هر لحظه، بود. مارکس حتی یک بار هم اصطلاح «سانترالیسم دمکراتیک» را به کار نبرده، یک سطر ننوشته بود که حتی به یاری تفسیرهایی هم بتوان آن را در دفاع از دیدگاه لنینی و استالینی درباره‌ی حزب کارگری و ضرورت وارد کردن آگاهی از خارج طبقه‌ی کارگر به درون ان به کار برد. مارکس هرگز از یک حزب به عنوان یگانه بیانگر منافع طبقه‌ی کارگر سخن نگفته بود، و به احتمال زیاد اگر می‌شنید که کسی از این نظر دفاع می‌کند که حزب و دولت در عمل یکی بشوند، او را به اصطلاح همیشگی‌اش «آدم عوضی‌ای» می‌خواند.

نخستین نکته‌ای که در نوشته‌های مارکس، درمورد حزب کارگری به چشم می‌آید این است که شکل سیاسی خود- رهایی پرولتاریا وابسته به شرایط بسیار متنوع پیکار طبقاتی است، و به همین دلیل کارگران کشورهای گوناگون ناچار می‌شوند که مساله‌ی سازماندهی سیاسی خود را در هر کشور، بنا به شرایط خاص حل کنند، و راهی را برگزینند که با ویژگی‌های پیکار خوانا باشد. آنان درمی‌یابند که هیچ شکلی نهایی نیست، و هیچ سرمشقی را نمی‌توان فراتاریخی و برای تمام کارگران جهان معتبر دانست.[49] آنچه مارکس به عنوان «وجوه مشترک» سازماندهی حزب پرولتری در کشورهای مختلف پیش کشیده، بیش از حکم‌های زیر نیست: کنش خودانگیخته و در گوهر خود انقلابی کارگران، به گونه‌ای ضروری و قطعی نیازمند سازمان‌یابی است. یگانه شکل سازمانی حزب سیاسی نیست، اما حزب شکل مهم و ابزار بسیار مناسبی در پیکار طبقاتی است. هر حزب کارگری رشته‌ای از تجربه‌ها و دستاوردهای کارگری را جمع‌بندی و بیان می‌کند. آگاهی طبقه‌ی کارگر موزون نیست، و به همین دلیل احزاب گوناگون بیانگر منافع کارگران می‌شوند، و هریک تجربه‌ها و دستاوردهایی خاص، و از نظر تاریخی و عملی معیّن، را بیان می‌کنند.

این که چرا آگاهی کارگران در گستره‌ی یک جامعه و یک کشور موزون نیست، با توجه به شکل پیکار طبقاتی آنان قابل فهم است. طبقه‌ی کارگر را سرمایه‌داری تقسیم می‌کند، دسته‌ای از کارگران در مبارزات خود پیش می‌روند، اما دسته‌ای دیگر هنوز در آغاز مبارزه‌اند. برخی در اعتصاب‌های خود موفق بوده‌اند، اما بعضی هنوز چندان تجربه‌ی عملی ندارند، و خواست‌های طبقاتی‌شان برای خودشان هم روشن نیست. کارگران فعال در مجتمع‌های تولیدی بزرگ، کارخانه‌های عظیم یا معدن‌های وسیع، به دلیل رقم بالای مبارز، یا اهمیت شاخه‌ی تولیدی‌ای که در آن فعال‌اند، پیروزی‌هایی به دست می‌آورند، از شکست‌های خود درس‌ها می‌آموزند، و در بسیاری از موارد عضو اتحادیه‌های کارگری می‌شوند. درحالی که کارگران فعال در کارگاه‌های کوچک آسان‌تر در معرض اخراج‌اند، کمتر همبستگی طبقاتی را احساس می‌کنند، هنوز با همدیگر رقابت دارند، و غیره. درنتیجه‌ی این مبارزه‌ی ناموزون، تمامی طبقه در یک سطح از آگاهی و رزمندگی قرار ندارد، و به عنوان سخنگوی خود نیز نمی‌تواند فقط یک حزب را که

[49] M. Johnston, "Marx and Engels and the concept of the party " in: *Socialist Register*, 1967.

حامل یک تجربه‌ی خاص است، بپذیرد. پذیرش کامل و بی‌قید و شرط دمکراسی کارگری، به این معنا که احزاب گوناگون کارگری باید جدا از مخالفت‌ها و چه بسا تعارض‌های‌شان، با هم گفتگو کنند، وحدت عمل، و همکاری داشته باشند، در صندوق‌های اعتصاب شریک باشند، به داد همدیگر برسند، اصل خدشه‌ناپذیر سازمان‌دهی کارگری است.

پیکار طبقاتی ریشه در سازوکار خود نظام سرمایه‌داری دارد، و انقلاب به معنای فراشدی که نظام را نفی می‌کند، یک کنش اجتماعی است که از پیش، و به تدریج، شکل سیاسی یافته است. حزب‌های کارگری بیان این شکل‌گیری سیاسی‌اند. از نظر مارکس، حزب شکل سیاسی وجود پرولتاریاست. طبقه‌ی کارگر، تا زمانی که سازمان نیافته باشد، به عناصر خود تقسیم شده. مارکس به یاری اصطلاحی هگلی، این وضع را وضع طبقه‌ای «درخود» خوانده است. اینجا طبقه‌ای است برای دیگران، برای بورژوازی. اما زمانی که طبقه سازمان‌های سیاسی خود را می‌سازد، تبدیل به طبقه‌ای «برای خود» می‌شود، یعنی منافع تاریخی خود، و جامعه را تشخیص می‌دهد.[۵۰] مارکس در نامه به مجلس کارگری که در منچستر به سال ۱۸۵٤ گشایش یافته بود، نوشت: «طبقه‌ی کارگر انگلستان بیش از سایر طبقات شایستگی اجرای نقش رهبری را یافته و کارگران دیگر دارای آگاهی روشنی از وضعیت، برتری عددی، و مبارزات فاجعه‌بار پیشین خود هستند» (د ب: ۲۱۵-۲۱٤).

مارکس، در جریان مبارزه علیه گرایش‌های توطئه‌گر، همچون هواداران بلانکی، این را آموخت که احزاب کارگری باید در پی گسترش پایه‌های خود، یعنی اعضاء فعال خود باشند، و همواره بر این اصل تکیه کنند که هیچ سازمان یا حزبی نمی‌تواند خود به تنهایی و بدون درگیر شدن توده‌ها در پیکار، یا بدون همکاری دیگر احزاب کارگری و همراهی با سایر نهادهای مبارز چون اتحادیه‌ها و تعاونی‌ها، مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر را به پیش ببرد، یا به پیروزی برساند. حزب کارگری در هیچ حالتی فرقه‌ای منزوی از طبقه نیست، و از گروهی «توطئه‌گر حرفه‌ای» یا عده‌ای «اندیشمند» تشکیل نشده است. یک حزب کارگری کوچک، اگر بخواهد شایسته‌ی عنوان کارگری باشد، باید در برنامه‌ی عملی خود، گسترش و حرکت به سوی سازمانی بزرگ را قرار دهد. حزب‌ها صرفاً

[۵۰] بنگرید به: *ایدئولوژی آلمانی* (م آ ۷۷:۵)، *فقر فلسفه* (م آ ۲۱۱:۶)، *مانیفست* (م آ ۴۹۳:۶).

ابـزارهایی سیاسـی در دست طبقـه‌ی کارگر هستنـد، تا بتوانـد راه خود را بیابد، و نقش سیـاسـی خود را ایفـاء کند. حزب دارای اصـولی ویـژه‌ی خود نیـست که از کتاب‌ها و آموزشـگاه‌ها بـه دست آورده باشد. هرچه یک حزب کارگـری مـی‌گوید باید گفته‌های بخشی از پرولتاریا باشد که خود از دل مبارزات آن پدید آمده است، و هرچه می‌خواهد خواست‌های آن بخش است که باید برای طبقه قابل لمس و قابل درک باشد. اصولی که بـرای طبقه قابل فهم نباشند، در برابر طبـقه قرار مـی‌گیرند.[۵۱] تاکتیک‌های حزب نباید از مسیـر اصلی، یعنـی از راستای پیکار و خواست‌های اعلام شده‌ی طبقه فراتر بروند. باید بتوان توجیه هر نـظر، سیـاست، و راهنمای عمل حزب را در وضعیت عینی طبقه یافت. بـه همین دلیـل هیچ راهی باقـی نمـی‌ماند که در داخل هر حزب کارگری آزادی بیان و ابراز نظر رعایت شود. حزب کارگری بدون بحث در پایه‌ها هرگز کارگری نخواهد بود. هیـچ عضوی نمـی‌تواند اجازه بـدهد که از راس پایـگان حزب نظری به او اعلام شود. ایـن نظر باید بـرای او در جریـان بـحث‌های داخلی حزب مطرح شده باشد، و او قبول داشته باشد که این نظر اکثریت است. در عین حال او باید دارای حقوق تام باشد، و اگر با نظر اکثریت مخالف است، با استفاده از حق گرایش سیاسـی، نظـر خـود را بـه آزادی مطرح کند.

انگلس در نامه‌ای به گرسون تریـــر (۱۸ دسـامبر ۱۸۸۹) در مـورد ضـرورت وجـود دمکراسی درون احزاب کارگری، و حق تشکیل جناح‌های گونـاگون درون هـر حـزب، نوشت: «جنـبش کارگری استـوارست به انتقاد بی‌رحمانه از جامعه‌ی سرمایه‌داری. انتقاد عنصر حیاتی آن است. چگونه می‌توان انتقاد را در مباحث درونی حزب ممنوع کرد؟ آیا ما می‌توانیم برای آزادی بیان مـبارزه کنیم، اما همین آزادی را در داخل صفوف خودمان ممنوع کنیم؟».[۵۲] نمونه‌ی تاریخی‌ای هم درمورد نظر مارکس دربـاره‌ی ضـرورت آزادی گرایـش‌ها درون حزب در اختیـار داریـم. زمانـی که پـس از شکست انقلاب ۱۸۴۸ در داخل اتحادیه‌ی کمونیست‌ها اختلاف‌نظرهای شدیـدی بـروز کرد، مارکس پیشنهاد کرد

[51] R. Rosanda, " Sur le partic: De Marx a Marx ", in: *Il Manifesto*, paris, 1970, pp.281-297.

[52] F. Claudin, *Marx, Engels et la revolution de 1848*, Paris, 1980, p.425.

این بخش از نامه‌ی انگلس از متن انگلیسی ***برگزیده‌ی نامه‌ها***، چاپ مسـکو (م ب: ۳۸۷-۳۸۶) سانسـور شده است. متن کامل نامه، اما، در مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس به زبـان روسـی، جلـد ۳۷، صـص ۲۷۷-۲۷۴ آمده بود.

که دو جناح با حقوق برابر در داخل حزب تشکیل شوند، و حتی سازمان‌دهی مستقل از هم داشته باشند، اما کمیته‌ی مرکزی واحدی را بر اساس رای برابر تمامی اعضاء برگزینند. این پیشنهاد از سوی گروه شاپر و ویلیش رد شد.[۵۳]

معمولاً نخستین موردی را که مارکس درگیر کار حزبی شد، و از سازمان‌دهی حزب‌های طبقه‌ی کارگر یاد کرد، فعالیت او در اتحادیه‌ی کمونیست‌ها می‌دانند. به راستی، در نوشته‌های قبلی او اشاره‌ای به حزب کارگری نیامده است. سال‌ها پس از انحلال اتحادیه، مارکس در نامه‌ای به فرای لیگراتس (۲۹ فوریه ۱۸۶۰) نوشت که به گمان او «اتحادیه... چیزی بیش از یک لحظه از تاریخ آن حزبی که باید به طور طبیعی (Naturwuchsig) و تاریخی، ایجاد شود، نبود... من کوشش کردم تا مفهوم نادرست حزب را در مورد اتحادیه رد کنم، مقصود من از حزب، معنای درست، و گسترده، و تاریخی این واژه است» (ح ط-۲:۷۵). لفظ Naturwuchsig را که «به طور طبیعی» ترجمه کرده‌ام، می‌توان «به گونه‌ای خودانگیخته» نیز ترجمه کرد، که می‌بینیم. در متن نامه‌ی مارکس نیز معنا می‌دهد. سال‌ها بعد انگلس در مقاله‌ی «تاریخ اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» (۱۸۸۵) این حزب را «آموزشگاه کنش انقلابی» خواند (ب آ-۳:۱۸۵)، و آن را به عنوان «نخستین نمونه‌ی بین‌الملل» مورد ستایش قرار داد (ب آ-۳:۱۹۰-۱۸۹). آشکارا، نظر مارکس بارها واقع‌گرایانه‌تر از نظر انگلس است که حزبی کوچک با حدود یک صد عضو را که هیچ نقش تعیین‌کننده‌ای هم در حوادث انقلاب نداشت، نمونه‌ی نخست بین‌المللی کارگری می‌داند. در آثار مارکس درمورد انقلاب ۱۸٤۸ سازمان‌دهی حزب کارگری به سازمان‌های وسیعی که باید ایجاد شوند، و برنامه‌ی مشخصی در دفاع از منافع کارگران داشته باشند، و به طور خاص خواهان از میان بردن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید باشند، گفته می‌شود. در *مانیفست حزب کمونیست*، از چارتیست‌های انگلستان و انجمن ملی اصلاحات ارضی ایالات متحد، به عنوان دو حزب کارگری نام برده می‌شود. تفاوت این دو حزب با دیگر نیروهای سیاسی رادیکالی که در آن ایام فعالیت داشتند، در این بود که این‌ها در برنامه‌ی خود «لغو مالکیت خصوصی» را مطرح کرده بودند. البته، جز این دو، خود اتحادیه‌ی کمونیست‌ها هم بود که *مانیفست* اعلام رسمی مواضع ان محسوب می‌شد.

[۵۳] *ibid*, p.310.

با توجه بـه گفته‌ی مـارکس که اتحادیه‌ی کمونیست‌ها را درواقع حزب نمی‌دانست، می‌توان حدس زد که مقصود او از بیانیه‌ای که مواضع حزبی کمونیستی را اعلام می‌کند، نـه اشاره به مورد مشخص اتحادیه، بل اشاره‌ای به حزبی کمونیستی است که می‌تواند در جریان انقلاب ساخته شود. ولی، بهتر است که در این مورد بیشتر دقت کنیم. لفظ Partei که مـا همـواره آن را بـه «حزب» ترجمـه مـی‌کنیم، و در عنوان *مانیفست* هـم آمـده اسـت، در سال‌های پیش از انقلاب ۱۸۴۸، به معنایـی که ما امروز از واژه‌ی حـزب درک مــی‌کنیم بـه کار نمـی‌رفت. مقـصود از این واژه نـه یک سازمـان متشکل گرد برنامه‌ای سیاسـی، بل یک گرایـش سیاســی و عقیدتــی بـود، گرایشـی کـه لزوماً شـکل سـازمانی هـم نـداشـت. به همیـن دلیل در *مانیفست* از شکل‌گیـری پرولتـاریا بـه عنـوان یک طبقه «و درنتیجه به عنوان یک حزب سیاسی» یاد شده است. (م آ-۶:۴۹۳). خواننده‌ی *مانیفســت* هنگامـی که در پایان سال ۱۸۴۷ ایـن رساله را در دست مـی‌گرفـت، از عنوان آن چنین معنایی را درک می‌کرد: «بیانیه‌ی گرایش کمونیستی». ولی در خود متن *مانیفست* گسستی از معنای قدیمی و آشنای Partei به چشم می‌خورد. درمواردی این واژه اشاره‌ای است به سازمان و تشکل سیاسی. در بخش دوم این متن، مارکس و انگلس بــه مسـاله‌ی حـزب کارگری پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که حزب کمونیست یکی از احزاب طبقــه‌ی کـارگر است که «در عرصه‌ی عمل، قاطع‌ترین آن‌ها، در تمام کشورها، محسوب می‌شود»، و «در عرصه‌ی نظری نیز شرایط و چگونگی مسیر جنبش پرولتری و پیامدهای کلــی آن را بـه روشنی درمی‌یابد». (م آ-۶:۴۹۷). *مانیفست* تاکید دارد که حزب کمونیست، حزبی نیست که بخواهــد دربرابـر سـایر احـزاب کمونیسـت قـرار بگـیرد، و منـافعی جـدا از منـافع مجموعه‌ی جنبش را دنبال نمی‌کند، و از خود اصول ویژه‌ای اختراع نمی‌کند که بخواهد ان را بـرای جنبـش الگو سازد. حزب کمـونیست در مبــارزه‌ی پــرولترهای ملت‌هـای گوناگون، از منافع مشترک مجموعه‌ی پرولتاریا که مستقل از ملیت اسـت دفـاع می‌کنـد. هدف فـوری کمونیست‌ها نیز همان است که سایر حزب‌های پرولتری در پی آن هستند، و آن تشکل پرولتاریا به عنوان یک طبقه، برانداختن سلطه‌ی بورژوازی و تسخیر قدرت سیاسی است. مارکس تاکید کرده که بـراندازی مناسبات مالکانه‌ی موجود خواست ویژه یا منش متمایز کمونیسم نیست (م آ-۶:۴۹۸). در این مورد هم که کمونیسـت‌ها اصولـی ویژه ندارند، سال‌ها بعد مارکس در *جنگ داخلی در فرانسه* نوشت که طبقه‌ی کارگر هیچ آرمانشهر یا جامعه‌ی خیالی‌ای ندارد که بخواهد به یاری مـردم آن را بیـافریند، و: «ایـن

طبقه هیچ آرمانی ندارد که بخواهد آن را تحقق دهد، فقط رها کردن عناصر جامعه‌ی جدید را می‌طلبد، عناصری که جامعه‌ی کهنه‌ی بورژوایی که در حال تلاشی است، باردار آن‌هاست» (ب آ-۲:۲۲٤).

اکنون که روشن شد واژه‌ی «حزب» به دو معنا در *مانیفست* به کار رفته، بد نیست گریزی هم به این نکته بزنم که چرا تاکید این متن، از جمله در عنوان‌اش بر واژه‌ی «کمونیسم» است. خوانندگان متن، می‌دانند که رساله با اشاره به شبح کمونیسم که در اروپا به گشت و گذار مشغول شده، آغاز می‌شود. مارکس و انگلس، با به کار گرفتن لفظ «کمونیسم» خود را از پیروان فوریه، سن سیمون، اوئن متمایز کرده بودند. آنان به طور خاص، هیچ میل نداشتند که با هواداران پرودون وجه مشترکی بیابند. انگلس در پیشگفتار ۱۸۸۸ بر چاپ تازه‌ای از *مانیفست* تاکید کرد که او و مارکس، واژه‌ی «کمونیسم» را به کار بردند چون «آن بخش از طبقه‌ی کارگر که به نارسایی‌های یک دگرگونی صرفاً سیاسی باور آورده بود، و ضرورت نوسازی بنیادی جامعه را دریافته بود، خود را آشکارا کمونیست می‌خواند... در سال ۱۸٤۷ سوسیالیسم جنبش خرده‌بورژوایی و کمونیسم جنبش طبقه‌ی کارگر محسوب می‌شد». (ب آ-۱:۱۰٤-۱۰۳).

همان‌طور که پیش‌تر نوشتم، مارکس هرگز بر این باور نبود که هر طبقه فقط دارای یک حزب است، و یا هر حزب به طور قطع بیانگر منافع یک طبقه‌ی معیّن است. می‌توان به یاری مثال‌هایی تاریخی که مارکس پیش کشیده بود، نشان داد که حزب‌ها و گرایش‌های سیاسی همواره و در هر برش از پیکار طبقاتی، به طور فوری و با صراحت و روشنی، بیانگر منافع طبقه‌ای خاص نیستند، و گاه حزب‌هایی یافت می‌شوند که منافع یک بلوک طبقاتی را نمایندگی می‌کنند. مثال را می‌توان از *هجدهم برومر* آورد. در پی شکست کارگران در ژوئن ۱۸٤۸ قدرت سیاسی به دست جماعتی از جمهوری‌طلبان بورژوا افتاد. این گروه «در ایام سلطنت بورژوایی لویی فیلیپ» در اپوزیسیون قرار داشت، و در آن ایام گروهی از بورژوازی نبود «که منافع بزرگ مشترک اجزاء آن را به گرد هم جمع کرده، یا شرایط تولیدی ویژه‌ای آن‌ها را از یکدیگر متمایز کرده باشد، بلکه جرگه‌ای بود مرکب از بورژواها، نویسندگان، وکلای مدافع، افسران و کارمندان دارای احساسات جمهوری‌خواهی که انزجار عمومی نسبت به شخص لوئی فیلیپ، خاطرات دوره جمهوری اول، باورهای جمهوریخواهی گروهی پر شور و شوق، و به ویژه، ناسیونالیسم فرانسوی، پایه نفوذ آن را تشکیل می‌داد» (ه ب:۲۹-۲۸، م آ-۱:٤۰۷).

به عبارت دیگر، این جمع، نه یک حزب سیاسی بورژوایی به معنای دقیق واژه، بل بازتاب جریانی عقیدتی یا به زبان آشنای مارکس ایدئولوژیک بود. آنچه به این جمهوری‌خواهان، برای مهلت کوتاهی، امکان حکومت داد، این واقعیت بود که بلوک طبقاتی پیشین که با انقلاب فوریه سرنگون شده بود، فقط از طریق شکل سیاسی سلطنت می‌توانست حکومت کند. در نظم تازه‌ی سیاسی، ایدئولوگ‌هایی که همواره مخالف سلطنت بودند خود را در موقعیت کم نظیر اما ناپایداری یافتند. مثال دیگر را می‌توان از نوشته‌های مارکس درمورد بریتانیا در دهه‌ی ۱۸۵۰ آورد. او در مقاله‌ای در ۲۴ ژوئن ۱۸۵۸ در «نیویورک دیلی تریبیون» نوشت که هر دو حزب توری و ویگ در عمل تبدیل شده‌اند به فراکسیون‌هایی همسان، بیانگر منافع اشرافیت زمین‌دار (د ب:۲۹۴).

رابطه‌ی حزب‌ها و سازمان‌های سیاسی با طبقه‌ها از آنچه در نگاه نخست به نظر می‌آید پیچیده‌تر است. احزاب ناگزیرند که منافع طبقه‌ها را از طریق سخن مرسوم سیاسی بیان کنند، و به آن‌ها جنبه‌ی نظری بدهند. به همین دلیل بر اساس سازوکار پیچیده‌ی سخن سیاسی، به راه‌هایی می‌افتند که همواره بیانگری مستقیم منافع آشکار طبقاتی نیست. مارکس این نکته را دریافته بود، و به همین دلیل تلاش می‌کرد تا حساب بیانیه‌ها و اظهارنظرها و مواضع نظری را از برنامه‌ی صریح و روشن سیاسی‌ای که احزاب اعلام می‌کنند، و بر پایه‌ی آن‌ها فعالیت خود را ادامه می‌دهند، جدا کند. در این مورد نیز او به این واقعیت تاکید داشت که میان آنچه کسی عمل می‌کند، با آنچه خودش درباره‌ی خودش می‌گوید تفاوت زیادی وجود دارد. در *هجدهم برومر* می‌خوانیم: «دمکرات‌ها یک کلمه بیشتر ندارند که عنوان کنند، و آن هم کلمه ارتجاع است، شب سیاهی که در آن همه گربه‌ها سمورند و به این حضرات اجازه می‌دهد تا مانند شبگردهای محلات به تکرار یکنواخت توضیح واضحات صد تا یک قاز خود بنشینند... حزب مونتانی هم گویی سرگرم دفاع از حقوق ازلی بشر است و همان کاری را انجام می‌دهد که کم و بیش از یک قرن و نیم پیش به این سو هر حزب به اصطلاح مردمی انجام می‌دهد. ولی اگر موقعیت تاریخی و وضع احزاب را با دقت بیشتری در نظر بگیریم این ظاهر سطحی، که پوشاننده نبرد طبقات و چهره ویژه این دوره است، ناپدید می‌گردد... همچنان که در زندگی خصوصی میان آن چیزی که شخص درباره خود می‌اندیشد و به زبان می‌آورد، و آنچه به واقع هست و می‌کند، فرق می‌گذارند، در نبردهای تاریخی لازم است میان گفته‌ها و ادعاهای خیال‌پرورانه احزاب و سازمان

واقعی و منافع واقعی آن‌ها، میان طرز تلقی آن‌ها از خودشان و آن چیزی که به واقع هستند، از آن هم بیشتر فرق گذاشته شود» (ه ب:۵۷-۵۵، ب آ-۱:۴۲۲-۴۲۰).

اکنون ببینیم که از نظر مارکس مساله‌ی رابطه‌ی میان سازمان‌دهی درونی حزب کارگری با هدف‌های سیاسی جنبش پرولتری چه بود. مهمترین نکته در این بحث، اعتقاد مارکس به کوشش حزب برای گسترش است. او همواره با فرقه‌های کوچک، و گروه‌های توطئه‌گر مخالف بود. البته، ناقدان بسیاری خود مارکس را متهم کرده‌اند که درمورد سازمان‌دهی حزبی نظری همانند نظریه‌پردازان مدافع فرقه‌های کوچک داشت، و از آنجا که در دوره‌ی فعالیت سیاسی او هیچ حزب بزرگ و توده‌ای کارگری وجود نداشت، او نیز همان تجربه‌ی فرقه‌های کوچک را نمایندگی می‌کرد. سرچشمه‌ی این اتهام به انتقادهای ادوارد برنشتین از مارکس بازمی‌گردد. او نخستین کسی بود که فهم مارکس از حزب کارگری را همانند فهم گروه‌های توطئه‌گر دانست، و بارها مارکس را «بلانکی گرا» نامید. پس از او، این بحث به شکل‌های گوناگون تکرار شد. برای نمونه، روزنبرگ نوشته: «مارکس و انگلس، هرگز منش راستین حزب‌های کارگری جدید اروپایی را که پس از سال ۱۸۶۳ پدید آمدند، به طور کامل نشناختند. آن‌ها متوجه بودند که کارکرد این چنین حزب‌هایی با عقایدشان خوانا نیست، اما همه جا، خطاهای رهبران کارگری، و واپس‌ماندگی‌های خرده‌بورژوایی پیروان آن‌ها را به عنوان علت اصلی این ناهماهنگی معرفی می‌کردند. آنان انتقادهای تندی علیه کارهای لاسال و ویلهلم لیبکنشت داشتند، و پشت این انتقادها، همواره، این باور پنهان می‌شد که حزب‌های سوسیالیست به طور اساسی حزب‌هایی به شیوه‌ی گروه‌های سال ۱۸۴۸ هستند، یا باید باشند، و کافی است تا رهبران خطاکار سرزنش شوند، و علیه پیش‌داوری‌های خرده‌بورژوایی و هواداران آنان مقاومت شود تا تمام دشواری‌ها حل شوند. مارکس و انگلس هرگز نتوانستند این نکته را بفهمند که پس از سال ۱۸۴۸ آن‌ها فقط با خطاهای فردی درون حزب‌های سوسیالیستی روبرو نیستند، بل با حزب‌های تازه‌ای روبرویند، و گروه‌های تازه‌ی سیاسی کارگری به طور کلی از مارکسیسم انقلابی جدا شده‌اند».[51]

آنچه روزنبرگ نوشته از یک نظر درست نیست، و از نظری دیگر هسته‌ای از واقعیت را با خود همراه دارد. گفته‌های روزنبرگ به این صورت مطلق که مطرح

[51] A. Rosenberg, *Democracy and Socialism*, London, 1939, pp 296-297

شده‌اند، صحیح به نظر نمی‌آیند. نخست آن که پیش‌تر در نقـل نامه‌ای از مارکس دیدیم که او اتحادیه‌ی کمونیست‌ها را به معنای واقعی واژه یک حزب کارگری نمی‌دانست، بل آن را صرفاً لحظه‌ای از تاریخ آن حزبی معرفی می‌کرد که باید در آینده به طـور طبیعـی ایجاد شود. همچنین او یادآور می‌شد که کوشش کرده تا مفهـوم نادرسـت حـزب را رد کند، و تاکید می‌کرد که مقصودش از حزب، معنای درست، گسترده، و تاریخی این واژه است. این نکته نشان می‌دهد که مارکس برخلاف گفته‌ی روزنبرگ به احزاب گسترده و بـزرگ آیـنده می‌اندیشید، و گروه‌های کوچک را حتی با وجود برنامه‌ی درست سیاسی، فقط لحظه‌ای از تاریخ حزب واقعی کـارگری می‌دانسـت. از سـوی دیگـر، مـارکس در بیشتر انتقادهایش به سیاست‌های رهبری احزاب کارگری، وارد بحث سیاسی و برنامه‌ای می‌شد، و از زاویـه‌ی فعالـیت گسـترده‌ی سیـاسی میان توده‌های کارگری بحث می‌کرد. روشـن است که چنین زاویه‌ای نمی‌تواند بیانگر چشم‌انداز گروه‌های کوچک و فرقه‌گرا باشد. سرانـجام، نمـی‌توان بین‌الملل نخست را که مارکس در ساختن آن نقش داشت، با فرقه‌های کوچک سال ۱۸۴۸ همـانند دانسـت. پس گفته‌های روزنبرگ را به صورتی که مـطرح شده، یـعنی در قالب احکام مـطلق نمـی‌پذیـریم. اما جلوتر، به ویژه در بحث از «سـنـد داخلی» که متن نامه‌ی مشهور و مهم مارکس و انـگلس به هواداران‌شان در حزب کارگری آلمـان است، خواهیم دید که هرچنـد مـارکس از ضـرورت احـزاب بـزرگ و گسترده‌ی کارگری در اروپـای پس از کمـون پاریس حرف می‌زد، آماده‌ی پذیرش پیش شرط‌ها، بایسته‌های اصلی وجود این احزاب نبود، و مدام به نمونه‌های انقلابی و پیشـین متوسل می‌شد. اعتقاد راسخ و خدشه ناپذیـرش بـه «جنـگ طبقـه علیـه طبقـه» سبب می‌شد که احزاب را لحظه‌ای از تاریخ نبـردی بـداند که سرانجام در رویارویی نهایی و انقلابی تکلیف را یکسره خواهد کرد. او فهم دقیـقی از دمکراسی درونی نداشت، و هر دیدگاه مخالـف با نظر خود را دیـدگاه طبقه‌هایی غیـر از طبقه‌ی کـارگر می‌شـناخت، و در نتیجه راهی جز پیکاری قاطع و بنیان کن با دیدگاه مقابل نمی‌یافت.

بـا وجود این، نبایـد فـرامـوش کرد که مـارکس، همـواره، نـاقـد گروه‌های کوچک توطئه‌گر بود. او در مقاله‌ای در جریان انشعاب اتحادیه‌ی کمونیست‌ها نوشت:«تشکیلات تـوطئـه‌گر در عمل از تـوده‌ها جدا مـی‌شونـد، و فعالیـت سیـاسی را تبـدیل بـه شـکار خبرچین‌ها می‌کنند، تا مانع از آن شوند که خبرچین‌ها فعالان را شـکار کننـد.». مـارکس نتیجه گرفت که پافشاری به پنهان کاری آنجا که ضرورت ندارد، برای حـزب پرولـتری

زیـان آور است: «از یاد نبریـم: فقط پرولتـاریا در مجمـوع این طبـقه، مـی‌تواند انقلاب کند».[٥٥] حتی در آغاز دهه‌ی ١٨٤٠ که تجربه‌ی مارکس از حزب‌های کارگری محدود به تشکل‌هـای کوچک صنفـی، چند بـاشگاه کارگری، و چند گروه مخفی بود، ذهن او، به قول گرامشـی، متـوجه تـوده‌ها بود.[٥٦] مارکس در سال ١٨٥٠ انتــقادی بـه کتـاب شـنو *توطئه‌گران*، نوشت: «بـاید بـه تـاکید گفـت کـه ایـن توطئـه‌گران سـرگرم سـازمان‌دهی پـرولتاریای انقلابـی نمی‌شوند، کارشان فقـط این است کـه فـراشد تکـامل انقلابـی را پیش‌گـویی کنند تا آن را به شکل دلخواه خودشان به نقطه‌ی بحران بکشانند، و جایی که شرایط انقلاب وجود ندارد، انقلاب را بسازند. برای آن‌هـا یگانـه شـرط انقـلاب آمـاده کردن توطئه‌ها به اندازه‌ی کافی است. آن‌ها کیمیـاگران انقلاب‌انـد» (م آ-١٠:٣١٨). ایـن مقاله درست در همان زمانی منتشر شد که مــارکس می‌کوشـید تـا همـراه بـا هـواداران بلانکـی و چارتیست‌ها، «انجمن جهانی کمونیست‌ها» را بسازد. این هدف سیاسی مـانع از اظهـارنظر صریـح او عـلیـه تـوطئـه‌گری یعنی پایه‌ی اصلـی فعـالیت بلانکی‌گراهـا نمی‌شد. مارکس یادآور شد که در پی شکست سیـاست توطئـه در اسپانیا و ایتالیـا، در آغـاز دهـه‌ی ١٨٢٠، شهـرهای لیـون و پـاریـس مـراکز فعـالیـت‌هـای انقلابـی و محل پیدایـش باشگاه‌هـای کارگری شدنـد. درواقـع بورژوازی لیبرال رهبری توطئـــه‌گران را تا سال ١٨٣٠ در دست داشـت. سپـس بـــورژوازی جمهـــوری‌خواه ایـــن گروه‌هـــا را چرخانــد. ولـی «سوسیته دو ســزون» کـه بـاربـــز و بلانکـــی آن را ساختــــند و در شورش‌های سال ١٨٣٩ اهمیت آن را نشان دادند، «دیگـر بـه طـور عمـده یـک انجمـن کارگری بود» (م آ-١٠:٣١٦).

نمـونه‌ای دیگر از مخالفـت مـارکس با فعالیـت یک فرقـه به جای حزب سیاسی را می‌توان در موضعی که او علیه سیـاست هواداران لاسال در جنبش کارگری آلمان پیـش برد، یافت. او در بیانیه‌ی ٢٣ فوریه ١٨٦٥ علت سیاســت‌های راسـت‌گرایانه‌ی هـواداران لاسال را که منجر به تسلیم آن‌ها به سخنگویان سیاسی بورژوازی و اشرافیت یونکری و بوروکراسی شد، در این نکته می‌یافت که آن‌ها منافع فرقه‌ی خود را برتر از منافع جنبش کارگری قرار داده بودند. مارکس در نامه به یوهان باپتیست شـــوایتزر (١٣ اکتبر ١٨٦٨)

[٥٥] Claudin, *op. cit.*, pp.416-417.

[٥٦] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, 1977, vol 1, pp 57-58.

که از پیروان لاسال بود، درمورد خطاهای لاسال چنین نوشت: «او به سلطنت پروسی، ارتجاع پروسی (حزب فئودالی) و حتی پایگان دینی امتیاز می‌داد». (م ب:۲۰۱). ریشه‌ی این همه را باید در پاسداری از منافع یک فرقه جستجو کرد: «هر فرقه‌ای، درواقع، یک فرقه‌ی دینی است. لاسال درست به این دلیل که بنیان‌گذار یک فرقه بود، هر رابطه‌ی طبیعی با جنبش‌های پیشینی طبقه‌ی کارگر هم در آلمان و هم در خارج از آلمان را انکار کرد. لاسال به همان اشتباه پرودون دچار آمد. به جای جستجوی عناصر جنینی جنبش طبقاتی به عنوان اساس راستین آغالشگری‌های خود، کوشید تا جریان جنبش را تابع نسخه‌های آیین‌گرایانه قرار دهد». مارکس با بیزاری نوشت: «هر فرقه علت وجودی و نکته‌ی برجسته‌ی خود را نه در آنچه با جنبش طبقه مشترک است، بل در اسم رمز ویژه‌ای (Shibolleth) می‌جوید که آن را از طبقه متمایز می‌کند» (م ب:۲۰۱). به نظر مارکس، به دلیل منافع فرقه‌ای بود که گروه هوادار لاسال حاضر شد «انجمن سراسری کارگری آلمان» را همچون هدیه‌ای به استبداد، و راهی برای باقی ماندن فرقه‌ی خود قربانی کند.

۱۱. سنجش نظر مارکس درمورد حزب‌های کارگری

آنچه مارکس و انگلس درباره‌ی گروه هوادار لاسال در حزب کارگری آلمان نوشتند، تا آنجا که نمایانگر فاصله‌ی آن‌ها از فرقه‌گرایی و اندیشه‌های هوادار فرقه‌ها در جنبش کارگری است، نوشته‌هایی مثبت و روشنگرند. اما این تنها یک روی سکه است. در همین نوشته‌ها کمبودها و کاستی‌های نظر آنان درمورد احزاب کارگری نیز آشکار می‌شوند. کاستی‌هایی جدی که دست‌کم درمواردی این اتهام را که آنان درمورد سازمان‌دهی حزب کارگری به گذشته مینگریستند، و توجهی به موقعیت واقعی و چشم‌انداز آینده نداشتند، توجیه می‌کند. از این نوشته‌ها، می‌توان به جنبه‌هایی از مخالفت‌آن‌ها با آزادی‌بیان و دمکراسی حزبی‌رسیدکه در تضادبا حکم‌هایی‌قرار می‌گیرد که تاکنون، در این‌باره از قول آنان آورده بودم.یکی‌از بهترین اسناد برای روشن شدن موضع آنان درمورد حزب کارگری، نامه‌ای طولانی است که خطاب به رهبران جناح هوادار خودشان در داخل حزب کارگری آلمان، یعنی رهبران «جناح آیزناخ»، ویلهلم براکه، ویلهلم لیبکنشت و اگوست ببل نوشتند.تاریخ نگارش این

نامه (که بـه «سند داخلی» مشهور است و از این پس با همین عنوان از آن یـاد می‌کنـم) ۱۷ و ۱۸ سپتامبر ۱۸۷۹ است (ح ط-۱۴۲:۳-۱۲۴).[۵۷]

«سند داخلی» در پی حمله‌های رژیم بیسمارک به سازمان‌های کارگری و دمکرات، و پـس از تصویـب قانـون ضد سوسیالیستی، نوشته شده است. در دو بخش نخست سند، مـارکس و انگلس نظـرشان را درمـورد رابـطه‌ی میـان فعـالیت آشکار و فعالیت پنهانی تـوضیح دادند. در بخش دوم، انتقادهایی به درک رهبران حزب کارگری آلمان از مسائل اقتصادی آمـده است. ولی بخش اصلی سند، بخش سوم آن است، که آنان به طور دقیق از ضرورت کار در شـرایط نیـم مخفی یاد کرده‌اند، و نیز به خطرهایی اشاره کرده‌اند که وجود انـدیشـگران خرده‌بورژوا درون حزبـی کـارگری پدیـد مـی‌آورند، و بیشـتر در سیاست‌های فرقه‌ای نمایان می‌شـود. مـارکس می‌خواسـت نشـان بدهـد کـه پـیروی از اندیشه‌های لاسال موجب چه مخاطراتی برای حزب شده است. او یادآور شد که لاسال طبقه‌ی کارگر را فـاقد اراده‌ی تـاریخی و طبقـاتی جهـت رهـایی خـود می‌شـناخت، و درنتیجه حزب کارگری از گرایش به سوی توده‌های کـارگری محـروم شـد: «[بـه نظـر هـواداران لاسال] طبقـه‌ی کارگر، خود توانایی رها کردن خویش را ندارد، برای این کار باید رهبـری بـورژواهای فرهـیخته و کارآزموده را بـر خود پذیرا شود، زیرا فقط این‌ها فرصت و زمان کافی را بـرای فهم آنـچه بـرای کارگران ضروری است، دارند». مارکس تاکید می‌کند که نتایج چنین نگرشی مخاطره‌آمیز اسـت. زیـرا ایـن عنـاصر غـیر کـارگر توانایی پیشروی را ندارند، و به گمان‌شان «به هیچ رو نباید به بورژوازی حمله کرد، بـل باید از طریق تبلیغات قوی او را شکست داد» (م ب:۳۰۳). مارکس به تلخـی می‌نویسـد که چنین سیاستی می‌خواهد هراس بورژوازی از لولوی سرخ را زائل کند، و به او نشـان بدهد که این هیولا درواقع لولویی بیش نیست (م ب:۳۰۴). او می‌افزاید: «همـه‌ی مـا بـا این گونـه عبـارت پردازی‌هـا از روزهـای ۱۸۴۸ بـه خوبـی آشـناییم. این‌هـا بیـانگران خرده‌بـورژوازی هستنـد که حالا صدای‌شـان را بـه گوش ما مـی‌رسانـند، صدایی پر از دلهـره که مبـادا پـرولتاریـا زیـر فشار مـواضع انقلابـی‌اش «زیـاده روی» کنـد. به جـای مشـخص کردن مخالفت‌های سیاسی، تعمق‌های کلی را پیش می‌کشند، به جای جنگ با

[۵۷] متن کامل «سند داخلی» در (ح ط - ۱۴۲:۳-۱۲۴) منتشر شده است. بخـش سـوم «سـند داخلـی» در *برگزیده‌ی نامه‌ها* به زبان انگلیسی آمده است (م ب: ۳۰۷-۳۰۲).

حکومت و بورژوازی، خواهان قانع کردن آن‌ها هستند. به جای این که در مقابل حمله‌هایی که از بالا به آن‌ها می‌شود، مقاومت کنند، با خفت و خواری فرمان می‌برند، و اعتراف می‌کنند که به راستی سزاوار مجازات‌اند. همه‌ی اختلاف‌هایی که از نظر تاریخ ضروری هستند، به بدفهمی‌ها تاویل می‌کنند، و هرگونه بحث را با این اطمینان به آخر می‌رسانند که ما دست آخر درمورد مسائل اصلی با یکدیگر هم نظریم. تمام آن کسانی که در ۱۸۴۸ دمکرات‌های بورژوا بودند، اکنون به خوبی می‌توانند خود را سوسیال دمکرات بخوانند. آن‌ها، آن زمان، برپایی جمهوری دمکراتیک را ناممکن می‌دانستند، و اینسان، امروز سرنگونی نظام سرمایه‌داری را. درنتیجه، از نظر آن‌ها، سرنگونی مطلقاً اهمیتی در سیاست عملی امروز ندارد. فقط می‌توان میانجی‌گری کرد، و از ته دل انسان دوست بود. همین نکته‌ها را در مورد پیکار طبقاتی بین پرولتاریا و بورژوازی هم صادق می‌یابند. این پیکار فقط روی صفحه‌ی کاغذ پذیرفته می‌شود، چرا که وجودش را دیگر نمی‌توان انکار کرد، اما **در صحنه‌ی عمل** حتی نباید به طرف‌اش رفت، فقط باید آن را سبک و رقیق کرد» (م ب:۳۰۵).

پس از شرح این نکته‌ها، مارکس به نتیجه‌ی این سیاست درون حزب پرداخت، و نشان داد که این «سازشکاران» ناچارند که آن کسانی را که توانایی سازمان دادن به تبلیغات قوی دارند در حزب بپذیرند، اما افراد و گرایش‌هایی را که می‌توانند مبارزه‌ی انقلابی را در راه سرنگونی پیش ببرند، و سازمان دهند از حزب اخراج می‌کنند. این‌سان، حزب از انقلابی‌ها تصفیه، و پر از سازشکاران می‌شود، کسانی که به نظر مارکس در سال ۱۸۴۸ از هر اقدامی می‌ترسیدند، و در برابر هر گام جنبش می‌ایستادند، و سرانجام سقوط آن را موجب شدند. کسانی که هرگز ارتجاع را نمی‌دیدند و سرانجام با آمادگی کامل خود را به اتحادی کور با ارتجاع پای‌بند کردند، و دیگر نه مقاومت برای‌شان ممکن بود و نه فرار. کسانی که می‌خواستند تاریخ را در چشم‌انداز تنگ پرمدعای خویش جای دهند، و در سر آن‌ها تاریخ ناچار می‌شد که با دستور کار منطبق گردد. (م ب: ۳۰۶). مارکس این عناصر را بزرگترین خطر برای حزبی کارگری می‌شناخت.

مارکس در «سند داخلی» با زبانی تند و هشداردهنده نتایج نفوذ «عناصر غیر پرولتری» در حزب کارگری آلمان را یادآور می‌شد. او از «پدیده‌ی اجتناب ناپذیری» یاد کرد که افرادی از طبقه‌های حاکم به صفوف پرولتاریایی مبارز می‌پیوندند، و «عناصر

فرهنگی خود را عرضه می‌کنند» (م ب:۳۰۶). این افراد از حد وظیفه‌ی خود، یعنی «وارد کردن عناصر فرهنگ واقعی» به حزب فراتر می‌روند، و درنتیجه خطرسازند. نشریه‌های آن‌ها «هیچ چیز تازه‌ای را مطرح نکرده‌اند که جنبش را حتی یک گام به جلو ببرند» و «خودشان به طور مطلق فاقد دانش واقعی، چه عملی و چه نظری، هستند و در ظاهر امی‌کوشند تا] باورهای شکل گرفته‌ی سوسیالیستی را با مواضع بسیار متنوع نظری که حضرات از دانشگاه‌ها و یا جاهای دیگر کسب کرده‌اند، همخوان کنند»، هر یک از این‌ها به جای این که خودشان از پرولترها «علم جدید» را بیاموزند «می‌کوشند تا علمی را که خودشان یک شبه آفریده‌اند، یعنی علم شخصی‌شان را به دیگران بیاموزند». مارکس می‌گوید که به اندازه‌ی مغزهای این روشنفکران می‌توان نظریه‌هایی را که این مغزها آفریده‌اند، یافت: «حزب می‌تواند به آسانی بدون این روشنفکران که اصل کارشان این است که چیزی را که خودشان نیاموخته‌اند به دیگران آموزش دهند، کارهای خود را سر و سامان دهد» (م ب:۳۰۷-۳۰۶). پس «هرگاه چنین افرادی از طبقه‌های دیگر به جنبش کارگری بپیوندند، باید نخستین شرط این باشد که حق ندارند ته مانده‌ای از تعصب‌های بورژوایی و خرده‌بورژوایی و غیره را با خود بیاورند، بل باید بی‌قید و شرط نگرش پرولتاریایی را بپذیرند. اما این حضرات چنان که ثابت شده لبریز از برداشت‌های بورژوایی و خرده‌بورژوایی هستند. در یک کشور خرده‌بورژوایی همچون آلمان چنین برداشت‌هایی به طور قطع توجیه می‌شوند، اما فقط در خارج از حزب کارگری سوسیال دمکرات.هرگاه این حضرات یک حزب سوسیال دمکرات خرده‌بورژوایی تشکیل دهند، باید تشویق شوند، و می‌توان بنا به شرایط با آن‌ها بلوک مبارزاتی ساخت، اما در حزب کارگری عناصر تقلبی خواهند بود. اگر دلایلی وجود داشته باشد که آن‌ها را فعلاً در حزب تحمل کنیم، وظیفه‌ی ما فقط این خواهد بود که آن‌ها را تحمل کنیم، و به هیچ وجه به آن‌ها امکان ندهیم که بر رهبری حزب تاثیر بگذارند، و روشن باشد که گسست از آن‌ها فقط به زمان نیاز دارد. و به نظر می‌رسد که آن زمان، دیگر رسیده است. چگونه حزب می‌تواند نویسندگان چنان مقاله‌هایی را تحمل کند، برای ما قابل فهم نیست. اگر رهبری حزب بیش و کم به دست چنین افرادی بیفتد، حزب خیلی ساده عقیم خواهد شد، و این به معنای پایان روحیه‌ی پرولتاریایی خواهد بود» (م ب:۳۰۷).

توجه به «سند داخلی» چند نکته را پیش می‌کشد:

نکته‌ی نخست: محور اصلی بحث مارکس، پیکار طبقاتی است. ولی او از این پیکار فقط شکل نهایی یک نبرد، شکل مرگ یا زندگی، یعنی انقلاب را در نظر می‌گیرد. هر موقعیت دیگری، به گمان او، سازش با بورژوازی را پیش می‌کشد. یک حزب نسبتاً گسترده که در آستانه‌ی رشد تاریخی خویش است، حزبی که دیگر باید به مسائل مبرم و اصلی اجتماعی و در سطح ملی پاسخ گوید، نمی‌تواند در هر قدم و هر کنش خود را در آن موقعیت نهایی و انقلابی پیکار طبقاتی بازیابد. چنین حزبی ناچار از گفتگو، مصالحه، سازش، عقب نشینی، و در موارد لازم حمله و درخواست امتیازهاست. این حزبی کوچک، و فرقه‌ای نیم پنهان نیست. برای این فعالیت نمی‌کند که فقط اصول را به یک طبقه یادآوری کند. می‌خواهد اصول طبقه‌ای را در جریان مبارزه‌ای سیاسی یک جامعه‌ی پیشرفته قابل فهم کند. دگرگون کردن موازنه‌ی قوا، به معنای پافشاری متعصبانه بر سر اصول نیست. سیاست مارکس اخلاق گرایانه، و نگرش او انعطاف ناپذیر و بنیادگرایانه به نظر می‌آید. اشاره‌های مکررش به انقلاب ۱۸۴۸ به خوبی نشان می‌دهد که هنوز در فضای آن شکل از پیکار طبقاتی می‌زیست، و نه در فضای تازه‌ای که مبارزه‌ی پارلمانی در دستور کار حزب کارگری قرار می‌گرفت. مبارزه‌ای که مارکس در حرف می‌پذیرفت که طولانی خواهد بود، ولی در ژرفای دل خود هیچ تمایلی به آن نداشت. سیاست هواداران لاسال درگیری در پیکاری طولانی و سیاسی، و در صورت لزوم و فراهم شدن امکان، مبارزه‌ای پارلمانی بود. حزب سوسیال دمکرات آلمان در تاریخ خود کوشید تا موازنه‌ای میان این دو بیابد، موازنه‌ای که در گرایشی آرام اما به صورت مداوم پیشرونده وزنه‌ی سیاست‌های مورد دفاع مارکس در آن سبک‌تر، و وزنه‌ی آن سیاستی که او چنان پرخاش‌جویانه مورد حمله‌اش قرار می‌داد، سنگین‌تر می‌شد. از دیدگاه تاریخ پر فراز و نشیب سوسیال دمکراسی اروپایی می‌توان گفت که این شکلی است که در تمامی احزاب اروپایی تکرار شده است. البته، امروز که سوسیال دمکراسی دنباله رو نولیبرالیسم شده، و برخی از بن‌بست‌های ناشی از سیاست همسان‌گرایی‌اش آشکار شده‌اند، شاید یادآوری انتقادهای مارکس، که تند و انقلابی به نظر می‌آیند، مفید و ضروری هم باشند.

نکته‌ی دوم: نگرش مارکس چنان که پیش‌تر یادآوری کردم، ضد این برداشت است که اگاهی طبقاتی، به معنای آن باخبری تاریخی‌ای که می‌تواند چارچوب نظم موجود را بشکنند، و رسالت تاریخی پرولتاریا را در تمامیت این طبقه، پیش کشد، و موجب در

پیش گرفتن سیاست‌های انقلابی و دگرگون کننده شود، باید از خارج این طبقه، و توسط عناصر انقلابی طبقاتی دیگر وارد جریان پیکار پرولتاریا شود. برای نمایش تقابل دیدگاه مارکس با نظریات لنین «سند داخلی» بسیار مفید است. ولی باید گفت که در مقابل موضع افراطی لنین، موضع مارکس نیز از جانب مقابل دچار افراط شده است. از نگاه او نه فقط آن عناصر بورژوا و خرده‌بورژوا، کسانی که مارکس با تحقیر «دمکرات» می‌خواندشان، چیزی ندارند که به پرولتاریا آموزش دهند، بل باید مراقب مخاطراتی هم بود که وجود آن‌ها در حزبی کارگری پدید می‌آورد.

نکته‌ی سوم: مارکس هرچند به آزادی گرایش درون احزاب کارگری باور داشت، و از بحث دمکراتیک میان گرایش‌ها دفاع می‌کرد، در «سند داخلی» نکته‌ای مهم را رعایت نکرده است. او اصل مقدس و انعطاف ناپذیر را پیکار طبقاتی خواند، سپس، دیدگاه خودش را نظرگاه کارگری ناب معرفی کرد (که در دستگاه واژگان او، این نکته به معنای این است که حقیقت به طور کامل با نظریات او همخوانی دارد، و نظریات دیگر و مخالف با نظر او، ایدئولوژیک هستند، یعنی ناراست و باطل‌اند). از آنجا که کمترین اعتقادی به دمکراسی بورژوایی نداشت، و آن را شیادی و کلاه برداری می‌دانست، همواره آماده بود تا سیاست‌های قانون‌گرایانه و پارلمانتاریستی را تسلیم به بورژوازی بخواند. او این سیاست‌ها را نمی‌پسندید، و در صورت لزوم با اکراه تن به آن‌ها می‌داد. هرچند از احزاب بزرگ کارگری حرف می‌زد و مدام فرقه‌های کوچک را مردود می‌دانست، اما باورش این بود که احزاب بزرگ فقط انقلاب را آماده می‌کنند، و تکلیف نهایی با دشمن در جنگ انقلابی تعیین می‌شود، و مبارزه‌ی سیاسی جز راهگشای ان جنگ نیست. نمونه‌ی عالی فضای مبارزه‌ی سیاسی به گمان‌اش انقلاب ۱۸۴۸ بود، انجا که عرصه‌ی جنگ صریح و آشکارست. مارکس دیدگاه‌های مخالف را مواضع سازش‌کارانه‌ای می‌دانست که از سوی کسانی طرح شده که همواره آماده برای چانه‌زدن و امتیازدادن هستند. به این ترتیب او بخت تلاش برای فهم نظر مخالف خودش را از دست می‌داد. از همان آغاز حق با او بود. «دیگری» از شروع بحث محکوم بود، و فقط باید افشاء می‌شد. چرا او همواره بزرگترین رهبران جنبش کارگری دوران‌اش را متهم می‌کرد که متاثر از سیاست‌های خرده‌بورژوایی هستند؟ چرا جز خودش، انگلس، و اقلیت هواداران‌شان در کل جنبش کارگری اروپای دوران، نظریه‌پردازان و فعالان جنبش سوسیالیستی را نماینده‌ی طبقه‌ای دیگر غیر از طبقه‌ی کارگر می‌خواند؟ آیا این روش که

در هر مساله‌ی کوچک و بزرگ، رگه‌های رویارویی طبقاتی را می‌جست، و مدام آن را بر سر حریف می‌کوبید، راه را بر بحث دمکراتیک مسدود نمی‌کرد؟ آیا او همچون هر بنیادگرایی همواره در ترس از دشمن زندگی نمی‌کرد؟ این همه موجب می‌شدند که به رغم فاصله‌ای که مدام میان خود و فرقه‌های کوچک و پنهانی ترسیم می‌کرد، در نهایت بیشتر به آنان نزدیک شود تا به احزاب کارگری گسترده. هرچند مدام ضرورت گسترش احزاب را گوشزد می‌کرد، سیاست‌های لازم را برای این گسترش نمی‌شناخت. از دمکراسی کارگری درون احزاب دفاع می‌کرد اما در هر بحثی به سرعت نظر مخالف با نظر خودش را غیرکارگری، ایدئولوژیک و به طور معمول، انگار بنا به عادت، خرده‌بورژوایی می‌خواند.

مارکس در «سند داخلی» به طور مداوم یادآور مخاطرات نفوذ ایدئولوژیک طبقه‌های دیگر در صفوف حزب می‌شود، و درمورد نفوذ «عناصرغیر پرولتری» در حزب سوسیال دمکرات آلمان هشدار می‌دهد. نخست از یک «دانش واقعی» و «فرهنگ واقعی» حرف می‌زند که از نظر او منطقاً باید جهان‌بینی پرولتاریا باشند، سپس عناصر غیرکارگری را متهم می‌کند که «به طور مطلق فاقد دانش واقعی، چه عملی و چه نظری، هستند». می‌گوید که آن‌ها باید نخست بیاموزند و بعد وارد حزب شوند، و فقط در این صورت موفق به «وارد کردن عناصر فرهنگ واقعی» به حزب می‌شوند، وگرنه «خطرسازند»، چرا که «عناصر فرهنگی خود را عرضه می‌کنند». مارکس لحظه‌ای باور ندارد که شاید «دیگری» حق داشته باشد. در جهان خط‌کشی شده‌ی او همه چیز به دقت از هم متمایزند. همیشه حق با اوست، و دیگران همواره اشتباه می‌کنند، و درنتیجه خطرسازند. همین بینش پارانوییک سبب می‌شود که بنویسد «این حضرات» (بخوان دگراندیشان) به جای این که خودشان از پرولترها «علم جدید» را بیاموزند «می‌کوشند تا علمی را که خودشان یک شبه آفریده‌اند، یعنی علم شخصی‌شان را به دیگران بیاموزند... حزب می‌تواند به آسانی بدون این روشنفکران که اصل کارشان این است که چیزی را که خودشان نیاموخته‌اند به دیگران آموزش دهند، کارهای خود را سر و سامان دهد».

برداشت، لحن و پیشنهادهای مارکس غیردمکراتیک است. چگونه حزب کارگری می‌تواند تحقیق کند که نظریه‌هایی که روشنفکری در سر دارد کارگری هست یا نه؟ از راه کمیسیون تحقیق؟ از راه تفتیش عقاید؟ چگونه حزب می‌تواند کسی را مجبور کند که از اندیشه‌ها، آداب و سنت‌هایی که حزب تشخیص داده که «غیر پرولتری» هستند،

دست بردارد؟ چه کسی تشخیص می‌دهد که این اندیشه پرولتری است و آن اندیشه نیست؟ چگونه می‌توان بازتاب عملی آن‌ها را در سیاست‌های هرروزه‌ی حزب تشخیص داد؟ داور کیست؟ هیات تحقیق حزبی؟ رهبرحزب؟ کمیته‌ی مرکزی؟ بی‌اعتقادی مارکس به دمکراسی سبب شده که او تصور درستی از دمکراسی کارگری در سر نداشته باشد. از آزادی گرایش در حزب حرف می‌زند اما تفتیش عقاید را به شکلی توصیه می‌کند، و می‌نویسد: «هرگاه چنین افرادی از طبقه‌های دیگر به جنبش کارگری بپیوندند، نخستین شرط باید این باشد که حق ندارند هیچ ته مانده‌ای از تعصب‌های بورژوایی و خرده‌بورژوایی و غیره را با خود بیاورند، بل باید بی‌قید و شرط نگرش پرولتاریایی را بپذیرند. اما این حضرات چنان که ثابت شده لبریز از برداشت‌های بورژوایی و خرده‌بورژوایی هستند». از کجا با قاطعیت می‌نویسد که «ثابت شده است»؟ چه کسی ثابت کرده است؟ به راحتی از تصفیه‌ی حزبی حرف می‌زند، وقتی می‌نویسد: «اگر دلایلی وجود داشته باشد که آن‌ها را فعلاً در حزب تحمل کنیم، وظیفه‌ی ما فقط این خواهد بود که آن‌ها را تحمل کنیم، و به هیچ وجه به آن‌ها امکان ندهیم که بر رهبری حزب تاثیر بگذارند، و روشن باشد که گسست از آن‌ها فقط به زمان نیاز دارد. به نظر می‌رسد که آن زمان، دیگر رسیده است. چگونه حزب می‌تواند نویسندگان چنان مقاله‌هایی را تحمل کند، برای ما قابل فهم نیست. اگر رهبری حزب بیش و کم به دست چنین افرادی بیفتد، حزب خیلی ساده عقیم خواهد شد، و این به معنای پایان روحیه‌ی پرولتاریایی خواهد بود» (م ب:۳۰۶).

نتیجه‌ی نهایی «سند داخلی» تهدید به انشعاب است: «اما تا آنجا که به ما مربوط می‌شود، با توجه به گذشته‌ی ما، فقط یک راه پیش روی ما باز مانده است. نزدیک به چهل سال ما تاکید کردیم که پیکار طبقاتی رانه‌ی فوری تاریخ است، و به طور خاص پیکار طبقاتی میان بورژوازی و پرولتاریا اهرم اصلی انقلاب اجتماعی مدرن است. از این رو، ما نمی‌توانیم با کسانی که آرزویشان محو کردن حرکت این پیکار طبقاتی است، حتی احتمال همکاری بیابیم. زمانی که بین‌الملل تشکیل شد، ما شعار پیکارش را چنین بیان کردیم: رهایی طبقه‌ی کارگر باید توسط خود این طبقه به دست آید. از این رو، ما نمی‌توانیم با کسانی که آشکارا اعلام می‌کنند که کارگران چندان آموزش ندیده‌اند که قادر به رهایی خویش باشند، و باید از بالا توسط اشخاصی فرهیخته که متعلق به لایه‌های بالا و پایین طبقه‌های متوسط هستند، آزاد شوند، همکاری کنیم. اگر ارگان

جدید حزب خط مشیِ‌ای که منطبق با نظریات این حضرات باشد، برگزینند، یعنی نظریات طبقه‌ی متوسط و نه نظریات پرولتاریا، راهی پیش پای ما باقی نمی‌ماند جز این که به طور علنی مخالفت خودمان را با آن اعلام کنیم، هرچه هم که از این بابت متاسف باشیم، و رشته‌های هواداری خود را که در معرفی حزب آلمان در خارج از این کشور اعلام می‌کردیم. بگسلیم» (م ب:۳۰۷).

«سند داخلی» نمایانگر تناقض‌های مواضع مارکس و انگلس است. آنان در مورد حزبی با پایه‌های کارگری وسیع، که آینده‌اش در پیش‌گیری سیاست‌های پارلمانی و همسان‌گرایانه است، از سنت‌های انقلابی حرف می‌زنند، در محیطی که دمکراسی رو به رشد است ناباوری خود را به روش‌های دمکراتیک نشان می‌دهند، و در عین حال علیه فرقه‌گرایی نیز بحث می‌کنند. هم با عناصر غیر کارگری مخالف‌اند و حتی توصیه‌ی اخراج آنان را دارند، و هم مایل‌اند که در سطح جامعه‌ی مدنی مدرن موجب هژمونی حزب کارگری شوند. با وجود این «سند داخلی» فقط جنبه‌های منفی نداشت. این سند روشن می‌کند که مارکس با سرآمدگرایی مخالف بود، و سازمان حزب کارگری را کار خود طبقه می‌دانست. این نکته در نوشته‌های دیگر او نیز یافتنی است. او همواره بین‌الملل را دستاورد خود کارگران می‌خواند، و در سخنرانی‌ای به مناسبت هفتمین سالگرد تاسیس آن در سپتامبر ۱۸۷۱ گفت: «آنچه در کار بین‌الملل تازه بود، این نکته بود که این سازمان را خود طبقه‌ی کارگر، و برای کارگران، ایجاد کرده بود. پیش از این سازمان، تمام سازمان‌های سیاسی توسط عده‌ای از افراد پیشرو که از طبقه‌های حاکم ریشه می‌گرفتند، برای طبقه‌ی کارگر ایجاد شده بودند. ولی بین‌الملل را خود کارگران برای خودشان ایجاد کردند» (ب ن:۲۷۱). او در نامه به فریدریش بلت (۲۳ نوامبر ۱۸۷۱) نوشت: «بین‌الملل برای این ایجاد شد که سازمان کارگری واقعاً مبارزی جایگزین فرقه‌های سوسیالیستی و نیم‌ـ سوسیالیستی شود. اساسنامه و پیام افتتاح آن، این نکته را نشان می‌دهند. از سوی دیگر، بین‌الملل نمی‌توانست پایه‌های خود را محکم کند، هرگاه جریان تاریخ تا آن زمان، فرقه‌گرایی را درهم نمی‌شکست. تکامل فرقه‌گرایی سوسیالیستی و تکامل یک جنبش به راستی کارگری همواره در جهت معکوس یکدیگر پیش می‌روند. فرقه‌ها (از نظر تاریخی) تا آن زمان توجیه شدنی‌اند که هنوز طبقه‌ی کارگر برای یک جنبش تاریخی مستقل آماده نشده باشد. به محض این که جنبش به حد بلوغ برسد، تمامی فرقه‌ها به طور بنیادین ارتجاعی خواهند بود... تاریخ بین‌الملل،

تاریخ مبارزه‌ی دائمی شورای مرکزی آن علیه فرقه‌ها و تجربه‌های ناشیانه‌ای بود که می‌خواستند خودشان را درون بین‌الملل علیه جنبش واقعی طبقه‌ی کارگر جای دهند» (م ب:۲۵۳).

لفظ «واقعی»، واژه‌ی محبوب مارکس جوان، اینجا در مورد «جنبش واقعی طبقه‌ی کارگر» به کار رفته است. درواقع مساله به این که چه کسی واقعیت را تشخیص می‌دهد، تبدیل شده است. هر کس گمان می‌کند که خودش می‌داند که جنبش «واقعی» کارگری چیست، و چه کسانی می‌خواهند آن را به بیراهه بکشند. پس با آن‌ها مبارزه می‌کند، تا جایی که تمام نیروهای سازمان کارگری او صرف مبارزه با فرقه‌های «غیرواقعی» می‌شود. در این مورد مارکس گناهی ندارد. این نتیجه‌ی درهم شدن مفهوم واقعیت با خواست و رانه‌ی قدرت، و نتیجه‌ی متافیزیک مدرن، یعنی باور به حقیقت، است. فقط کسی از جنبش واقعی دم می‌زند که تاویل و درواقع فهم خودش از جنبش را واقعی، درست، و نهایی انگاشته باشد. «سند داخلی» یکی از اسنادی است که خطوط آغازین «مبارزه» با آنچه را که بعدها «فرصت طلبی» و «تجدیدنظرطلبی» خوانده شد، ترسیم کرده است. این واژگان در درون جنبش کارگری در آن روزگار مرسوم نبودند، اما دهه‌ی بعد به صورت ناسزاهای سیاسی در احزاب چپ گرا رسم شدند. کائوتسکی بارها به «سند داخلی» و نامه‌های او در این مورد بازگشت. انگلس نیز در واپسین سال‌های زندگی‌اش در مبارزه علیه «امکان طلبان» (Les posibilises) درون حزب سوسیال دمکرات فرانسه، از این اصطلاح‌ها استفاده کرد. از همان آغاز پیدایش حزب کارگری فرانسه، دو گرایش متفاوت درون آن فعالیت می‌کردند، یکی را گوسد و لافارگ می‌گرداندند که خود را مارکسیست می‌خواندند، و دیگری گرایش مشهور به امکان‌طلبان بود. انگلس در نامه‌ای به اگوست ببل (۲۸ اکتبر ۱۸۸۲) نوشت که گرایش نخست «می‌کوشید تا مبارزه را به سوی پیکار طبقاتی پرولتاریا علیه بورژوازی پیش ببرد» (ج ک-۲:۱۱۱)، اما امکان‌طلبان می‌خواستند از راه‌های قانونی مبارزه کنند، و معتقد بودند که نباید پا از دایره‌ی امکانات فراتر گذاشت. انگلس در نامه‌اش به ببل شاید برای نخستین بار در داخل جنبش کارگری از لفظ «فرصت طلب» استفاده کرد، و نوشت که این صفت «درواقع، برگردان سوسیالیستی همان امکان‌طلبی است». از آن پس، بارها او درباره‌ی این گرایش نوشت. ریشخند تاریخ اینجاست که او بیشتر این نامه‌ها را خطاب به هوادار جوان خود، ادوارد برنشتین می‌نوشت، یعنی همان کسی که چند سال بعد

مشهورترین «تجدیدنظر طلب» جنبش سوسیالیستی شد.[58] برنشتین در نوامبر ۱۹۰۰ نامه‌های انگلس را در شماره‌ی ٤٥ نشریه‌ی خود به نام «جنبش اجتماعی» چاپ کرد، و در یادداشتی افزود که گرایش امکان طلب به رهبری مالون و بروس برخلاف ارزیابی انگلس، حق داشته است: «مارکس همواره به مالون به عنوان یک همکار سابق باکونین، و با شک می‌نگریست، و انگلس به خاطر نامه‌هایی که از مارکس دریافت می‌کرد، داوری نادرستی درباره‌ی مالون یافته بود» (ج ک-۲:۹۸ به بعد). البته ما در نامه‌های مارکس و انگلس هیچ اشاره‌ای به سابقه‌ی آنارشیستی مالون نمی‌بینیم، و آنان اساساً بحث را متمرکز بر مواضع سیاسی او کرده بودند. حتی در چند نامه‌ی مارکس به هواداران فرانسوی‌اش، او از جنبه‌هایی از مالون دفاع کرده بود. انگلس نیز در نامه به برنشتین (۲۵ اکتبر ۱۸۸۱) یادآور شده بود که گوسد، یعنی یکی از رهبران اصلی مارکسیست‌ها، «برای تدارک انقلاب بیش از حد ارزش قائل است، ناشکیباست، و چنان رفتار می‌کند که گویی فردایی در کار نیست». (ج ک-۲:۱۰۲). البته در این اشاره‌ی انگلس می‌توان هراس او را از اراده باوری بازیافت. همانند این حکم را انگلس در نامه‌ای به ژزف وایدمایر (۱۲ آوریل ۱۸۵۳) آورده بود: «هرگاه یک حزب پیشرو در کشوری واپس مانده پیش از موعد طبیعی به قدرت برسد، این در حکم خطری ژرف و واقعی خواهد بود» (ح ط-۲:٦٥-٦٤). انگلس یک سال پس از نامه به برنشتین و پس از رویداد انشعاب درون سوسیال دمکراسی فرانسه، با اشاره به همانندی گروه مارکسیست‌های فرانسوی به گرایش آلمانی هوادار او و مارکس، به برنشتین نوشت: «خطای اصلی آلمانی‌ها این است که می‌پندارند انقلاب یک شبه انجام شدنی است. درواقع انقلاب فراشد تکامل توده‌ها در شرایطی سریع است، اما گسترش و آمادگی آن فقط در طول سال‌ها ممکن است. تمام آن انقلاب‌هایی که یک شبه به انجام رسیدند، یا هرگونه واکنش را حذف کردند، مگر واکنش‌هایی که جای هیچ امیدی را باقی نمی‌گذاشتند، همچون انقلاب ۱۸۳۰، و یا به طور مستقیم در تضاد با آنچه در جستجوی‌اش بودند قرار گرفتند، مثل انقلاب ۱۸٤۸ در فرانسه» (ج ک-۲:۱۳۲-۱۳۱).

[58] مهمترین این نامه‌ها: ۲۵ اکتبر ۱۸۸۱، ۳۰ نوامبر ۱۸۸۱، ٦ ژانویه ۱۸۸۲، ۲۲ سپتامبر ۱۸۸۲، ۲۰ اکتبر ۱۸۸۲.

در نامه‌های انگلس به برنهارد بکر (۱ آوریل ۱۸۸۰) و ادوارد برنشتین (۳۰ نوامبر ۱۸۸۱) می‌توان تصویری از رابطه‌ی موازنه‌ی نیروها در اروپا و بنیان «حزب جدید کارگری» را مشاهده کرد. انگلس در نامه به بکر نوشت که ما با دو فرض روبروییم: یا استبداد تزاری ضعیف می‌شود، و درنتیجه فعالیت حزبی در اروپا در طول دو دهه‌ی بعدی ممکن می‌شود، و یا تزاریسم جنگ را به اروپا تحمیل خواهد کرد که در این صورت «دست کم، بیست سال کار ما به عقب خواهد افتاد» (ح ط-۳:۱۵٤). در حالت نخست، فعالیت حزبی در اروپا دارای اهمیت زیادی خواهد شد: «اینجا به گمان من، حزب قدیمی، با تمام سازمان‌هایش کارآیی خود را از دست خواهد داد... اگر جنبش اروپایی چنین پیش برود، نیروی کارگری آلمان که در سال ۱۸۷۸ حدود پانصد هزار نفر می‌شود، چندان بزرگ خواهد بود که مساله‌ی حزب تازه‌اش اهمیت یابد».

۱۲. حزب بین‌المللی کارگری

عبارتی که در صفحه‌ی پایانی *مانیفست* آمده، یعنی «کمونیست‌ها در همه جا، برای ایجاد و هماهنگی میان احزاب دمکرات در همه‌ی کشورها کوشش می‌کنند»، و شعار اصلی آن: «کارگران همه‌ی کشورها، متحد شوید» (م آ-٦:٥١٩)، بازگشتی است به حکم مارکس جوان به این که طبقه‌ی کارگر طبقه‌ای کلی است، آن هم نه در حد یک جامعه و یک کشور، بل در حد جهانی. مارکس از همان ایام بر این باور بود که مساله‌ی وحدت انقلابی میان کارگران تمام کشورها، مهمترین ابزار پیروزی بر بورژوازی است که دیگر در سطح بازار بین‌المللی فعالیت می‌کند. مارکس نه فقط به وحدت منافع و روش‌های مبارزاتی، بل به وحدت سازمانی کارگران جهان می‌اندیشید. او می‌دید که در تمام کشورهایی که تولید کالایی در آن‌ها گسترش یافته و شکل مسلط یافته، طبقه‌ای با وضعیت مادی یکسان پدید آمده است. کارگران، همه جا ناگزیر به پیکاری بیش و کم همانند کشیده شده‌اند، و تجربه‌هایی مشابه به دست آورده‌اند. از طرف دیگر، این طبقه ناچار است که انقلاب اجتماعی سده‌ی نوزدهم را رهبری کند. این انقلاب منش ملی ندارد، بل در سطح انباشت جهانی سرمایه، و در حد تقسیم اجتماعی و تکنولوژیک کار یعنی در گستره‌ی جهانی روی خواهد داد. تصور انقلابی که از مرزهای یک کشور فراتر رود، و این فکر که پیروزی انقلاب در کشور خاصی، نیازمند یاری نیروهای انقلابی کشورهای دیگر است، ویژه‌ی جنبش کارگری نبود، بل پیش‌تر در انقلاب فرانسه

مطرح شده بود. از همان آغاز انقلاب نیروهای انقلابی، ارتجاع اروپایی و به ویژه اتریش و روسیه را بزرگترین دشمنان خود معرفی می‌کردند. «میهن انقلابی» را دشمنان خارجی تهدید می‌کردند. حکومت ترور، از زبان رهبران‌اش «کوشش‌های ضدانقلابی وطن فروشان» را بـه کمک‌های مالی، و ارسال اسلحه، و تبلیغات دشمنان خارجی چون انگلستان، اتریش، پروس، و روسیـه نسبت می‌داد، و از زبان روبسپیر «وحدت خلق‌های اروپا» را خواستار بود. کافی است وابستگی انقلابی‌های آمریکایی را به اروپاییان، خاصه به فرانسویان به یاد آوریم، تا دریابیم که اندیشه‌ی انقلابی که در دادوستد با جهان قرار دارد و از مرزهای ملی فراتر می‌رود، ریشه در انقلاب‌های بورژوایی داشته است.

مارکس در مقالـه‌ی «بـورژوازی و ضد انقلاب» (دسامبر ۱۸٤۸) از «خصلت اروپایی انقلاب‌های ۱٦٤۸ در انگلستـان، و ۱۷۸۹ در فرانسه» یاد کرد. (م آ-۸:۱٦۱). او درجریان نخستیـن اقامت کوتاه مـدت‌اش در انـگلستـان، در تـابستان ۱۸٤۵، همراه با انگلس، در جلسه‌هـای کارگری شرکت مـی‌کرد، از جمـله در نشـست ویـژه‌ای از رهبران کارگری سازمـان‌هـای گوناگون انقلابـی کشورهـای گوناگون اروپـایی.[۵۹] ایـن نشست با عنـوان «برادری دمکرات‌ها» (کذا) از نمایندگانی از چارتیست‌های چپ‌گرا، اتحادیـه‌ی عدالـت، و گروه‌هایی از دمکرات‌های مهاجر اروپای قاره‌ای از فرانسـه، ایتالیـا، لهستان و اسـپانیا تشکیـل شد. در سپـتامـبر ۱۸٤۷ به همت بخش اتـحادیه‌ی کمـونیسـت‌هـا در بروکسل «انجمن دمکرات‌ها» تشکـیل شد، به عنوان گروهی که اعضاء آن از کشورهای گوناگون می‌آمدند، و مارکس معاون، و منشی جلسات این گروه بود. در تـاریخ ۱۳ فوریـه ۱۸٤۸ این انجمن با گروه «برادری دمکرات‌ها» مذاکراتی جهـت برپـایی کنگـره‌ی مشـترک بـا عنوان «کنگره‌ی بین‌المللی دمکراسی» انجام داد، و سرانجام کنگره را در سـپتامبر بـر پـا کردنـد. در کشاکش مـاه‌های بـعد و قـدرت‌یابـی ارتـجاع، کنگره به ناچار منحل شد.[٦۰] مارکس در میانه‌ی ۱۸۵۰ بر اساس ایـن پیش‌بینی که انقلاب آینده‌ی اروپا نزدیک است، به یاری انگلس با هواداران بلانکی که به انگلستان مهاجرت کرده بودند، و نیز با رهبران جناح چپ چارتیست‌هـا، اقـدام به تاسیس «انجمن جهانی انقلابی‌های کمونیست» کرد. در نخستین بند اساس‌نامه‌ی انجمن آمده: «هدف انجمن، سرنگون کـردن طبقـه‌های دارا،

[۵۹] Lowy, *op. cit.*, pp. 146-148, 163.

[٦۰] B. Nicolaievsky and O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx. Man and Fighter*, London, 1976, pp.138-142.

و تاسیس دیکتاتوری پرولتاریا و تداوم انقلاب تا دسترسی به کمونیسم به عنوان شکل نهایی تشکل انسانی است» (م آ-۱۰:۶۱۵-۶۱۴). سرگذشت این انجمن را هم بیش از این نمی‌توان دنبال کرد، چون عمری بسیار کوتاه داشت، و به خاطر بحران درونی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها از یک سو، و اختلاف میان هواداران بلانکی از سوی دیگر، از هم پاشید. ولی می‌توان گفت که این نخستین شکل یک سازمان بین‌المللی کارگری بود، و مواضع نظری و سیاسی رادیکالی داشت که در تدوین آن‌ها مارکس نقش زیادی به عهده داشت، خاصه که مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا را هم وارد اساس‌نامه کرده بود. در سال ۱۸٦٤ نخستین بین‌الملل با مواضعی همانند مواضع اصلی و برنامه‌ای این انجمن ساخته شد.

مارکس تا پایان زندگی اعلام می‌کرد که اندیشه، ابتکار و ساختن بین‌الملل کار خود کارگران انگلیسی و فرانسوی بود، و نه کار او یا نظریه‌پرداز دیگری. ضرورت ایجاد یک سازمان جهانی کارگری که از منافع تمامی کارگران جهان دفاع کند، در انگلستان موضوع تبلیغ «شورای کار» یعنی سازمانی انقلابی بود که به سال ۱۸٦۰ تاسیس شده بود. سه تن از رهبران این شورای کار، جرج اوجر، ویلیام کرمر و جرج هوول از جمله فعالان سرشناس بین‌الملل نخست، شدند. کرمر از سال ۱۸٦٤ تا دو سال بعد، و اوجر از ۱۸٦۷ تا ۱۸۷۱، رییس شورای کلی بین‌الملل بودند. شورای کار توانست همبستگی کارگران انگلستان در دفاع از آزادی لهستان را به سال ۱۸٦۳ جلب کند، و تظاهرات متعددی را سازمان دهد، و درعین حال به سود قانون لغو بردگی در ایالات متحد موضع گیرد، و علیه دخالت انگلستان در جنگ داخلی آمریکا فعالیت کند. مورد آخر صرفاً زمینه‌ی سیاسی نداشت، بل شورا از وابستگی صنایع پارچه بافی انگلستان به واردات پنبه از امریکا، بهره‌برداری تبلیغاتی می‌کرد. از سوی دیگر، شورا تظاهرات بزرگی در اعتراض به اخراج گاریبالدی از انگلستان به سال ۱۸٦٤ ترتیب داد. این مثال‌ها نشان می‌دهند که تا چه حد مسائل جهانی، یا مسائل اروپایی، برای کارگران انگلیسی مهم بود. این همه، همراه با مبارزه جهت به دست آوردن حق رای همگانی، به تاسیس «اتحادیه‌ی همبستگی کارگران» منجر شد، و پایه‌ی محکمی برای رد و بدل عقاید سوسیالیستی در میان کارگران، درمورد مسائل اروپایی شد.

از سوی دیگر، کارگران فرانسوی نیز زیر تاثیر عقاید پرودون و هواداران او به مسائل اروپایی علاقه‌ی زیادی نشان می‌دادند. دو نفر از هواداران مشهور پرودون به نام‌های

تـولن و فریبـورگ در جریان تظاهرات به سود آزادی لهستان در پاریس و لیون توانسته بودند که با نماینـدگان شورای کار انگلسـتـان تمـاس بگیـرند. در داخل فرانسه نیز رژیم بناپارت در برابر مبارزات کارگری تا حدودی عقب‌نشینی کرده بود، و امکان فعالیت‌های گسترده‌تـر در سطح اروپـا بـرای کارگران فـراهم آمـده بود. تقـارن پیشـرفت مبـارزاتی کارگـران انگلسـتـان و فـرانسـه، و بـه ویژه وحدت نـظر و عمل آن‌ها در مورد مساله‌ی لهـسـتـان سبـب شد که روحیـه‌ی مساعـدی برای ایجاد سازمـانی کارگری که گستره‌ی فعالیت آن از مرزهای هردو کشور نیز فراتـر رود، ایجـاد شـود. سـرانجام در تـاریخ ۲۸ سپتامبر ۱۸٦٤ جلسه‌ی عمومی‌ای از سوی کمیته‌ی کارگری دو کشور در «سینت مارتین هال» لندن برقرار شد، و در آن نمایندگان کارگران توافق خود را جهت ایجاد بین‌المـلـل کارگری اعلام کردند. یک سال پیش از آن، اوجر، تولن و فریبورگ در بیانیه‌ی مشـترکی اعلام کرده بودند که: «باید تماس دائمی و منظمی میان کارگران و طبقه‌های صنعتی تمام کشورها ایجاد شود، و به ویژه باید درمورد شکل سازمانی‌ای که تماس را ممکن می‌کند، بیشتر اندیشید».[٦١] مارکس به انگلس در تاریخ ٤ نوامـبر ۱۸٦٤ چنیـن نوشـت: «بـه نظـر می‌رسد که نیروهای واقعـی در دو سوی مـانش، خواهان وحدت بین‌المللی شده‌اند»، و افزود که آنان از او خواستار همکاری شده‌اند، و او نیز موافقت خود را اعلام کرده است (م ب: ۱٤۰-۱۳۷).

بیـن‌الملل درواقع بـه وسیله‌ی اتحادیه‌های کارگری ساخته شده بود، اما یک سازمان اتحادیـه‌ای نـبود. بند نخست اساسنامـه‌اش ایـن بود: «انجمن [= بین‌الملل] به این خاطر ایجاد شده که ابزار مرکزی وحدت و همکاری میان انجمن‌های کارگری‌ای که هم اکنون در کشورهای مختـلف وجود دارند، و بـرای هدف مشابه‌ای فعالیت می‌کنند، یعنی برای حمایـت از بـرخاست، و رهایی کامل طبقه‌ی کارگر، ایـجاد شود».[٦٢] این بند، خاصه در ادبیـات کارگری آن دوران «سیـاسی» دانستـه مـی‌شد. بیـن‌الملل موضع دفاعی نداشت، سازمانـی نبود که فرانسویان Ouvriérist می‌خواندند، یعنـی تشکلی که فقط متوجه مسائل کارگری باشد. سازمانی سیـاسی بـود که براساس این باور شکل گرفته بود که کـارگران قادرند مسائل جامعـه‌ی مدرن را حل کنند. در اسناد بین‌الملل بارها از «قدرت کارگری»،

[61] H. J. Collins and C. Abramsky, *Karl Marx and the British Labour Movement*, London, 1965, p.24.
[62] P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, London, 1980, p. 253

و انقلاب کارگری و حتی از دولت کارگری یاد شده بود.[۶۳] می‌توان گفت کـه بین‌المـلل بارها بیش از اتحادیه‌ی کمونیست‌ها به آنچه مارکس در آرزوی پیدایـش آن بـود یعنـی حزب فراگیر کارگری شبیه بود. مارکس، اما دلهره‌ها و نگرانی‌هایی هم داشت. او می‌دید که نماینـدگان انگلیسـی فهم روشنـی از سوسیـالیسم ندارند، و هواداران پرودون بسیار فرقـه‌گرا و خودرای هستند. نمایندگان ایتالیا هوادار مازینی، و ناسیونـالیست‌هایی بودند که رابطه‌ی مستقیمی با طبقه‌ی کارگر نداشتند، و مساله‌شان آزادی ایتالیا بـود. برخـی از آنارشیست‌ها و به ویژه هواداران باکونین نیز نقش‌هـایی در داخـل بین‌المـلل بـه عهـده داشتند، (خود باکونین در کنفرانس بین‌الملل در ژنـو بـه سـال ۱۸٦۷ نقـش داشـت)، و مـارکس نسبت به آن‌ها نظر مساعدی نداشت.[٦٤] ولی انکار نمی‌شد کرد که همین ترکیب نامتجانس، نماینده‌ی واقعی گرایش‌های مبارز پرولتاریای اروپا بود. مارکس و انگلس در موقعـیت آسانـی قرار نداشتنـد. باید مـواضع خود را مـلایم می‌کردند و با کسانی همراه می‌شدند که از دیدگاه نظری با آن‌ها مخالف بودند.[٦٥]

هرچند در سال‌های بعد، بین‌الملل وزنه و اعتبار سیاسـی یافت، اما در بهترین حالت نیـز تعداد اعضای آن از چند هزار نفر بیشتر نشد، و با احتساب اتحادیه‌های کارگری‌ای که به آن پیوسته بودند تعداد اعضای درواقع غیر فعال آن حدود پنجاه هزار نفر می‌شـد. نه فقط افراد بل سازمان‌های سیاسـی و اتحادیه‌ای نیز می‌توانستند عضو بین‌الملل شوند. هـر بخش ملـی سازمان خود را داشت، و در مـوارد ملـی هـم مواضـع خود را به طور مستقل اتخـاذ می‌کرد، اما مواضع اساسی خود را با دفتر مرکزی بین‌الملل در لندن همراه می‌کرد. زمانی که در ۱۸٦٦ کنفرانس شفیلد اتحادیه‌های کارگری انگلستان حمایت خود را از بین‌الملل اعلام کرد، مارکس آن را بـزرگترین پیروزی بین‌الملل نامید. سه سال بعد کنفـرانس بیرمنگام این حمایت را با عبارت‌هایـی قـدرتمندتر تکرار کرد. مارکس اعلام کرد که دیگر بـا خیال راحت می‌توان گفت که بین‌الملل سازمانی کارگری شده است. او بـا هیـجان و شادمانی نوشت: «بیـن‌الملل نیـست که کارگران را به سوی اعتصاب پیش مـی‌راند، بل اعتصاب است که کارگران را به سوی بین‌الملل می‌راند».[٦٦] سال ۱۸٦۷ سال

[63] *Documents of the First International* 1864-72, 5 vols, Moscow, 1974.

[64] Thomas, *op. cit*, pp.255-267.

[65] G. D. H. Cole, *Marxism and Anarchism* 1850-1890, London, 1969.

[66] E. Mandel, *De la Commune a la mai 68*, Paris, 1978, p.19.

اعتصاب‌های کارگری در فـرانسه، بلژیک و سوییس بـود. در فرانسه گروه اژن وارلن از جناح چپ هـواداران پـرودون فعالیـت بیشتـری یـافت، و با مارکس نیز تماس بیشتری بـرقرار کرد. وارلـن از مهمتـرین رهبـران کمون پاریـس شد، و در راه دفاع از کمون به دست سربـازان ورسـای کشته شد. (تـولن و فریبـورگ، اما به کمون خیانت کردند و به ورسای پیوستند).

تاریخ بین‌الملل، تاریخ مبارزات درونی بود. مارکس در نامه به فریدریـش بلـت (۲۳ نوامبر ۱۸۷۱) شورای مرکزی را که زیر نفوذ خود او بود، پرولتری نـامید و از مبـارزات آن با هواداران پرودون در فرانسه، گروه هواداران لاسال در آلمان، و هــواداران بـاکونین «که می‌خواستند بین‌الملل دومی در دل بین‌الملل بسازند، و هنوز بازمانده‌ی آن در ایتالیـا و اسپانیا یافتنی است» (م ب:۲۵٤-۲۵۳)، یاد کرد. ایـن مبـارزات سـخت، امـا، اطمینـان مـارکس و انگلس را بـه حقانیـت راه بیـن‌الملل سست نکرد. انگلس در نامه به شورای فدرال اسپانیایی بین‌الملل (۱۳ فوریه ۱۸۷۱) نوشت: «تجربــه، همـه جـا نشـان داده کـه بهترین وسیله‌ی رهایی طبقه‌ی کارگر از این سلطه‌ی احزاب قدیمی در هر کشور، ایجاد حزب پرولتری در هر کشور با سیاستی خاص خود است، سیاستی که به طور روشنی از دیـگر احزاب جدایـش کند. چرا که بایـد بیـانگر شـرایـط ضروری برای رهایی طبقه‌ی کارگر بـاشد. ایـن سیـاست در جزییـات خود، بنـا بـه موقعیـت‌های ویژه در هر کشور مـی‌تواند تفـاوت کند، ولـی همـان‌طور که مناسبات بنیادین میان کار و سرمـایه همه جا یکسـان است، و سلطـه‌ی سیاسـی طبقه‌های دارنده‌ی ثروت بر طبقه‌های استثمار شونده نیـز واقعیتـی موجود در همـه جاست، اصـول و اهـداف سیـاست پرولتری نیز همه جا دست‌کم در کشورهــای غربی یکسان خواهد بود» (م ب:۲٤٤). این دلیل اصلی نظری بر ضرورت فعالیت بین‌الملل بود. از نظر مارکس، بین‌الملل، با هـر کاستی‌ای که داشت، از تضاد کار و سرمـایه آغاز مـی‌کرد و همیـن نکته آن را بـرتر از هـر حزب و گروهی در خارج از آن قرار مـی‌داد. مارکس و انگلس، بارها از آن به عنـوان یک گرایش سیاسی و نظری و نه فقط یک سازمان یاد می‌کردند، چون می‌خواستند همین درونمایـه‌ی انقلابـی آن را بـرجسته کنند. بـه عنوان مثال مارکس در نامه‌ای به لودویگ کوگلمان (۱۲ آوریـل ۱۸۷۱) خیزش کمون را «شکوهمندترین کار حزب ما پس از خیزش ژوئـــن ۱۸٤۸ [در پاریس]» نامید (م ب:۲٤۷). مقصودش از حزب ایـنجا گرایش بود و نه سازمانی خاص، و بین‌الملل را بیانگر این گرایش می‌شناخت. ولی واقعیت این اسـت کـه نقـش و سـهم

بین‌الملل در خیزش کمون چندان زیاد نبود که ادعای گزاف مارکس ثابت شود. انگلس، سه سال پس از کمون، در نامه‌ای به زورگه (۱۲ سپتامبر ۱۸۷۴) نوشت: «کمـون از نظـر فـکری همچون فرزنـد بیـن‌الملل بود». اشـاره‌ی انگلس بـه «از نظر فکری» خوب نشان مـی‌دهد که مـقصود او نقـش عملی بیـن‌الملل در ایـجاد کمون نبود: «هرچند بین‌الملل مسوولیت کمون را به طور کامل به گردن می‌گیرد» (م ب:۲۷۰).

فصل هفتم: دولت و دمکراسی

«ارزش مبادله‌ای، یا دقیق‌تر نظـام پولـی درواقـع پایـه نظـام **برابری و آزادی** اسـت، و اختلال‌هـای بعـدی در ادوار اخیـر گرفتاری‌های ذاتی خود نظـام‌اند، بـه عبـارت دیگـر تحقـق برابری و آزادی عامل ایجاد نابرابری و خودکامگی است»
مارکس (گ ف-۱:۲۰۶).

۱. دولت و جامعه‌ی مدنی

جامعه‌ای را سرمایه‌داری می‌خوانیم که بخش اصلی محصولات مادی آن به عنـوان کـالا تولـید شوند، و آن بـخش عظیـم جمعیت که کار می‌کنند، و کالا تولید می‌کنند دارنده‌ی ابزار تولید نباشند، و ناگزیر باشند که نیروی کار خود را بفروشند. کسانی که این نیروی کار را بـه عنوان کالا مـی‌خرند بـر جریان تولید نظارت داشته باشند، و این نظارت را به خاطر مالکیت‌شان بر ابـزار تـولید بـه دست آورده باشند، و درآمد و سود خود را از راه فـروش مـحصول‌هایـی کسب کنند که از تـرکیب نیـروی کار خریـداری شـده با سایر ابزارتولید شـکل گرفته‌اند. فـروشندگان نیـروی کار، پرولترهایی باشند کـه بنـا بـه متـن *مـانیفست* تا آنجا زنده‌اند که کار پیدا کنند، و فقـط جایی کار پیدا می‌کنند که کارشان به افـزایش سرمـایه خدمـت کنـد. در ایـن جامعه مبـادله میان افرادی آزاد و برابر صورت می‌گیرد. اما مارکس می‌کوشد تا نابرابری و فقدان آزادی را در ژرف‌ترین لایه‌های روابط پنهانی جامعه کشف کند. رابطه‌ی انسان‌هایی که در شرایط نـابرابر اجتمـاعی و طبقـاتی زندگی می‌کنند و یک دسته فقط آزادند که نیروی کار خود را بفروشند تا مزدی بخور و نمیر به دست آورند، و برابر با دسته‌ی دیگر یعنی خریداران مرفه نـیروی کـار خویـش هستند، بسیار پیچیده است. همین رابطه که بـه گونه‌ای ژرف استوار بر نابرابری امکانات زندگی، درآمدها و موقعیت‌هـای اجتمـاعی میـان افـراد اسـت، تـاثیری تعیین‌کننـده بـر سیاست، فرهنگ و زندگی اجتماعی در کل دارد. در این میـان دولـت همچـون نـیرویی مـدافع وضع موجود، می‌کوشد تا تداوم این رابطه را تضمین کند. از این رو در *مانیفست*

دولت بیش از کمیته‌ای برای اداره‌ی امور زندگی بورژوازی دانسته نشده است (م آ ۴۸۶:۶). بیست و سه سال بعد مارکس در ***جنگ داخلی در فرانسه*** همین نکته را تکرار کرد و نوشت که دولت «قدرت ملی سرمایه بر کار است»، و «نیروی سرکوبگر **همگانی‌ای** است که برای بردگی اجتماعی سازمان یافته است، و باید استبداد طبقاتی را مستحکم کند» (ب ن:۳۰۷). ولی این هنوز تعریف کارکردهای دولت است. خود دولت چیست؟

مارکس به چه چیز می‌گفت دولت؟ در فصل سوم دیدیم که بحث مارکس در سال ۱۸۴۳ بر مفهوم دولت متمرکز شده، و تلاش کرده بود تا تفاوتی را که هگل میان جامعه‌ی مدنی و دولت ترسیم کرده بود، نادرست معرفی کند، و نشان دهد که دولت با بندهای بی‌شمار به جامعه‌ی مدنی، یعنی نظام تولیدی و مناسبات اقتصادی پیوسته است، و در نظم طبقاتی کارکردهایی در دفاع از منافع طبقه‌های حاکم بر عهده دارد. او نشان داد که دولت آن موجود مستقل، عادل، و خیرخواهی نیست که هگل تصویر کرده بود. با دقت به «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» معلوم می‌شود که «دولت تعیین‌کننده نیست، تعیین شده است».[1] دولت «ابزار» دست کسانی است که در جامعه قدرت اقتصادی را در اختیار دارند. این نخستین دیدگاه مارکس درمورد دولت بود. او بر مجلد نخستین دفتری که متن انتقادهایش به هگل را در آن آغاز کرده بود نوشته بود: «نقد آیین هگل درمورد دولت».[2] این یگانه موردی است که واژه‌ی «دولت» در عنوان کتابی از مارکس آمده است. درواقع یگانه اثری است که دولت در مرکز بحث قرار دارد.

مفهوم دولت در اندیشه‌ی مارکس بسیار متنوع و پیچیده است، و کار پژوهشگر باید شناسایی این تنوع باشد. بررسی مارکس درمورد آیین هگل درباره‌ی دولت راهگشای اندیشه‌های بعدی در مورد دولت است و ما را به نتایج قطعی نمی‌رساند. این متن،

[1] R. Miliband, "Marx and the State", in: R. Miliband and J. Saville eds, *The Socialist Register*, New York, 1965, p 280.

[2] در برگردان انگلیسی دقیقی هم که رادنی لیوینگستون و راجر بنتون از این متن منتشر کرده‌اند، همین عنوان را برای این متن برگزیده‌اند (ن ا: ۵۷:۱۰۰). در کتاب حاضر از این متن مارکس با عنوان مشهورتر «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» یاد شده است. این عنوانی است که در ***مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس*** (م ا ۳:۱۳۰ ۳) نیز به کار رفته است.

همچون هر متن خوب فلسفی بیشتر مطرح کننده‌ی پرسش‌های تازه است تا ارائه کننده‌ی پاسخ‌هایی بر پرسش‌های قدیم، و نتایج موقتی‌ای هم که از آن به دست می‌آیند نباید در حکم نظریه‌ی مارکسی دولت انگاشته شوند. شاید بتوان گفت که یک نکته از بررسی‌های مارکس درمورد دولت در سال ۱۸۴۳ برای همیشه در آثار او باقی ماند: دولت مستقل از زندگی اقتصادی جامعه نیست. از آن پس، تمام کسانی که به هر شکل دولت را مستقل از موازنه‌ی نیروها در جامعه‌ی مدنی می‌دیدند همواره مورد انتقاد و حمله‌ی مارکس قرار می‌گرفتند. او در جدل‌های‌اش علیه پرودون، بوئر، اشتیرنر، باکونین و لاسال، به همگی یادآوری می‌کرد که دولت از تولید مادی اجتماعی و مناسبات تولیدی مسلط در جامعه، مستقل نیست، و نباید چنین انگاشته شود. پرودون که از «نیرو»ی (Puissance) دولت حرف می‌زد، با لاسال که از «دولت آزاد» حرف می‌زد، هم نظر بود. باکونین که فقط می‌خواست دولت از میان برداشته شود، و کاری به مبانی مادی‌ای نداشت که دولت استوار بر آن است، به گمان مارکس، همچون آن‌ها درک نمی‌کرد که دولت ابزاری است که از «موازنه‌ی نیروها در جامعه‌ی مدنی» پدید می‌آید. به همین دلیل مارکس در «نقد برنامه‌ی گوتا» و نامه‌هایی که در پایان زندگی برای هواداران خود می‌نوشت مدام تاکید می‌کرد که: «دولت را موجودیتی مستقل دارای بنیاد فکری، اخلاقی و آزادی‌بخش ویژه‌ی خود فرض کردن» وجه مشترک تمام سیاست‌های سازش کارانه است (ب آ-۲:۳۲).

با وجود این، اگر همه چیز را به این حکم ساده خلاصه کنیم که مارکس مخالف و دشمن دولت بود چون آن را محصول جامعه‌ی طبقاتی و ابزار دست طبقه‌های حاکم جهت تداوم و بازتولید مناسبات بهره‌کشی می‌دید، باز از فهم تنوع دیدگاه مارکس، و مسائل ظریف و دقیقی که در جریان دگرسانی‌های اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی او پدید می‌آمدند، بی‌بهره می‌شویم. آن حکم غلط نیست، اما همچون هر حکمی که پیش از پژوهش به عنوان نتیجه‌ی آن مطرح شود، ما را به راستای تفکری غیر انتقادی می‌کشاند. مارکس بارها نوشت که سرمایه‌داری، گاه به دولت امکان و اجازه می‌دهد که درمواردی، گاه به گاه، جا به جا، بنا به شکل موازنه‌ی قدرت در جامعه‌ی مدنی خود را مستقل از جامعه بنمایاند. حتی در این حالت نیز قانون‌هایی که دولت می‌گذراند، بر اساس منافع ویژه‌ی خود آن شکل نمی‌گیرند، بل به همان موازنه‌ی نیروهای طبقاتی در جامعه مربوط می‌شوند. از نظر مارکس، چنان که در *فقر فلسفه* نوشته بود، قانون «هرگز

بیش از اعلام، بیان در پیکر واژه‌ها، و خواست مناسبات اقتصادی نیست» (م آ-۶:۲۸). قانون پس از منافع اقتصادی بیان می‌شود.

نغمه‌ی اصلی (Leitmotiv) نوشته‌های مارکس درمورد دولت، این است که دولت استوارست به منافع طبقاتی، و آنچه آزاد است درواقع گردش آزادانه‌ی منافع خصوصی است، و سیمای سیاسی آن چنان است که در «نقد برنامه‌ی گوتا» به صراحت آمده است: «آزادی یعنی تبدیل دولت از ارگانی مسلط بر جامعه، به ارگانی یکسر تابع آن» (ب آ-۲:۳۲). آزادی بورژوایی تابعیت دولت از گردش آزاد منافع خصوصی است، آزادی انسانی تابعیت دولت از زندگی تولیدی تولیدکنندگان همبسته، و درنتیجه محو شدن دولت است. آزادی سیاسی به معنای بورژوایی همان است که در «مساله‌ی یهود» رد شده است. رهایی انسانی، که در جامعه‌ای بدون طبقه ظاهر می‌شود، چیزی یکسر متفاوت است. در جامعه‌ی بورژوایی دو نقش متفاوت برای فرد پیش می‌آید. فرد از یک سو، عضو جامعه‌ی مدنی است به عنوان موجودی خودخواه، مستقل، فردگرا، که در پی منافع فردی خویش برمی‌آید، به رقابت با دیگران کشیده می‌شود، و از سوی دیگر شهروندی است که موجودی اخلاقی و اجتماعی محسوب می‌شود، و قرار است که با دیگران حقوق برابر داشته باشد، و البته حق کسی را پایمال نکند. فهم این تقسیم به تمایزی که هگل میان دولت و جامعه‌ی مدنی قائل شده بود، بازمی‌گردد، و البته به تفاوت روسویی میان بورژوا یا homme privé با شهروند یا citoyen. هگل قلمرو اخلاق و منش انسانی را به دولت نسبت داده بود، و مارکس می‌کوشید تا دولت را به همان جایی که به واقع به آن تعلق داشت بازگرداند: قلمرو نظام نیازها به زبان هگل، و مناسبات تولید به بیان خود مارکس.

۲. معضل نظری دولت: مارکس در برابر آنارشیسم

ما، امروز در زبان فارسی، و در کاربرد متداول و هرروزه، و در زبان دانشگاهی و تخصصی پژوهشگران علوم اجتماعی و سیاسی، به چه چیز می‌گوییم دولت؟ شاید بتوان گفت که ما سه پدیده‌ی متفاوت را دولت می‌خوانیم: ۱) دولت مجموعه‌ی نهادهای حکومتی، و شامل تمامی حقوق بگیرانی است که در این نهادها (از افرادی در

بالاترین مقام‌ها تـا بوروکرات‌هـای وزارت خانـه‌ها، نمایندگـان مجلس، افـراد نـیروی قضایی، پلیس، و ارتش، و...) کار می‌کنند، و به یک معنا بیانگر کشـورهایی بـه نام‌هـای ایران، ایتالیا و غیره در مجامع بین‌المللی هستند. در قانون اساسی هر کشور نیز جایگـاه، قدرت، وظایف، و مسوولیت آن‌هـا مشخص، و تاحدودی شکل کارشان نیز معلوم شده است. اینان قرار است که مسائل عمومی مردم را حل و فصل کنند، برنامه‌ریزی اقتصادی و فـرهنگی را پیـش بـکشنـد و اجرا کنند، سیـاست‌گـذاری کنـنـد، و در یـک کـلام، کارهای هـرروزه‌ی مردم را اداره کنند. منبع درآمدشـان مالیات‌هاسـت و آنچـه از منـابع اقتصادی بنا به قانون اساسی و قوانین موضوعه و گاه سنت‌ها به آنان تعلق گرفته اسـت. بنا به شرایط خاص هر کشور بخشی از ثروت ملـی یـا منـابع اشـتغال سـاز و زاینـده‌ی ثروت، بنیـادهای اقتصـادی، بـرخی از رسانـه‌ها، بـرخی از مـوسسات آموزشی، بناهای تاریـخی، بعضی از نهادهای فرهنگی و غیره نیز به دولت تعلق دارد. درمورد آخر، ایران مثال خاصی است، چون در کشورهای در حال رشد کمتـر کشوری را می‌توان یافت که دولت آن از نظر اقتصادی چنین قدرتمند باشد، و در آغاز سـده‌ی بیسـت و یکـم تـازه شعار بیشتر مردم‌اش گسترش جامعه‌ی مدنی باشد، ۲) دولـت یعنـی قـوه‌ی مجریـه، یـا گروه کوچکی به عنـوان شـاخه‌ی اجرایـی آن مجمـوعه‌ی بـزرگی کـه در تعریـف نخست آمده است. این نیروی اجرایی در طول زمـانی معیّـن، اداره و نظـارت کارهـای همگانی را در دست می‌گیرند، و از رییس جمهـور، یـا در مـواردی بنـا بـه قانون‌هـای اساسی نخست وزیر، مشاوران و معاون‌های آنان، و هیات وزیران (که بـه طـور سـنتی «هیات دولـت» نـامیده می‌شـود)، و مجمـوع بوروکراسـی دولتـی در وزارت خانـه‌ها و سازمان‌های زیر نظارت آن‌ها تشکیل می‌شود، ۳) معنایی که درواقـع بـا معنـای نخسـت همـانند است، اما در زبـان دانشگاهـی و تخصصـی به کار مـی‌رود و دقیق‌تر است. هر دانشـجوی علوم و حقوق سیاسی از همان نخستین سال تحصیل بـا ایـن تعریـف آشـنا می‌شود: دولت مجمـوعه‌ای از مردم در منطقه یا قلمـروی جغـرافیایی معیّنی است که به نـوعـی سازمـان یابـند، و درصد معمولاً انـدکی از آنان بـرگزیـده شوند (انتخابی، یا به روش‌های سنتی) تـا فعالـیت‌های همگان را به نـام منـافع جمـعـی، نظارت کنند، یعنی درواقع بر بقیه حکومت کنند. این افراد از حق حاکمیت برخوردارنـد، و می‌توانند به نام آن، قانـون وضع کنند، و تصمیم بگـیرند، مالیات‌سـتانی کننـد، برنامـه‌ریزی کنـنـد، بـه مسائل همگانی نظم بدهند، امنیت مردم را حفظ کنند، سیاسـت‌های خـارجی را تنظیم

کنند، و... اینان بنا بـه مشـروعیتی کـه می‌یـابند کارشـان را ادامـه می‌دهنـد، و البتـه بـه درجه‌های گوناگون در برابر بقیه‌ی افراد جامعه، یعنی ملت، مسوول هستند.[۳]

مقصود مارکس از دولت، مورد نخست بود. او دولت را بدنه‌ای از افراد می‌شـناخت که بر کل ملت حکومت می‌کنند. معمولاً این حکومت برای حفظ امنیت مردم، و اداره‌ی امورشان، و غیره ضروری دانسته می‌شود، اما به گمان مارکس آنچه مهم است و ناگفتـه می‌مـاند این است: دولت برای حفظ منافع دسته‌ای از مردم، و ایجاد شرایط بهره‌کشی از بقیه‌ی مردم، کار می‌کند. دولت بقـاء مناسـبات بهره‌کشـی و تـداوم اسـتثمار را تضمیـن مـی‌کند، و به یـاری مشـروعـیت و حاکمیت و درواقـع با بدنه‌ی مسـلحی از افـراد که در نـیروهـای انتظامی، پلیـس، ارتش و غیره سازمـان یـافته‌اند، حق انـحصـاری اعمـال خشونـت در جامعه را به خود تخصیص می‌دهد. قدرت دولتی ابزاری است برای حفظ مناسبات ناعادلانه‌ی طبقاتی موجود. به این ترتیب، نگاه مارکس به دولـت از یـک نظـر خیلی شبیه است به نگاه آنارشیست‌ها به دولت. مارکس همچون باکونین و کروپـاتکین دولت را پدیده‌ای منفی می‌داند، آن را به عنوان شر اجتماعی می‌شناسد، و نه نیکـی، یـا ابزار برقراری نیکی. مارکس، برخلاف نظریه‌پردازان بـورژوا، از پژوهش‌هـایش بـه ایـن نتیجه رسید که دولت همواره وجود نداشته است، و دلیلی هم ندارد کـه مطمئـن باشـیم که در آینده وجود خواهد داشت.اگر همچـون ارسـطو سیاسـت را اداره‌ی امـور مـردم بدانیم، دولت با سیاست یکی نیست، و نمی‌توان از بررسی یکـی، دیگـری را شـناخت. هرچند، نظریه‌پردازان بورژوا اصرار دارنـد که این‌ها را یکی بدانند، یا وانمود می‌کنند که با شناخت دولت، کلیـد فهم سیاست را به دست آورده‌اند. آنچه در کار مارکس تازه بود و او را از نظریـه‌پردازان آنارشیست جدا مـی‌کرد این بود که به نظر او دولت با مناسبات طبقاتی پدید آمده، و با آن نیز از بین خواهد رفت.

[۳] این تعریف تا حدودی همانند است با تعریفی از دولت که در فرهنگ معتبری که بـه فارسـی نوشـته شده، آمده است:
«ساخت قدرتی که در سرزمین معین بر مردمانی معین تسلط پایدار دارد، و از نظر داخلی نگهبـان نظـام به شمار می‌آید و از نظر خارجی پاسدار تمامیت سرزمین و منافع ملت و یکـایک شـهروندان خویـش. این ساخت قدرت به صورت نهادها و سازمان‌های اداری، سیاسی، قضایی و نظامی فعلیت می‌یابد». در: د. آشوری، *دانشنـامه سیاسی، فـرهنگ اصطـلاحات و مـکتب‌هـای سیاسـی*، چاپ سـوم، تهـران، ۱۳۷۳، ص ۱۶۲.

مارکس کوشید تا رابطه‌ی دولت و طبقه را دریابد. او به این نتیجه رسید که این رابطه‌ای سرراست، ساده، و روشن نیست. او در جستجوی فرمول نهایی اعمال قدرت طبقه‌های حاکم بر دولت نبود. در ادامه‌ی بحث، خواهیم دید که چرا از نظر مارکس بایسته‌ی فهم دولت، شناخت مناسبات تولید اجتماعی است. این نکته که بحث از دولت به شکل‌گیری تاریخی مناسبات تولید مرتبط می‌شود، پژوهشگر را از تحلیل ویژه، خاص، و تاریخی، ناگزیر می‌کند. درست این جاست که ما با کمبود کار نظری روبروییم. مطالعات جدی تاریخی در مورد شکل‌گیری مناسبات سرمایه‌داری در هر کشور یا هر جامعه‌ی مدنی خاص، کمیاب‌اند. هنگامی که بحث‌های نظری درمورد شیوه‌ی تولید پیشاسرمایه‌داری و به ویژه آسیایی شکل گرفتند، میان بهره‌های نظری و عملی زیادی که داشتند (یکی از مهمترین آن‌ها از بین رفتن یا سست شدن جزم نظری ماتریالیسم تاریخی و مرحله‌بندی‌های استالینیستی از تاریخ)، این نتیجه‌ی مهم را هم به‌بار آوردند که بسیاری از پژوهشگران را متوجه اهمیت این نکته کردند که فهم شکل دولت با تلقی و برداشت ما از تاریخ همراه شده است. نمونه‌ای از این اهمیت برداشت‌های پیشینی، و پیش نهاده‌های نظری، در پژوهش‌های پری اندرسن درباره‌ی گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری، با تاکید بر شکل‌های سیاسی و دولتی، و درواقع ظهور دولت مدرن یافتنی است. این پژوهش‌ها به خوبی اهمیت پیش دانسته‌ها و پیش فرض‌های نظری را در دستیابی به نتایجی تاویلی نشان می‌دهند.[۴] از سوی دیگر تاریخ‌نگاران غیرمارکسیست، از جمله نویسندگان مکتب آنال، و کسانی که به تاریخ‌نگاران جدید مشهور شده‌اند نیز، با روش‌های متفاوت از روش مارکسی، به بررسی مسائل مربوط به پیدایش دولت‌های مدرن پرداختند، و دقت به کار آنان نشان می‌دهد که برداشت ساده‌گرایانه از رابطه‌ی دولت و طبقه چقدر نادرست، و درواقع بی‌فایده، است.[۵]

[4] P. Anderson, The Lineagees of Absolutist State, London, 1974.

P. Anderson, *Historical Materialism*, London, 1983.

[۵] نمونه‌هایی از این مباحث جدید به زبان فارسی، دو کتاب‌اند، هر دو ترجمه‌ی شادروان بهزاد باشی:

ف. برودل، *سرمایه‌داری و حیات مادی*، ترجمه‌ی ب. باشی، تهران، ۱۳۷۲.

ج. پوجّی، *تکوین دولت مدرن، درآمدی جامعه‌شناختی*، ترجمه‌ی ب. باشی، تهران، ۱۳۷۷.

برای پی‌بردن به فقر دانش نظری درمورد دولت، از خود می‌پرسیم: چرا «دولتِ ملی» یا آنچه در زبان انگلیسی Nation-state خوانده می‌شود، شکل اصلی دولت مدرن شده است؟[۶] این نکته ما را به زندگی اقتصادی و شکل‌گیری هر جامعه‌ی مدنی بازمی‌گرداند. به این که چگونه بازارهای ملی شکل گرفت، و کار در سطح ملی به صورت اجتماعی تقسیم شد، و غیره. اما چرا؟ همچنین می‌پرسیم که از چه زمانی سه اصل حاکمیت، اقتدار و مشروعیت تبدیل به اصول بنیادینی شدند؟ پاسخ را فقط می‌توان در پرتو تحلیل‌های مشخص تاریخی یافت. دولت از آنجا که در دل مناسبات تولید شکل می‌گیرد، پدیده‌ای است تاریخی. در بخش قابل توجه‌ای از زندگی جمعی در تاریخ انسان، وجود نداشت، و به هیچ رو پدیده‌ای همیشگی، و گریزناپذیر نبود. فقدان دولت به معنای فقدان هرگونه سازوکار اداره‌ی امور اجتماع (قبیله، ایل) نبود. به یاری سنت، و رسم‌ها، زندگی اداره می‌شد، بی‌آن که نیاز به بدنه‌ای از افراد مقتدر و مسلح جدا از کل جامعه باشد. این نکته ضرورت وجود دولت را کم رنگ می‌کند.

آنارشیست‌ها از همین نکته‌ی آخر، به نتایجی درمورد ضرورت طرد و نفی دولت از زندگی اجتماعی می‌رسیدند. ولی مارکس آنان را در مقابل یک تکلیف قرار می‌داد. آن‌ها باید به پرسش مهمی پاسخ می‌دادند: بنا به کدام علت یا دلایل مادی دولت پدید آمده است، و آیا تا این علت یا دلیل‌ها باقی هستند، دولت می‌تواند از بین برود؟ آن ارگان‌های اداره‌ی امور جمعی در جوامع کوچک سنتی (یا به قول مشهور تونیس که پس از مارکس از Gemeinschaft یاد می‌کرد)، یعنی جوامعی که فاقد دولت بودند (حال بگذریم از پیشرفت نیروهای تولیدی و تقسیم کار اجتماعی و رشد تکنولوژیک که بحث را برای آنارشیست‌ها سخت‌تر می‌کنند) هنوز ارگان‌هایی شخصی بودند، پیوند ارگانیک با جامعه داشتند، و از آنجا که سنت‌ها کارشان را تضمین می‌کردند، شخصیت افراد (نقش معنوی و فره‌مندی) در آن‌ها مهم و مطرح می‌شد. آن جوامع امروز نقشی در زندگی تولیدی و فکری انسان مدرن ندارند. آنارشیست‌ها نمی‌توانند به چنان جوامعی پناه ببرند، آنان باید برای مسائل جوامع مدرن راه حل ارائه کنند، باید توضیح بدهند که چرا منش غیر شخصی اقتدار شکل گرفت. باید روشن کنند که جز نفرتی که از دولت

[۶] از نظر هابرماس این شکل در حال از بین رفتن است. بنگرید به یکی از آخرین نوشته‌های او:
J. Habermas, *Aprés l'état-nation, Une nouvelle constellation politique*, trans. R. Rochlitz, Paris, 2000.

دارنـد، چرا دولت به عنوان قدرت سیاسی غیر شخصی است. چرا دولت در یک قلمرو مشخص، حاکمیت و مشروعیت نهادهاست، و نه افراد.[۷] بنا به پاسخ مارکس به این پرسش‌ها، بحث از بازگشت به منش غیر شخصی وقتی ممکن و جدی است که ما بی‌شخصیت شدن انسان مدرن را درک کرده و علت‌های آن را شناخته باشیم. یعنی شیی‌وارگی مناسبات اجتماعی، کار بیگانه شده، و از خودبیگانگی انسان مدرن را تحلیل کرده باشیم. این درست همان نکته‌ای است که ما را با مساله‌ی تولید اجتماعی و مبانی مادی آن روبرو می‌کند، و آنارشیست‌ها اینجا حرفی تازه برای گفتن ندارند، درواقع، به این نکته‌ها نیاندیشیده‌اند. ولی به نظر مارکس، باید درست از همین جا شروع کرد. پرسش کلیدی او چنین مطرح می‌شد: بنیاد مادی ساختارهای سیاسی زندگی اجتماعی چیست؟

۳. معضل نظری دولت: مارکس در برابر لیبرالیسم

از نظر تاریخی اصطلاح دولت که ما امروز به کار می‌بریم بازمی‌گردد به دولت‌های مدرن که از سده‌ی شانزدهم شکل گرفته بودند. در آغاز، مساله اساساً به قانون‌گذاری مربوط می‌شد. دیگر شکل‌های سیاسی کهن پاسخ‌گوی نیازهای اقتصادی نبودند. طبقه‌ای در زمینه‌ی تولید مادی و اقتصادی سررشته‌ی امور را به دست گرفته بود که برای ادامه‌ی کار خود، یعنی برای انباشت سرمایه، سازمان دادن بازارهای ملی، تضمین سرمایه‌گذاری‌ها، گردش و مبادله‌ی آزادانه‌ی کالاها، و روال بنیادین سودافزایی‌ها، نمی‌توانست قوانین کهن، و ضامن آن‌ها، یعنی مناسبات سیاسی کهنه و استبدادی، را تحمل کند. جنبش اصلاح دینی راهگشای رشد سرمایه‌داری شد، و مفهوم قانون‌زمینی معنا یافت. در آموزه‌های لوتر و کالون به صراحت قوانین زمینی‌ای که به کار توسعه‌ی تجارت و تولید می‌آیند، پذیرفته شدند. ماکس وبر از راهی غیر مارکسی، و هربرت مارکوزه از راهی مارکسی، نشان دادند که در جنبش پروتستان‌ها مفهوم اقتدار معنایی زمینی یافت، و به دارایی زمینی مرتبط شد.[۸]

[7] F. Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, New York, 1964.

[۸] م. وبر، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی ع. رشیدیان و پ. منوچهری کاشانی، تهران ۱۳۷۳.

H. Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, trans. J. De Bres, London, 1972, pp.56-79.

با پدید آمدن نخستین جلوه‌های بحرانی ناهمخوانی قوانین بازمانده از روزگار قدیم با زندگی راستین، و تعارض شکل‌های سیاسی موجود با پیشرفت تولید اقتصادی، در سرآغاز سده‌ی شانزدهم دگرگونی در قلمرو نظریه‌ی سیاسی آغاز شد. نیکولو ماکیاولی در دو کتاب مهم‌اش که در سال ۱٦۱۳ نوشت یعنی ***شهریار*** و ***گفتارها*** (درباره‌ی نخستین دهگانه‌ی تیتوس لیویوس) از قدرت سیاسی مرکزی به عنوان تجلی کارکرد نیرویی دارای حق حاکمیت یاد کرده بود.[۹] او گاه از lo stato، نخستین جلوه‌ی غیر شخصی شدن اقتدار جدید، یاد می‌کرد. هرچند، گسست در این نخستین گام‌ها نمی‌توانست کامل باشد، و او در مواردی نیز برداشتی از دولت را پیش می‌کشید که آن را با «رژیم» یکی می‌کرد، و از loro stato سخن به میان می‌آورد که به معنای «حکومت شما»ست. مقصود ماکیاولی از «شما» لورنتسو دمدیچی شهریار یا فرمانروای فلورانس بود، که متن رساله‌ی ماکیاولی به او تقدیم شده بود. با توجه به موردی چون فصل دهم ***شهریار*** نمی‌توان گفت که ماکیاولی قدرت دولت را از قدرت فردی حاکم یا شهریار متمایز کرده است. با وجود این، می‌توان گفت که او نه مفهوم دولت، بل امری گسترده‌تر را عوض کرد، او برداشت دوران خود از سیاست را تغییر داد. شصت و پنج سال بعد یعنی در ۱٦۷۸ ژان بُدن ***شش کتاب جمهوری*** را نوشت. بُدن دیگر آسان‌تر از «دولت جدید» یاد می‌کرد و همه چیز را گرد بحثی مرکزی یعنی حاکمیت شکل می‌داد. حاکمیت در قانونگذاری معلوم می‌شود، این سان، بدن، همخوان با روح دوران، نیاز به دولت‌هایی را که از طریق میانجی قانون با حکومت شوندگان رابطه یابند، و با آن‌ها همراهی کنند، مطرح می‌کرد. به آرامی، مفاهیم دینی حاکمیت و اقتدار که از سده‌های میانه باقی مانده بود، از بین می‌رفت. با ظهور دولت‌های ملی و متمرکز، و به ویژه با جنبش اصلاح دینی، صورت مساله عوض شد. جنبش اصلاح دینی حاکمیت زمینی را از حاکمیت آسمانی جدا کرد، و به گونه‌ای جدی توانایی قانون‌گذاری واتیکان را زیر سئوال برد. دولت «سکولار» یعنی نیروی دنیایی و زمینی زاده شد.[۱۰] تلاش بُدن راهگشای دستاورد نظری‌ای محسوب می‌شد که جایی دیگر، به شکرانه‌ی کار فکری اندیشمندی بزرگ شکل

[۹] ن. ماکیاولی *شهریار*، ترجمه‌ی د. آشوری، ویراست دوم، تهران، ۱۳۷۵.
ن. ماکیاولی، گفتارها، ترجمه‌ی م. لطفی، تهران، ۱۳۷۷.

[10] Q. Skinner, *The Foundations of Modern political Thought*, Cambridge University Press, 1978, vol.I, p.152

می‌گرفت. تامس هابز، در انگلستان، با قاطعیت و قدرت، دولت را به معنـای سـاختاری تجریدی و غیرشخصی پیش کشـید. او دولـت را از کـارگزاران‌اش جـدا کـرد، و آن را مـجموعه‌ای از نهـادها دانست که باید در خدمت اراده‌ای مرکزی و مقتـدر درآینـد. امـا نماینده‌ی این اراده هـم هرچنـد به صورت یک فرد یعنی حاکم یا پادشاه ظاهر می‌شـود باز قدرتی غیر شخصی است. هرچند توانایی‌های‌اش، و شخصیت فردی‌اش بـه نوبـه‌ی خود مهم است، اما در نهایت نماینده‌ی اراده‌ی دولت است. قدرت شاه از نظر هـابز در قانون جلوه می‌کند. او به یاری نیروی نظامی، قانون را اجرا می‌کند، و به جامعه سـازمان و نظم می‌دهد. حکومت شونـدگان تابع شاه هستند، چرا که بدون او، و بدون دولت او، در ناامنی به سر خواهند برد. هابز از جنگ هرکس علیه هرکس یاد می‌کرد. انسـان‌ها بـه دلیل کمیابی مواد مادی، با هم در ستیز دائمی به سر می‌برنـد. نظمـی کـه امکـان تـداوم تولید و زندگـی را فراهم مـی‌آورد همان غول قدرقدرت، لوایتان، یا دولت مدرن است. دولت یعنی منافع همگان یا common-wealth. ستایش دولتی که وظیفه‌ی حفظ نظم را بـه عهـده گرفته، از کتاب ***لوایتان*** هابز تا ***فلسفه‌ی حق*** هگل، و حتی پس از آن، باقی ماند. به گمان هابز شاه یا حاکم، همه چیز و حتی دین و آموزش حکومت شوندگان را تعیین می‌کند، و اینان به خاطر آزادی خود که لذت‌هایی شخصی ناشـی از آرامـش و صلـح و زنـدگی در امنیت است، تـن بـه قـدرت فـراوان (امـا در تحلیـل نهایـی بـه یک معنا نظارت‌پذیر) حاکم می‌دهند. قدرت با صلح و آرامشی همراه اسـت کـه امنیـت جـانی و مالی، ثروت مادی جامعه، و فرهنگ مردمان را افزون می‌کند. هابز بـرای قـدرت عظیـم شاه و دولت محدودیتی هم قائل می‌شود، گونـه‌ای نظـارت را پیـش می‌کشـد (هرچنـد به‌صورتی ناروشن) و به یک معنا، مبـانی مشـروعیت آن را موضـوع بحـث خـود قـرار می‌دهد. حاکم باید بتواند امنیت حکومت شوندگان را حفظ کند. او بـه خـاطر دفـاع از جان، مال و ناموس مردمان دارای چنان قدرت عظیمی شده است. اگـر از عهـده‌ی ایـن کار برنیاید، باید کنار برود: «تکلیف‌های حکومت شوندگان نسبت به حکومت، تا زمانی که قدرت حاکم برای دفاع از آن‌ها برجاست، پایدار است. مردم بنا به قانون طبیعت حق دارند زمانی که دیگری نتواند از آنان حمایت کند، خود از خویشتن دفـاع کننـد، و ایـن حق آن‌ها با هیچ پیمانی از بین نمی‌رود.... هرچند کسانی که دولت را برپا کرده‌اند آن را جاودانـی خواسته‌انـد، ولـی دولت نه فقط با جنگ و استیلای دشمن در برابر خطر قرار دارد، بل نادانی، و شورهای مردم نیز موجب تباهی‌اش می‌شوند، و از این رو، در دولـت

همواره هسته‌ی نابودی طبیعتی‌اش نهفته است».[۱۱] در بیان دیالکتیکی آخر، حقوق حکومت شوندگان خود را نمایان می‌کند. این است راز جاذبه‌ی کتاب او برای انقلابی‌هایی که انگلستان سده‌ی هفدهم را به لرزه انداخته بودند. کتابی که شاید در تاریخ نظریه‌های سیاسی، کمتر متنی چنین در ستایش و توجیه استبداد نوشته شده باشد، و در ژرفای آن توجیه هسته‌های نابودی آن را نمایان کرده باشد. ندیدن همین هسته‌ها دلیلی بود که سرانجام در سال ۱۶۸۵ در آکسفورد نسخه‌های کتاب هابز «این شاگرد ابلیس» را سوزاندند.

هابز، دقیق‌ترین بیان از رابطه‌ی قدرت سیاسی و دارایی را پیش کشید. او نوشت: «آیین پنجمی که موجب انحلال دولت می‌شود، این است که هر فردی دارای حقی مطلق بر دارایی خویش است، تا آنجا که حق حاکم [بر این دارایی] حذف می‌شود. به واقع، هرکس، دارای حقی بر دارایی خود است که حق هر فرد دیگری را [از این دارایی] سلب کند. اگر او از سوی حاکم حمایت نشود، آن گاه فرد دیگری حقی برابر حق او بر دارایی او می‌یابد. ولی حاکم نمی‌تواند این وظیفه‌ی خود را انجام دهد، یعنی از دارایی فرد در برابر دشمنان خارجی و در مقابل آسیب دیگر افراد دفاع کند، هرگاه دارای حق بر دارایی [همه‌ی] افراد نباشد. اگر فاقد این حق باشد، دیگر دولت وجود نخواهد داشت».[۱۲] هابز ناسازه‌ای را پیش کشید، اما قبول داشت که این ناسازه در جریان عمل حل خواهد شد. حق حاکم بر دارایی من، نمی‌تواند محدودکننده‌ی حق من باشد. در عمل، جز در مواردی محدود نمی‌تواند به تصاحب دارایی من منجر شود. آن موارد عبارت‌اند از حالتی که من از حقوق اجتماعی خویش (به حکم قانون و موافقت حاکم) محروم شوم، مورد دیگر اخذ مالیات و از این گونه امور است. سرانجام نباید از یاد برد که از نظر هابز توجیه اصلی وجود لوایتان، حفظ حقوق مالکانه، و حق هر فرد بر دارایی خویش بود.

[11] T. Hobbes, Leviathan, ed. C. B. Macpherson, London, 1977, p.272.

متن کامل کتاب هابز را دکتر حسین بشیریه به فارسی برگردانده که امیدوارم هرچه زودتر منتشر شود. هم اکنون جز برگزیده‌ای از بخش دوم *لوایتان* به فارسی موجود نیست. در: ***آزادی فرد و قدرت دولت***، ترجمه و تألیف م. صناعی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۹ صص ۸۱-۲۳.

[12] ibid, pp.367-368.

جان لاک سه سال پس از آن کتاب سوزان، در ۱۶۸۸، ***رساله‌ی دوم درباره‌ی حکومت*** را منتشر کرد. او تجربه‌ی انقلاب را از سر گذرانده بود، از هابز نیز بسیار چیزها آموخته بود، و نگاهی تازه به ضرورت وضع قوانین زمینی داشت. دولت از نظر او استوار بود به پیمان و قراردادی اجتماعی. آدمیان از «وضع طبیعی» رهایی می‌یابند، زیرا زندگی اقتصادی‌شان پیچیده می‌شود. آنان برای حکومت قدرت و حاکمیت قائل می‌شوند، اما حاکمیت استوار است به قبول و رضایت مردمان. دولت باید حقوق طبیعی انسان را پاس بدارد تا مورد قبول واقع شود. شاید این حقوق ابتدایی انگاشته شوند، اما بسیار مهم‌اند و هیچ کس به اراده‌ی خود، و به گونه‌ای آزادانه، از آن‌ها چشم پوشی نخواهد کرد. حق زندگی، حق گزینش شیوه‌ی زندگی، حق بر اموال و دارایی‌ها، و آزادی‌های فطری و مشروع. «اما آزادی برای مردمانی که زیر فرمان حکومت‌اند، آن است که برای زندگی خویش قانون‌هایی مسلم داشته باشند، که برای تمامی افراد مشترک باشند، و نیروی قانون‌گذاری که مردم بر پا کرده‌اند، همه را وضع کرده باشد. آزادی آن است که هرجا قانون منع نکرده، بتوانم به خواست خود جامه‌ی عمل بپوشانم، و در رفتارهایم محکوم و تابع اراده‌ی دگرگون شونده، نامطمئن، ناشناخته و دلبخواهی انسانی دیگر نباشم».[۱۳] در فصل پنجم رساله، لاک شرح مفصل و زیبایی‌از مالکیت و حق مالکانه ارائه می‌کند. این یکی از نخستین نمونه‌های دقیق و روشن از دفاع از مناسبات مالکانه‌ی بورژوایی است.همان منطقی‌که هابز را ناچارمی‌کردتا دولت‌مقتدرخود را پاسخ‌گوی دست‌کم یکی از حقوق حکومت شوندگان بکند، یعنی حکومت ناچار از برقراری امنیت خارجی و داخلی بود، به دلایلی که لاک می‌آورد، در مورد امور فراوان دیگری نیز صادق بود.لاک می‌گفت که حاکمیت فقط به یک صورت تعریف شدنی و پذیرفتنی است: در جامعه‌های سیاسی (Political societies) حکومت کنندگان بیانگر و نماینده‌ی خواست و اراده‌ی حکومت شوندگان باشند. اجتماع سیاسی یا مدنی، و حکومت به معنای منافع همگان یا Commonwealth فقط وقتی به وجود می‌آید که عده‌ای از آدمیان که در وضع طبیعی می‌زیسته‌اند با هم گرد آیند، و هریک از حقوق طبیعی خود بگذرند، و این قدرت را به دست جامعه و حکومتی که خود خواسته‌اند و با آن پیمان بسته‌اند،

[13] J. Locke, *The second Treatise of Government*, ed. T. P. Peardon, New York, 1952, p.15.

از کتاب لاک هنوز برگردان کاملی به فارسی منتشر نشده، مگر برگزیده‌ای در همان کتاب ***آزادی فرد و قدرت دولت*** که در پانوشت مربوط به کتاب هابز از آن یاد کردم.

بسپارند. آنان، و کسانی هم که بعدها به این جامعه‌ی سیاسی می‌پیوندند به قانون‌گذار اختیار داده‌اند تا هرطور که صلاح دید برای آنان قانون وضع کند. این سان افراد از وضع طبیعی خارج شده و می‌پذیرند که در تمامی اختلاف‌های‌شان دولتی که خود آن را بر خویش فرمانروا ساخته‌اند، داوری کند، و حکم خود را اجرا کند.[14] بر عهده‌ی آیین سیاسی و فلسفی لیبرالیسم بود که در سه سده‌ی بعد همین مفهوم را گسترش دهد. در سده‌ی هجدهم روشنگران فرانسوی و اسکاتلندی، به شیوه‌ای که چندان دور از روش لاک نبود بحث را ادامه دادند. همچنین در اوایل سده‌ی نوزدهم فایده باوران نیز دلایلی از نظر منطقی قدرتمند در اثبات درستی نظر لاک ارائه کردند.مبارزه، اما فقط فلسفی و فکری نبود، بل در زمینه‌ی سیاسی نیز با شدت ادامه داشت.

در دهه‌ی ۱۸۲۰ میان هواداران اصلاحات و محافظه کاران در پارلمان انگلستان مبارزه‌ای آغاز شد. ویگ‌ها از نظام موجود دفاع می‌کردند، و فقط در موارد استثنایی و خاصی آن هم به شکل کاملاً محدود و نظارت شده‌ای با افزایش شمار رای دهندگان موافق بودند. آنان قدرتمند از هراسی که انقلاب فرانسه در اروپای کهنه به راه انداخته بود، در مباحث اجتماعی درمورد قانون ۱۸۳۲ و خاصه در جدل‌های پارلمانی مربوط به آن، موضع‌شان را بیان می‌کردند. در مقابل از سال ۱۸۱۷ اصلاح‌گران (که اندیشکرانی چون جرمی بنتام و جیمز میل در میان آنان جای داشتند) به سود حق رای کامل مردان، رای‌گیری مخفی، و مجالس سالیانه بحث می‌کردند. رساله‌ی جیمز میل به نام ***رساله‌ای درباره‌ی حکومت*** به سال ۱۸۲۰ منتشر شده بود، و استوار بود به روحیه‌ی فایده باوران. میل وظیفه‌ی دولت را کاستن از میزان مصیبت‌های زندگی مردم می‌دانست. او می‌گفت که می‌داند دشواری‌هایی که در جریان زندگی اجتماعی و اقتصادی پدید می‌آیند تا حدودی گریزناپذیرند، اما می‌توان و باید که از میزان آن‌ها کاست. ضرورت وجود حکومت، پیگیری و تضمین رفاه، و بهره‌گیری از نعمت‌هاست. با این که طرح مساله، با درنظر گرفتن کامل منافع صاحبان ثروت و قدرت بود، اما نتیجه‌ی چنین نگرشی نهادها و روش‌های اشرافی و سرآمدگرایانه را در حکومت مردود می‌دانست. در این بحث‌ها هنوز لفظ دمکراسی به معنای سیاسی آن به کار نمی‌رفت، اما از متن بحث فایده باوران و لیبرال‌ها چنین برداشت می‌شد که خواهان حکومت اکثریت مردم، بر

[14] *ibid.*, p.49.

اساس حق گزینش آنان هستند.[۱۵] چنین چالش جدی‌ای بی‌پاسخ نمی‌ماند. محافظه‌کارانی چون تامس بابینگتن مکولی، بنجامین دیسرایلی، و ادموند برک در پاسخ، به مفهوم برابری شهروندی، و مفاهیم و روحیه‌ی دمکراتیک برآمده از انقلاب فرانسه تاختند.[۱۶] برک در ***تاملهایی درباره‌ی انقلاب فرانسه*** (۱۷۹۰) و مقاله‌های خود، تکامل نهادهای سیاسی را محصول روال آرام، در بسیاری از موارد ناآگاهانه، و اندام واری دانسته بود، که به آهستگی سنت‌های مستقر و کنش‌های موجود را با یکدیگر همخوان می‌کند. به نظر برک، سرعت بخشیدن به این فراشد به یاری روش‌های انقلابی، چنان که در فرانسه روی داد، ایجاد و دامن زدن به آشوب و بلواست که روال طبیعی پیشرفت را سرانجام کندتر هم می‌کند. برک و مکولی می‌گفتند که ترور و اختناق، از آن شکل که فرانسویان در ۱۷۹۳ تجربه کردند و برای انگلیسیان هم یک صد سال پیش آشنا بود، فقط آشکارترین نتایج شرورانه‌ی سیاست انقلابی است. دیسرایلی به پیروی از مکولی می‌گفت که هرگونه اصلاح با قانون‌گذاری و تجربه‌های عملی کاربست قوانین ممکن می‌شود. تجاوز از این حوزه‌ی قانونی، و شتاب بخشیدن به فراشد دگرگونی‌ها، آفریننده‌ی مصیبت‌های اجتماعی جبران ناپذیری خواهد بود.

در آلمان نگرش محافظه کار، زمینه‌ی مساعدتری برای رشد می‌یافت. سلطنت استبدادی، مجلسی فرمایشی، قدرت نظارت ناپذیر یونکرها، رشد بوروکراسی، قدرت بی‌مرز نظامیان، حقوق بازمانده از سده‌های میانه، تعصب‌های نژاد پرستانه، همه موجب می‌شدند که ساده‌ترین خواست‌های لیبرالی، همچون شعارهای رادیکال و انقلابی وانمود شوند. حتی هگل این ستایشگر انقلاب فرانسه، در ***فلسفه‌ی حق*** به این گرایش پیوست، و در پایان زندگی پس از این که مباحث اصلاح‌طلبان انگلیسی را مطالعه کرد، مخالفت خود را با آن‌ها اعلام کرد. تقریباً هم زمان با پژوهش‌های او در حقوق و سیاست، ساوینی پایه گذار آیین تاریخی حقوق، از «روابط محکم میان نسل‌ها و دوران‌ها» یاد کرد، و در سال ۱۸۱٤ نکته را در کتاب اصلی خود درباره‌ی وظایف حقوقی و قانون‌گذاری دوران ما شرح داده بود. به گمان او، ما باید به خرد انباشته در قوانین ملی

[15] J. Lively and J. Reeseds, *Utilitarian Logic and Politics*, Oxford, 1978, pp.55-56, 86.

[16] R. Kirk ed, *The Portable Conservative Reader*, New York, 1982, pp.209-243.

اعتماد کنیم، و هرگونه نوآوری را نخست با این خرد همخوان سازیم.[۱۷] چنین نگرشی، رها از غم غربت سده‌های میانه نبود. همان زمان، در نوشته‌های رمانتیک‌ها نیز این غم غربت به چشم می‌آمد، و جدا از نوطلبی‌های آنان، و مواضع اجتماعی رادیکال‌شان، در حکم همراهی با این نگرش محافظه‌کارانه و حتی ارتجاعی بود. برای آلمانی‌های آن ایام، از چپ و راست، نوآور و کهنه‌گرا، گذشته، سرچشمه‌ی ارزش‌ها و الگوی نیکی‌ها دانسته می‌شد. این نکته، به نوعی در حکم مخالفت با صنعتی‌شدن و رشد شهرنشینی و پیشرفت تکنولوژیک هم بود. در این میان در بزرگترین شاهکار ادبی آن دوران، یعنی در ***فاوست*** گوته، مفیستو بیان این نگاه به گذشته، سویه‌ی مطلق شر، اهریمن بدخواه بد دل، و بی‌رحم بود. در ادبیات جهانی، کمتر اثری پدید آمده که چنین ژرف و بی‌گذشت، روحیه‌ی ملی مردمانی را که باید به عنوان نخستین نسل خوانندگان متن با آن روبرو شوند، زیر سئوال برده، و نکبت پنهان شده‌ی آن را روشن کرده باشد.

در انگلستان توفان رویارویی اصلاح طلبان و محافظه کاران مدام تندتر می‌شد. جان استوارت میل، لیبرال جوان، تناقض‌های دوران پساانقلابی اروپا را درک می‌کرد و از آن‌ها سخن می‌گفت. او بزرگترین نماینده و سخن گوی خردباوری دوران بود. او نیز وفادار به فایده باوری بنتام، و براساس بینش خردباورانه‌اش، با روحیه‌ی پوزیتیویستی‌ای که تازه همپای رشد علم و تقدس روش علمی، پا می‌گرفت همراه می‌شد. میل اقتصاد سیاسی را «علم ناب» می‌نامید، و به نام عقل و دانش، با هرگونه تندروی و رادیکالیسم که سرانجام به فراشد اصلاحات اجتماعی ضربه می‌زنند، مخالفت می‌کرد. این مخالفت ناشی از واپس نشستن در برابر ارتجاع نبود، برعکس نمایش راهی بود که «سرانجام» به «پیروزی آزادی در قاره» منجر خواهد شد. با همه‌ی فاصله‌ای که میل را از سوسیالیست‌ها جدا می‌کرد، باز او با قاطعیت از ضرورت اصلاحات در کارخانه‌ها دفاع می‌کرد، ارزش‌های مدرن را والاترین بیان اجتماعی خردورزی انسانی می‌دید، اما از این هشدار خسته نمی‌شد که آدم عاقل ناگزیر است به بهایی که باید برای اصلاحات بپردازد، خاصه به تنش‌های اجتماعی‌ای که آفریده می‌شود، توجه کند. آزادیخواه دیگر آن دوران الکسی دو توکویل هم در چنین وضعیتی قرار داشت. بیزاری

[17] F. K. von Savigny, *of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence*, New York, 1975, pp 20, 132-133.

او از نـابرابری اجتماعـی انسان‌هـا که از یک نظر سـرچشمـه‌اش به نـوشتـه‌های روسو مـی‌رسید، سبب مـی‌شد که به آنچه درواقع عوارض پیشرفت و مدرنیته بود، از موضعی نقادانه بنگرد. هردو متفکر مخاطرات وجود دولتی مقتدر و مستبد را گوشزد می‌کردند، و با توجه به تجربـه‌ی فرانسـویان، «رژیـم کهنـه‌ی هنـوز زنـده» یعنـی دولـت متمرکـز و بوروکراتیک را که از نظام قدیم برجا مانده، و با انقلاب و امپراتوری هم از میـان نرفتـه، بل حتی تقویت شـــده، و بـه رژیم‌هـای بوربـن و ارلئـان سـپرده شـده بـود، خطرنـاک می‌شناختند.

با این همه، میل به خوبی متوجه بود که در انگلستان نیز، اگر دولت بــه دلیـل نفـوذ محافـظه کاران، اصـلاحات اجتمـاعـی و اقتصـادی را به تاخیـر بیانـدازد «اوضاع بسیار خطرناک خواهد شد». این نکته فقط اظهـار نظـری درمـورد زندگـی سیاسـی واقعـی و هرروزه نبود، بل در قلمرو نظریه‌ی سیاسی و فلسفـه‌ی اجتماعی نیز نتایج ارزنده‌ای بــه بار مـی‌آورد. باید به دولت دمـکراتیک مدرن می‌اندیشیدند. سازوکار و محدودیت‌هایش را به بحث می‌گذاشتند. از نظر توکویل دمـکراسی آمریکا نمونه‌ای بود برای پیشگیری از مخاطرات استبداد، حتی استبداد اکثریت بر اقلیت. توکویل یکی از نخستین نظریه‌پردازان مدرن بود که از مخاطرات «دیکتاتوری اکثریت» یاد می‌کرد.[۱۸] ایـن نمایـانگر پیشـرفتگی سخن و انـدیشه‌ی لیبرال بود. از یاد نبـــریم کـه در همـان ایـام مـارکس از دیکتـاتوری پرولتاریا سخن می‌گفت. هراس توکویل از بروز دیکتاتوری، در رساله‌ی ***درباره‌ی آزادی*** میل هم به چشم می‌خورد. رساله‌ای درخشان که بـه سـال ۱۸۵۹ منتشـر شـد، یعنـی در همان سالی که مارکس ***درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی*** خود را چاپ کـرد. میـل از آزادی فرد در جامعه، و از سازوکارهایی که این آزادی را محدود می‌کنند، جامعه سـخن رانـد. او به راه‌های گسترش این آزادی می‌اندیشـــید. او فردگـرا بـود، و بـه آن دولتـی عنـوان دمکرات می‌بخشید که حداکثر آزادی را برای شهروندان تامین کند، و به هریــک امکـان دهد تا چنان که می‌خواهند زندگی کنند، و فردیت خود را شکوفا کنند.

این نکته‌هـا برای مـارکس هم مـطرح بود. حتـی بیش از این، در مرکز کار فکری او قرار داشـت. مارکس نیز در ***مانیفست*** نوشته بود که در جامـــعه‌ی آرمـانی او رشـد آزاد هرکس شرط رشد آزادانـه‌ی همگان خواهد بود. او نیز در هراس دایمی از هجوم ارتجاع

[18] A. de Tocqueville, *Democracy in America*, New York, n. d., vol.1, p.273.

به دستاوردهای آزادی طلبانه‌ی مردم به سر می‌برد. همان‌طور که لیبرال‌ها نیز به این مساله حساس بودند.منش سخن لیبرالی هراس همیشگی‌اش از تهاجم نیروهای مقتدر، دولت، و جامعه، به فرد بود. جودیت اسکلار حق دارد که از «لیبرالیسم هراسان» حرف می‌زند. میل و توکویل همواره در ترس از به خطر افتادن آزادی‌ها و امکانات به سر می‌بردند. هرچیز در جامعه‌ی مدرن می‌تواند موجب به خطر افتادن آزادی فردی شود، پس باید سازوکارهایی یافت تا این خطر را به کمترین میزان ممکن رساند. باید در پی تضمین قطعی حقوق فردی برآمد، تا آزادی فرد محفوظ بماند.[۱۹] توکویل از «موازنه‌ی ظریف آزادی و برابری» یاد می‌کرد.[۲۰] مساله‌ی مرکزی مدرنیته این است. صنعت جدید شرایط پیدایش نابرابری یعنی طبقات تهیدست را می‌آفریند. توکویل از ضرورت «ایجاد موازنه میان برابری در شرایط و آزادی فردی» یاد می‌کرد. درواقع، ناامیدانه میان دو شعار انقلاب ناهمخوانی می‌یافت، هرچند کمتر از میل، اسمیت، ریکاردو، و حتی هگل، به این نکته می‌پرداخت که زندگی مدرن وابسته شده به شکل تازه‌ای از نظام زندگی اقتصادی، اما نتیجه‌ی اصلی بحث را دریافته بود: پویایی خاص و درونی این نظام آزادی را به خطر می‌اندازد. مارکس روی دیگر سکه را می‌دید: آزادی در این نظام، بر پایه‌ی نابرابری زندگی راستین، یعنی زندگی مادی، استوار شده است. آزادی مدرن آزادی نیست. برابری صوری شهروندی در برابر قانون به معنای آزادی انسانی نیست.[۲۱] این سرآغاز یکی از پیچیده‌ترین معضل‌های نظری دوران مدرن محسوب می‌شود: رابطه‌ی (یا موازنه‌ی میان) آزادی و برابری.

مارکس لیبرال‌ها را جدی نمی‌گرفت. آثارشان را با دقت می‌خواند (خواننده‌ی دقیقی مثل او به راستی کمیاب است)، اما نتایج بحث‌های‌شان را با ارزش نمی‌دانست. آنچه در ***نظریه‌های ارزش افزونه*** درمورد اندیشه‌های اقتصادی لیبرال‌ها نوشته به خوبی نمایانگر دقت او به مسائل و معضل‌هایی است که آن‌ها مطرح می‌کردند، اما جز با زبان مطایبه و طنز نمی‌توانست از راه حل‌هایی که آنان برای مسائل پیش می‌کشیدند، یاد کند. خیلی ساده، آن‌ها را ابزار دست بورژوازی برای منحرف کردن مسیر جدی بحث و آگاهی

[19] J. N. Sclar, "The liberalism of fear" in N. Rosenblum ed, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass, 1989, p 21

[20] Tocqueville, *op. cit.*, vol.2, p.333

[21] R. Aron, " Alexis de Tocqueville et Karl marx" in *Essais sur les libertés*, Paris, 1977, pp 21-71

پرولتاریا می‌دانست. کسانی که از حل ناشدنی بودن مسائل رشد بورژوازی باخبر بودند اما به زبانی ایدئولوژیک می‌کوشیدند تا حقیقت را وارونه جلوه دهند، پس نه از نظر سیاسی جدی بودند، و نه می‌شد کوچکترین احترام اخلاقی‌ای برای آنان قائل شد. کارگران نباید فریب این آه و ناله‌های لیبرالی برای آزادی و حیثیت انسانی، و اهمیت فرد و غیره را بخورند. از سوی دیگر لیبرال‌ها نیز نظریات سوسیالیستی را بی‌ارزش می‌دانستند. میل می‌گفت که وقت نمی‌کند «جزوه‌های این‌ها» را بخواند. او به نظریه‌پردازان سوسیالیست با بی‌اعتمادی می‌نگریست و همه را «رادیکال‌های مدافع ترور» می‌خواند. همان‌طور که لیبرال‌ها در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم مارکس را «نیهیلیست» می‌دانستند. به این ترتیب فرهنگ اروپایی مدرن از یک بحث جدی، و گفتگویی فکری و فرهنگی میان سوسیالیسم و لیبرالیسم محروم ماند. امروز، که یک بار دیگر مساله‌ی نسبت آزادی و برابری مطرح شده، بحث باید تازه شود. به ویژه که اندیشه‌های جدیدی هم از سوی نولیبرال‌ها مطرح شده است. نظریه‌ی عدالت به مثابه‌ی انصاف راولز ، یکی از آن‌هاست. چنین می‌نماید که انتقاد بنیادینی که لیبرال‌های امروزی به مارکس دارند، این که برابرطلبی او در فضای خاصی، (درواقع فضای امکانات اولیه، درآمدها، ساعت‌های کار، و...) به معنای به دست آمدن برابری در سایر فضاها نیست، همانند نقادی مارکس است از آزادی خواهی خود آنان: آزادی در فضای سیاسی، آزادی در فضای اجتماعی نیست. به نظر می‌رسد که پس از حدود دو سده پیکار ایدئولوژیک، سرانجام می‌توان قلمرو تازه‌ای برای بحثی جدی باز کرد.[۲۲]

٤. اقتدار و مناسبات تولید

مارکس در ۲۲ فوریه ۱۸۵۸ در نامه‌ای به لاسال نوشت که کتاب‌اش درباره‌ی نقد اقتصاد سیاسی را در شش فصل خواهد نوشت که به ترتیب درباره‌ی سرمایه، مالکیت زمین، کار دستمزدی، دولت، تجارت بین‌المللی، و بازار جهانی، خواهند بود (م ب: ۹٦). او در ۱۲ آوریل همان سال، در نامه‌ای به انگلس، همین طرح خود را شرح داد (م ب:۹۷). اما، هیچ جا، درباره‌ی این فصل چهارم، یعنی فصلی که قرار بود موضوع‌اش دولت باشد،

[۲۲] برای نمونه‌ای در زبان فارسی بنگرید به کتاب: آ.سن، *برابری و آزادی*، ترجمه‌ی ح. فشارکی،تهران، ۱۳۷۹.

توضیحی ارائه نکرد. در مجلد نخست ***سرمایه*** نیز بحثی که دست‌کم تاحدودی روشنگر این نکته‌ی مبهم باشد که موضوع کار او درباره‌ی دولت چه می‌تواند باشد، نمی‌یابیم. مارکس، هرگز نظریه‌ی دقیقی درباره‌ی دولت ارائه نکرد. نظریات او در این مورد، در بسیاری از آثارش پراکنده‌اند، و به صورت اشاره‌هایی مطرح شده‌اند. هر اشاره به جنبه‌ای خاص و مشخص بازمی‌گردد، و حتی در مواردی متوجه می‌شویم که آن‌ها با یکدیگر همخوان نیستند.

از کنار هم چیدن اشاره‌های مارکس به دولت در کتاب‌ها، مقاله‌ها، یادداشت‌ها، و نامه‌هایش، به نظریه‌ای درباره‌ی دولت نمی‌توان دست یافت.[۲۳] او به طور کلی در پی تدوین طرحی جامع، کلی و نهایی درمورد دولت نبود. حتی بندهای گوناگون آثارش نشان می‌دهد که او در بحث از شکل‌های مختلف دولت نیز کوچکترین کوششی برای یافتن فصل مشترکی میان آن‌ها نکرده است. برای نمونه، او از پژوهش‌هایش درباره‌ی وجه تولید آسیایی، با توجه به مساله‌ی سازمان‌های حکومتی، به نتیجه‌ای نرسید که چند دهه‌ی بعد کارل ویتفوگل ارائه کرد. چنان استنتاج نظری‌ای بر اساس پژوهش‌هایی که مارکس پیش برده بود، نه فقط ممکن، بل حتی می‌توان گفت که به صورتی حاضر و آماده پیش روی او قرار داشت، ولی او نخواست نتیجه‌ای درمورد مساله‌ی دولت بگیرد، و ارائه کند. همچنین، او درباره‌ی دولت‌های استثنایی بررسی دقیقی کرده بود، اما در این مورد نیز از تعمیم نظری دانسته‌هایش خودداری کرد. در مجلد سوم ***سرمایه*** نوشت که شکل ویژه‌ی دولت، به دلیل وضعیت‌های گوناگون طبیعی، بوم‌شناسانه، مناسبات نژادی، و تاثیرهای خارجی و غیره، بی‌نهایت متنوع است، و به همین دلیل صرفاً با تحلیل وضعیت‌های موجود و یا داده شده‌ی تجربی، قابل شناخت است (س ر-۳:۷۹۲-۷۹۱). ضرورت مطلق تلاش در جهت تحلیل وضعیت‌ها. این است نکته‌ی مرکزی روش شناسانه‌ای که مانع از آن می‌شد تا مارکس نتایج به دست آمده از کار تحقیقی‌اش را تعمیم بدهد. سال‌ها پیش از یادداشت ***سرمایه***، او در ***ایدئولوژی آلمانی*** نوشته بود: «مشاهدات تجربی، باید در هر جنبه‌ی جداگانه، **به طور تجربی و بی‌هیچ راز و رمزی**، و هیچ گونه پنداربافی‌ای، مناسبت میان ساختار اجتماعی و سیاسی با تولید را تشریح کنند» (م آ-۵:۳۵).

[23] R. Miliband, *Marxism and Politics*, Oxford, 1978.

اساس برداشت مارکس از دولت طبقاتی بود، اما کارش با این اعلام موضع پایان نمی‌گرفت. او در تمام زندگی فعال فکری‌اش کوشید تا ریزه کاری‌های رابطه‌ی دولت و طبقه را دریابد، و هرگز آن را به رابطه‌ی سرراست و قاطعی کاهش ندهد. چرا مارکس، در پژوهش‌های تاریخی‌اش به قاعده بندی نظریه‌ای همگانی درباره‌ی نسبت دولت و طبقه نپرداخت؟ چرا جنبه‌های متنوع این رابطه بارها بیشتر برای او مطرح بود؟ چرا با وجود این که از انکار تفاوت دولت و جامعه‌ی مدنی در نظریه‌ی سیاسی هگل آغاز کرده بود، خود در مواردی به گونه‌ای استقلال دولت از جامعه‌ی مدنی یا از طبقه‌ها و منافع آنان، باور آورد، و با دقت از این استقلال بحث کرد؟ پاسخ این همه می‌تواند چنین باشد که برخلاف تاویل بسیاری از شارحان، و به ویژه ناقدان اندیشه‌اش او به خوبی دانسته بود که یک فرمول نهایی اعمال قدرت طبقه‌های حاکم بر دولت وجود ندارد. رابطه‌ی دولت با طبقه‌های حاکم متناسب با شکل‌گیری تاریخی این طبقه‌ها، وحدت درونی آن‌ها و به ویژه انسجام درونی آن طبقه‌ای که در زندگی اقتصادی نقش هدایت کننده را به عهده گرفته، شیوه‌ی تخصیص ابزار و منابع تولید به آن، تقسیم اجتماعی کار و شکل پیشرفت صنعتی و تکنولوژیک، شکل‌های گوناگون مناسبات تولید، موقعیت‌های حقوقی و قانونی، وضعیت‌ها و برهه‌های خاص پیکار طبقاتی، شکل و میزان وحدت و انسجام، و درنتیجه قدرت طبقه‌های حکومت شونده، توانایی و کارکرد ایدئولوژی، شکل‌های بازمانده از وجوه تولیدی پیشین، سنت‌ها، باورها و قاعده‌های پذیرفته‌ی اجتماعی، مناسبات بین‌المللی، و خلاصه انبوهی از شاخص‌ها و عامل‌ها، تعیین می‌شود. این رابطه بسیار پیچیده است، چون تاریخی است.

بحث بالا، ما را به مفهوم «مناسبات تولید» می‌رساند. مارکس به تدریج دریافته بود که فهم رابطه‌ی میان اقتدار سیاسی با «مناسبات مالکیت» نیازمند حلقه‌ای میانجی است. نکته، اگر به شکل رابطه‌ی قدرت سیاسی با ثروت و دارایی خلاصه می‌شد، به راستی که نکته‌ی تازه‌ای نبود. از روزگار رنسانس به بعد، یکی از معضل‌های نظری اصلی در اندیشه‌ی سیاسی همین رابطه‌ی شکل‌های حکومت با روابط مالکیت بود. ولی مارکس نمی‌خواست در حد این بیان کلی متوقف بماند. در ***ایدئولوژی آلمانی*** نوشت که «یکی از نتایجی که از برداشت ما از تاریخ» نتیجه می‌شود، چنین است: «شرایطی که در آن نیروهای تولیدی معیّنی می‌توانند به کار بیایند، شرایط حاکمیت طبقه‌ی معیّنی از جامعه

است، که قدرت اجتماعی‌اش که از مالکیت‌اش سرچشمه گرفته، بیان عملی ایدئالیستی خود را در هر مورد به شکل دولت می‌یابد. به همین دلیل، هر پیکار انقلابی علیه طبقه‌ای جهت‌گیری دارد که تا آن زمان قدرت را در اختیار داشته است» (م أ ۵:۵۲). سال‌ها بعد انگلس در ***لودویک فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان*** نوشت: «تمامی نیازهای جامعه‌ی مدنی (جدا از این که چه طبقه‌ای حاکم باشد) باید از طریق اراده‌ی دولت مطرح شوند، تا اعتبار کلی را در شکل قانون‌ها، به دست آورند. این سویه‌ی صوری مساله جنبه‌ی بدیهی و خودآشکار است. مساله، با وجود این، جایی مطرح می‌شود که بپرسیم محتوای این اراده‌ی صوری چیست ـ اراده‌ی فرد، همچنین دولت، و این اراده به کجا منتهی می‌شود؟ چرا درست این [امر خاص] اراده شده، و نه چیزی دیگر؟ اگر ما به تحقیق درمورد این نکته بپردازیم، کشف می‌کنیم که در جامعه‌ی مدرن اراده‌ی دولت در کل، به وسیله‌ی نیازهای دگرگون شونده‌ی جامعه‌ی مدنی، با حاکمیت این یا آن طبقه،و در تحلیل نهایی،به وسیله‌ی تکامل نیروهای تولید و مناسبات مبادلاتی، تعیین می‌شود» (ب آ-۳:۳۷۰-۳۶۹). این دو واگویه روشنگر اهمیت آن بیان کلی هستند، اما از این نکته فراتر نمی‌روند. درست مثل این است که بگوییم دولت با وضعیت تولید مادی، شکل‌ها و مناسبات مالکیت، و مناسبات طبقاتی، پیوند دارد. بسیار خوب، ولی حالا باید از این پیش فرض جلوتر برویم، و بگوییم که آغاز از آن به چه کار می‌آید. نکته‌ی دیگری نیز از دو واگویه بالا دانسته می‌شود: رابطه‌ی شکل دولت با مناسبات تولیدی تصادفی یا خارجی نیست، بل دولت در حکم نما (Facet)، یا شکل سطحی و ظاهری یک شیوه‌ی تولید خاص است. از نظر بازتولید مناسبات اجتماعی، این نمای ظاهری همان اندازه اهمیت دارد که شکل خاصی از مالکیت، یا مرحله‌ی خاصی از پیشرفت تکنولوژیک. ولی این نکته‌ی مهم که دولت چگونه به کار بازتولید مناسبات اصلی تولیدی می‌آید، و چگونه برای نمونه، در سرمایه‌داری، منش مسلط و تعیین‌کننده‌ی محصول‌های تولیدی را جنبه‌ی کالایی آن‌ها می‌کند، و چگونه تولید ارزش افزونه را به هدف و انگیزش مسلط تولید تبدیل می‌کند، به یاری یک حکم ساده بیان نمی‌شود. این کار نیازمند همان پژوهش طولانی و دشواری است که مارکس ان را «تحلیل داده‌های تجربی» می‌خواند.

جامعه‌ی مدنی، گستره‌ی زندگی اقتصادی و فرهنگی‌ای است که به تاسیس نهادهای غیر دولتی بیش و کم مقتدر و ماندگار، نهادهایی نظم‌دهنده به زندگی هرروزه، و

معناساز پدیده‌های گستره‌ی اقتصادی، فرهنگی ، سیاسی منجر شود، و در آن عوامل اصلی و فعال افراد و گروه‌های مستقل ازقلمرو عملکرد دولت هستند که از نظارت مستقیم و مؤثر دولت خلاص و رهایند. با وجود این، بنا به توصیه‌ی مارکس، همواره باید به یاد داشته باشیم که دولت مدرن جدا از جامعه شکل نگرفته، هرچند به ظاهر از آن بیرون رانده شده است.[۲۴] تمرکز قدرت سیاسی، پیدایش ارتش‌های ملی، سیاست‌های استعماری، قدرت نظامی کشورهای صنعتی، نشان می‌دهند که دولت مدرن، علم مدرن، و نهادهای تعاونی مدرن همه استوار به قدرت اقتصادی رشد یافته‌اند.[۲۵] استعمار وجهانی شدن بازار کالاهای سرمایه‌داری، سرچشمه‌های مهمی برای گسترش قدرت دولت بودند. دولت‌هایی با دستگاه اداری و بوروکراتیک، مالیات‌های سنگین، صنایع نظامی، در سده‌های هفدهم و هجدهم رشد کردند. شاید بتوان گفت که سرمایه‌داری در بنیاد و اساس خود، در ماجرایی جهانی شکل گرفت و نه در گستره‌ی محدود دولت‌های ملی. سرمایه هرگز اجازه نداد که منابع آن محدود به مرزهای دولت ملی گردد.[۲۶] پس امپراتوری‌های جهانی و اقتصاد جهانی شکل گرفتند. این اقتصاد جهانی هسته‌ای مرکزی داشت که از انگلستان، و شمال غربی و مرکز اروپا شکل گرفته بود، کشورهایی نیم پیرامونی (منطقه‌ی مدیترانه) داشت، و کشورهایی پیرامونی (مستعمره‌ها و سرزمین‌های فتح شده). هر یک با ساختاری سیاسی، و سازوکار نظارت بر فعالیت‌های تولیدی و غیره. هرچند استعمار در سده‌ی بیستم از بین رفت، اما نابرابری‌ها و عدم توازن اقتصادی باقی ماندند. مارکس در مواردی به نقش دولت در زندگی اقتصادی اشاره کرد. برای نمونه، در بخش هشتم از مجلد نخست ***سرمایه*** نقش دولت را در شکل‌گیری نهادهای اقتصاد سرمایه‌داری بررسی کرد، یا در ***گروندریسه*** اشاراتی درمورد نقش دولت انگلستان در دوران سلطنت هنری هفتم و هنری هشتم در ایجاد ارتش ذخیره‌ی کار داشت. آن زمان، در چند شهر بزرگ انبوه تهیدستانی گرد آمده بودند که هیچ گونه دارایی نداشتند، و ناگزیر بودند که نیروی کار خود را بفروشند. به همین دلیل تاسیس

[24] N. Bobbio, *Democracy and Dictatorship*, cambridge, 1989.

Z. A. Pelczynski, *The State and Civil Society*, Cambridge, University Press, 1985.

J. Keane, *Democracy and Civil Society*, London, 1988.

[25] G. Modelski, *Principles of World Politics*, New York, 1971.

[26] I. Wallerstein, *The capitalist Economy*, Cambridge University Press, 1979, p.19.

حکومت‌های هنری هفتم و هنری هشتم را «باید از زمره شرایط لازم ابرای تسریع ا فراگرد انحلال تاریخی و پدیدآورنده شرایط وجودی سرمایه قلمداد کرد» (گ ف ۱:۵۱۷، گ ر: ۵۰۷).

شکل دولت، به ساختار طبقاتی وابسته است. مارکس در ***ایدئولوژی آلمانی*** می‌نویسد: «به مالکیت خصوصی مدرن، دولت مدرن مرتبط می‌شود»، و یکی از علت‌های این ارتباط را هم منابع مالی دولت می‌داند که مالیات یکی از مهمترین آن منابع است. او سپس یادآور می‌شود که از آنجا که بورژوازی صنف نیست، بل طبقه‌ای مدرن است باید خود را در سطح ملی سازمان دهد: «همپای رهایی مالکیت خصوصی از منافع صنفی و جامعه، دولت هم تبدیل به موجودی مستقل از جامعه‌ی مدنی شد. [ولی پس از آن] دولت دیگر چیزی نیست جز شکلی از سازماندهی که بورژوازی ناگزیر از به کار گرفتن آن جهت اهداف داخلی و خارجی است. [دولت] همچون تضمین دوگانه‌ای است برای مالکیت و منافع بورژوازی. استقلال دولت، امروز فقط در آن کشورهایی یافت می‌شود که اصناف در آن‌ها هنوز به طور کامل تا حد طبقه تکامل نیافته‌اند.» (م آ-۵:۹۰). مارکس می‌افزاید از آنجا که دولت شکلی است که به یاری‌اش افراد طبقه‌ی حاکم منافع مشترک خود را تضمین می‌کنند، بیان کل جامعه‌ی مدنی می‌شود، یعنی تمامی نهادهای مشترک باید به یاری دولت شکل گیرند، و شکل سیاسی بیابند. از این رو پندار این که قانون مستقل از دولت است، از بین می‌رود. دیگر قانون نه به اراده‌ی آزاد، بل به دولت مرتبط می‌شود. (م آ-۵:۹۰). مارکس دولت را چون بیان رسمی و یا چکیده‌ی جامعه‌ی مدنی می‌خواند.

ولی دولت نمی‌تواند خود را دولت یک طبقه معرفی کند. ناچار است که همواره (یا در بیشتر موارد) منافع طبقه‌ای را که به آن تعلق دارد، پشت حجاب «منافع همگان» یا «منافع ملت» بپوشاند. دولت حتی آنجا که باید به روشنی منافع طبقاتی طبقه‌ی واحدی را منافع کل جامعه معرفی کند، باز راهی ندارد جر این که «رضایت همگان را به دست آورد». مشروعیت دولت تعلق ظاهری آن به همه‌ی ملت است. دولت باید بتواند بدیل‌های سیاسی دیگری را جز آنچه خود پیش می‌کشد، بی‌اعتبار نشان دهد. به گفته‌ی گرامشی: «دولت مجموعه‌ی کاملی از فعالیت‌های نظری و عملی است که با آن طبقه‌ی حاکم نه فقط سلطه‌ی خود را توجیه می‌کند، و باقی نگه می‌دارد، بل کارها را چنان اداره

مـی‌کند که رضایت فعال کسانـی را که بـر آن‌ها حکم مـی‌رانـد، بـه دست مـی‌آورد».[۲۷] دولت ناچار است برای به دست آوردن مشروعیت سیاسی، به شکلی، رضـایت همگـان را به دست آورد، یا خواهان سکوت و بی‌تفاوتی حکومت شوندگان شود. از نظر تمامی سوسیالیست‌ها نخستین و مهمترین ملاک رضایت از دولت و بنیاد مشروعیت آن، ایجاد و حفظ تک افتادگـی افراد جامعه و جدایی آن‌ها از یکدیگر است. مارکس در ***نظریه‌های ارزش افـزونه*** نوشت: «در این جامعه [جامعـه‌ی سرمایـه‌داری]، جدایی همچون مناسبت طبیعـی مـی‌نمـایـد... اینـجا وحدت تصـادفـی است، و تفاوت طبیـعی دانسته می‌شود» (ن ف-۱:۴۰۹). دولت سرمایـه‌داری، خودش را بـه عنوان یگانه شکل درست و ممکـن گردهم‌آیی افراد نمایان می‌کند. اما، این یک وحدت ناراست است، و افراد تک افتاده و منـزوی را به عنوان یک کل پیوسته نمایان می‌کند.(م آ-۳:۱۶۷). ولی از زاویه‌ی دیگری، می‌توان به دولت نگریست و چنین گفت که یکی از کارکردهای دولت این است که بـه کارها چنان نظم بدهد که منش اصلی تولید سرمایه‌داری (انزوای افراد، برابری صـوری) همچون یگانه امکان و شیوه‌ی تـداوم زندگی اجتماعی نمایان شوند. مناسبات شیی‌واره، دولت را بـه عنوان آخریـن حد ازخودبـیگانـگی پدید مـی‌آورند. در ***ایـدئولوژی آلمانی*** می‌خوانیم: «شرایط وجودی طبقه‌ی حاکم (چنان که با تکامل قبلـی تولیـد تعییـن شـده است) به شکل آرمانی در قانون، اخلاق و غیره نمایان می‌شـوند، و ایدئولـوژی پـردازان آن طبقه، بیش و کم آگاهانه نوعی اسـتقلال ظـاهری را بـرای آن‌هـا [آن شـرایط] قـائل می‌شوند. آن شرایط، به چشم افراد گوناگون آن طبقــه، همچـون شـغل و غـیره نمایـان می‌شوند، و به سان استانده‌ای برای زندگی افراد طبقه‌های سـتم کـش ظـاهر می‌شـوند، بخشی همچون تـزیین یا بـه رسمیت شناختن سلطه، و بخشی نیز همچون ابزار اخلاقی این سلطه» (م آ-۵: ۴۲۰-۴۱۹).

از آنچه آمد، نکته‌ای که پیش‌تر مطرح کـرده بـودم، بهـتر دانسـته می‌شـود، ایـن کـه مارکس مناسبت میان «قدرت اقتصادی» و «قدرت سیاسی» را رابطه‌ی مستقیمی نمی‌دید، و به غیر از مواردی انگشت شماری که ظاهراً به عمد به کلام خود بار شعارگونه می‌داد، همـچون مـواردی که زور را «قـدرتی اقتـصادی» مـی‌نامید (س ر-۱:۷۵۱)، همواره این رابـطه را نامستقـیم و مـجازی مـی‌شنـاخت. مارکس در «پیشگفتار ۱۸۵۹» نوشت که از

[27] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. 3, pp. 1765-1766.

نخستین مقاله‌هایی که منتشر کرد به بعد، همواره رابطه‌ی میان قدرت و آنچه منافع مادی خوانده می‌شود، مورد نظر او بوده است (د ن:۱۹). روشن است که اگر این رابطه روشن و شفاف بود دیگر ضرورتی نداشت که مارکس چند دهه درباره‌ی آن بیندیشد و تحقیق کند. همان‌طور که قبلاً هم نوشتم، ما با طرح این رابطه تازه صورت مساله را روشن کرده‌ایم، و نباید این کار را به معنای ارائه‌ی پاسخ نهایی به مساله بدانیم. در «نتایج روند فوری تولید»، یعنی فصل منتشر ناشده‌ی مجلد نخست ***سرمایه*** می‌خوانیم: «با تخصیص صوری کار به سرمایه... مناسبت میان دارندگان شرایط کار و کارگران تبدیل به رابطه‌ی خرید و فروش می‌شود، رابطه‌ای به‌طور ناب مالی. در نتیجه فراشد استثمار، از هرگونه ردای پدرسالارانه، سیاسی و حتی دینی رها می‌شود. البته، این حقیقت بر جای خود باقی می‌ماند که **مناسبات تولید خود رابطه‌ی تازه‌ی میان حاکمیت و محکومیت را می‌سازند (و این نیز بیان سیاسی می‌یابد)**» (س پ-۱:۱۰۲۷). گرایشی در نوشته‌های مارکس وجود داشت که دولت را همچون چکیده‌ی تضادهای جامعه بشناساند. او در نامه به روگه در ۱۸٤۳ نوشته بود که دولت سیاسی در شکل محدود خود، همچون نوعی خاص، بیانگر تمامی جدال‌های اجتماعی، نیازها و حقیقت‌هاست (م آ-۳:۱٤۳). این نکته را سه سال بعد، در نامه به آننکف تکرار کرد: «سیاست بیان رسمی جامعه‌ی مدنی است» (م ب:۳۰)، و در ***گروندریسه*** نوشت که روابط بورژوایی در قالب دولت متمرکز می‌شوند. (گ ف- ۱:۳٦-۳۵، گ ر: ۱۰۸).

اقتدار سیاسی، فقط بیانگر قدرت طبقه‌ی حاکم نیست، بل روشنگر تعادل نیروها میان طبقه‌های گوناگون جامعه نیز هست.[۲۸] پیکار سیاسی تعیین‌کننده‌ی شکل قدرت سیاسی، و از این رو اقتدار طبقه‌ی حاکم است. مارکس در مقاله‌ای که در رد حمله‌های کارل هینسن به انگلس و دیگر کمونیست‌ها نوشت، به مساله‌ی رابطه‌ی قدرت سیاسی و مناسبات مالکانه، دقت کرد. هینسن در نوشته‌ای که به سال ۱۸٤۷ منتشر کرده بود، نظر داده بود که کمونیست‌ها «در برابر این واقعیت که قدرت سیاسی مالکیت را زیر نظر خود دارد و بی‌عدالتی در مناسبات مالکیت فقط به دلیل، و به وسیله‌ی، قدرت سیاسی حفظ می‌شود»نابینا هستند. مارکس به او چنین پاسخ داد که مناسبات مالکیت خود قدرت هستند، و نسبت قدرت دولتی و قدرت اقتصادی یک طرفه نیست. بورژوازی

[28] G. Therborn, *What Does the Ruling Class Do When it Rules?*, London, 1980.

قدرت سیاسی را به این دلیل می‌خواهد که مالکیت خصوصی خود را بر ابزار تولید حفظ و بازتولید کند. از این رو، برخلاف نظر هینسن، قدرت سیاسی «حقیقتی جاودانی» نیست. بل خود محصول وجود بی‌عدالتی در مناسبات تولیدی اجتماعی، و روابط مالکانه است. با درنظر گرفتن این نکته، می‌توان دریافت که: «مناسبات مالکانه‌ی بورژوایی موجود به وسیله‌ی قدرت دولتی حفظ می‌شوند، قدرتی که بورژوازی آن را برای حفظ مناسبات مالکیت خود سازمان داده است. از این رو، پرولتاریا ناچار است که قدرت دولتی یعنی قدرتی را که در دست بورژوازی است، سرنگون کند. پرولتاریا باید خودش تبدیل به قدرت شود، پیش از هرچیز یک قدرت انقلابی» (م آ-۶:۳۱۹-۳۱۸). مارکس نتیجه گرفت که «اگر بورژوازی، به گونه‌ای سیاسی یعنی به وسیله‌ی دولت خود، بی‌عدالتی را در مناسبات مالکیت حفظ می‌کند، به هرحال آن را نمی‌آفریند. بی‌عدالتی در مناسبات مالکیت، به وسیله‌ی تقسیم کار جدید، شیوه‌ی تازه‌ی مبادله، رقابت، تمرکز و غیره ایجاد می‌شود، و به هیچ رو ناشی از قدرت سیاسی بورژوازی نیست. جریان برعکس است. قدرت سیاسی بورژوازی از این مناسبات تولیدی جدید برمی‌خیزد، مناسباتی که اقتصاددانان بورژوا آن‌ها را قوانین ضروری و جاودانی می‌خوانند» (م آ-۶:۳۱۹).

این‌سان، در اشاره‌های مارکس به جایگاه دولت در مناسبات تولید دخالت دولت در زندگی اقتصادی مطرح می‌شود. او با طرح همبستگی دولت با طبقه‌های حاکم، ناگزیر باید شکل‌هایی از دخالت دولت را در متن زندگی اقتصادی، فراتر از نقش یک مامور اجرای قوانین نشان می‌داد. دولت باید تعادل میان طبقات را به سود طبقه‌های معیّنی از جامعه، ایجاد و حفظ کند، و این کار به قول مارکوزه جز از طریق «ترکیب تکنولوژی و سلطه، یا ترکیب خردباوری و سرکوب» ممکن نیست. مارکس به این بحث نزدیک شده بود. وقتی نشان می‌داد که سلطه‌ی طبقاتی بدون ارائه‌ی تضمین بر رشد تکنولوژی و در نهایت پیشرفت نیروهای تولید ممکن نیست، گامی بیشتر با مباحث امروزی درمورد مدرنیته، فاصله نداشت. چنین می‌نماید که از راه تحلیل نقادانه‌ی مدرنیته می‌شود شکل‌های قدرت و از جمله انواع شکل‌های سلطه را نمایان کرد. کاری که در سده‌ی بیستم متفکرانی‌از آیین‌ها و پیشینه‌های فکری مختلف مطرح کردند، از جمله آدورنو و دیگر متفکران مکتب فرانکفورت، یا میشل فوکو که با تکیه به اندیشه‌های نیچه و هیدگر کار خود را پیش برد. هیچ دلیلی نداریم که بگوییم، مارکس می‌خواست از این راه پیش

برود، یا چنین نکته‌هایی را موضوع مجلد چهارم **سرمایه** که درباره‌ی دولت بود، و در طرح ۱۸۵۸ خود مطرح کرده بود، قرار دهد. درواقع با ابزاری که مارکس برگزیده بود طرح مساله ناممکن بود، هرچند او به مساله نزدیک شده بود. علت این نزدیکی تعمق او در رابطه‌ی قدرت دولتی و مناسبات تولیدی بود. این هنوز هم می‌تواند یکی از عناصر راهگشای بحث باشد، اما به هیچ رو، یگانه عنصر دانسته نمی‌شود. با کمی دقت به کار فوکو (و البته آدورنو و هورکهایمر و مارکوزه) درمی‌یابیم که این کار پیش نمی‌رفت اگر انتقادی تند و رادیکال به متافیزیک مدرنیته شکل نمی‌گرفت. متاسفانه درست همین نکته فضای خالی در کار فکری مارکس است.

پس از مارکس، اقتصاددانان مشهور به کینزباور و نوکینزباور، نشان دادند که به هررو، دولت آن موجود بی‌طرف و خنثی‌ای نیست که در اقتصاد کلاسیک ترسیم می‌شد. دخالت دولت در زندگی اقتصادی. سازوکار پیچیده‌ای دارد که حتی در همان مرز محدود اجرای قوانین نیز نمایان می‌شود. قانون ضد تراست‌ها در ایالات متحد، نشان می‌دهد که مساله بر سر ایفاء نقش میانجی و مبلغ اخلاق و غیره نیست، بل کمترین وظیفه‌ی دولت تعیین مسیر زندگی اقتصادی است. برنامه‌ریزی‌های دولتی در چارچوب اقتصاد بازار، از ضرورت طرح‌های بخردانه‌ای خبر می‌دهند که در خود نمایانگر نابسنده بودن فعالیت دست نامریی اسمیت است. مارکس بروز چنین دخالت‌هایی را پیش‌بینی می‌کرد، و حق هم با او بود (بالاخره او هم پیش بینی‌هایی داشت که درست از کار درآیند!)، حتی خود او مثال‌هایی از نخستین شکل‌های آن‌ها را طرح می‌کرد. قوانین کارخانه‌ای که در سال‌های ۱۸٦٤-۱۸٦۳ در انگلستان مطرح شدند، در بخش ششم از فصل دهم از نخستین مجلد **سرمایه** به بحث گذاشته شده‌اند (س ر ۱: ۳۰۲-۲۳۱، به ویژه ۲۷۷-۲٦٤). این قوانین را نمی‌شد صرفاً دخالت موجودی بی‌طرف در زندگی ارگانیک و سالمی ارزیابی کرد. دخالت دولت راه گشای مسیر بود، و حتی اگر در تضاد با منافع بخشی از سرمایه‌داران قرار می‌گرفت، باز در مجموع بیانگر منافع نهایی و کلی بورژوازی بود. دولت، به سان نیروی متحدکننده‌ی بورژوازی در جریان زندگی صنعتی دخالت کرد و دخالت‌اش بر نرخ میانگین سود تاثیر داشت. این هسته‌ی نخستین دخالت‌های دولت بود، و مارکس خود نمونه‌ای بهتر و کامل‌تر از این ندید، اما به دلیل برداشت خود از دولت، که از همان نخستین انتقادهایش از هگل آغاز شده بود، فرض دخالت محدود اما موثر دولت را پیش می‌کشید.

این جنبه از کار فکری مارکس مهم است، و ما کشف مبانی روش شناسانه‌اش را مدیون ***گروندریسه*** هستیم. متنی که متاسفانه در دسترس شماری از متفکران و ناقدان پس از مارکس نبود، و همین نکته موجب می‌شد که آنان داوری درستی درمورد کار مارکس نیابند. برای نمونه، به بحث کارل رنر، یکی از هوشمندترین مارکسیست‌های اتریشی دقت کنیم، که در مقاله‌ی «مسائل مارکسیسم» (۱۹۱٦) به مساله‌ی ناروشنی دیدگاه مارکس درمورد دخالت‌های دولت در فراشد تولید و توزیع و مبادله‌ی کالاها پرداخت. او نوشت که از سال ۱۸۷۸، زمانی که مارکس هنوز زنده بود، بیسمارک سیاست حمایت اقتصادی خود را اعلام نمود، و ایدئولوژی رقابت و تجارت، و بازار آزاد ضربه پذیر شد، و با تداوم دخالت دولت در زندگی اقتصادی، دیگر انتقاد مارکس به آن ایدئولوژی، یعنی نقد مارکس به اقتصاد سیاسی، تازگی خود را از دست داد، و به همین دلیل برخی از مهمترین اصول نظری‌ای که او در نوشته‌های اقتصادی خود مطرح کرده بود «کهنه شدند». به گمان رنر، «مارکسیست‌ها در فهم تکامل سرمایه‌داری در فاصله سال‌های ۱۸۷۸ تا ۱۹۱٤، به دگرگونی‌های بنیادین اقتصادی در ساختار اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری بی‌توجه ماندند، روال پیشرفت را کم اهمیت پنداشتند، و به هررو، نتوانستند دگرسانی‌ها را در چارچوب شمای مفهومی مارکسیستی جای دهند. به نظر رنر، جامعه‌ی سرمایه‌داری آن چنان که مارکس آن را شناخته و توصیف کرده بود، «دیگر وجود ندارد»، و توضیح تازه‌ای هم درباره‌ی دگرگونی‌ها و شکل‌های تازه ارائه نشده است. دوره‌ی اصلی و بارآور کار فکری مارکس، در روزگار لیبرالی تکامل اقتصادی سرمایه‌داری گذشته بود، که از این پیش نهاده آغاز می‌شد که مردم، و بازار کالاها آزادند، و دولت نمی‌تواند دخالتی در کار آن‌ها داشته باشد. پس با پایان دوران لیبرالی درواقع کار مارکس هم تمام شد.[۲۹] رنر این نکته را که مارکس در قانون ارزش کار، از چشم‌اندازی کاملاً نظری و تجریدی دخالت دولت را در فراشد تولید اقتصادی کنار گذاشت، و آگاهانه کارش را به نمونه‌ای ناب از اقتصاد بازار آزاد استوار کرد، نمونه‌ای که رقابت کامل در آن معنا دارد، نتیجه گرفته که مارکس اساساً از سازوکار این دخالت بی‌خبر بوده است. رنر از متن ***گروندریسه*** خبر نداشته، وگرنه متوجه می‌شد که مارکس چندان هم نسبت به این سازوکار دخالت دولت بی‌اعتنا نبوده است، آن هم در

[29] T. B. Bottomore and P. Goode eds, *Austro-Marxism*, pp.91-93

پایان دهه‌ی ۱۸۵۰. بنیاد نظری مارکس و قانون ارزش کار، تعیین‌کننده‌ی مناسبت میان دارندگان خصوصی ابزار سرمایه‌ای و کالاها با دارندگان شخصی نیروی کار است، و به ظاهر قانون و دولت اینجا نقش خارجی دارند. اما حتی دقت به خود ***سرمایه*** نیز نشان می‌دهد که مساله به این سادگی نیست. سرمایه، چه در مرحله‌ی انباشت آغازین، چه در دوره‌ی مشهور به رقابت و بازار آزاد، و چه در دوره‌ی دخالت‌های دولت در زندگی اقتصادی، به مجموعه‌ی درهمی از قوانین، زور و اقتدار، رضایت و همراهی نیازمند بوده است. دولت نمای نسبتاً کامل این همه است.

البته رنر در یک مورد حق دارد و آن جای خالی ادامه‌ی کار مارکس است در دهه‌های پس از مرگ او. کافی است ***سرمایه‌ی مالی*** رودلف هیلفردینگ و تاثیرش بر حلقه‌های پژوهش‌های اقتصادی، گروه‌ها و افراد مارکسیست را با کار مارکس قیاس کنیم تا دریابیم که سخن مارکسیستی تا چه حد واپس رفته بود. چه جای تعجب که وقتی لنین در ***امپریالیسم واپسین مرحله‌ی تکامل سرمایه‌داری***، (که در همان سال نگارش مقاله‌ی رنر منتشر شده بود) به یاری چند جدول، و مقداری آمار و از دیدگاه نظری و روش‌شناسی براساس کتاب هیلفردینگ، خواست دوران خود را بشناسد، کارش به ارائه‌ی چند نتیجه‌ی کلی و قطعی ختم شد، و هزاران صفحه مهملات اقتصاددانان شوروی در دهه‌های بعد نتوانستند حتی ذره‌ای هم به این نگرش ساده‌گرا جنبه‌ی نظری بخشند؟

۵. استقلال دولت

در فصل سوم، نقد مارکس به آیین سیاسی هگل را بررسی کردم، و نشان دادم که مارکس دولت را عنصری مستقل از پیکار طبقات، و زندگی اقتصادی به حساب نیاورده بود. او نشان داده بود که دولت مداخله‌گر است، و به سود یک، یا چند طبقه، علیه طبقه‌های ستم دیده نقش دارد. مارکس در جریان انقلاب ۱۸۴۸ فرصت کافی یافت تا در حدود هزار صفحه مقاله و رساله‌ای که نوشت نکته را گسترش بدهد. از این نوشته‌ها، هرجا که بحث از دولت به میان می‌آید، چنین نتیجه می‌شود که دولت پیش از هرچیز، نیروی سرکوبگر مقاومت است. شاید به خاطر ماهیت دوران انقلاب بود که مارکس تقریباً هیچ اشاره‌ای در این نوشته‌ها به منش ایدئولوژی پردازی دولت نکرد، و اشاره‌ای به این نکته نداشت که دولت به خاطر نیاز به کسب مشروعیت، نقش‌هایی غیر

از سرکوب‌گر نظامی هم به عهده می‌گیرد. به هرحال این «کمیته‌ای جهت اداره‌ی امور مشترک کل بورژوازی» نمی‌تواند جدا از مسائل جامعه، مطرح باشد. مارکس در سال‌های پس از شکست انقلاب، بحثی تازه‌ای را پی گرفت که دست‌کم در نخستین نگاه متفاوت و حتی متناقض با حکم‌های پیشین او به نظر می‌آید. او از گرایش دولت به جدایی از مسائل طبقه‌ی حاکم، حرف زد، و درمواردی حتی آن را به عنوان گرایش دولت به استقلال از جامعه‌ی مدنی، یعنی از مناسبات طبقاتی رایج یا مسلط، نام نهاد. دورانی که او بحث از این گرایش را آغاز کرد، روزگاری بود که نظریه‌پردازان بزرگ لیبرالیسم نیز بحث از مشروعیت دولت، و ضرورت به دست آوردن رضایت حکومت شوندگان را پیش کشیده بودند. هیچ دلیلی در دست نیست که بگوییم مارکس تاثیری از این بحث گرفته بود. بیشتر به نظر می‌آید که شکست انقلاب او را به نتایج تازه‌ای نزدیک می‌کرد. اکنون می‌پرسیم که آیا آنچه او به طور عمده درمورد فرانسه، انگلستان پیش می‌کشید، و انگلس گاه با اشاره‌هایی درمورد آلمان مطرح می‌کرد، به عنوان نظریه یا حداقل مبانی نظری تازه‌ای قابل تعمیم است؟ آیا این نکته که مارکس و انگلس از گرایش دولت به استقلال یاد می‌کردند، به معنای این بود که از نظر آن‌ها این استقلال به صورت کلی وجود داشته، و در موارد معیّنی خود را به صورت کامل‌تری نشان می‌داد، یا مقصودشان خیلی ساده این بود که دولت سرمایه‌داری در جریان حرکت به سوی استقلال قرار دارد، و جدا از پس رفت‌ها و بازگشت‌های موقتی و مرحله‌ای در مجموع، در جریان کلی حرکت تاریخی خود به سوی استقلال کامل پیش می‌رود؟ حتی پس از بررسی متونی که از آن‌ها در این مورد باقی مانده به این پرسش‌های مهم نمی‌توان پاسخ قطعی داد. اما در مورد یک نکته می‌توان با اطمینان بیشتری نظر داد. مارکس یک شمای نهایی و قطعی درمورد دولت و نقش آن، در پیش روی خود قرار نداده بود. او یک «تحلیل‌گر» بود، و با هر آنچه می‌دید و می‌توانست بررسی و مطالعه‌اش کند، سروکار داشت. درنتیجه، زندانی نتایجی که پیش‌تر به دست آورده بود، نمی‌ماند. چنین تحلیل‌گری، در جمع بندی تجربه‌ها و پژوهش‌هایش محتاط باقی می‌ماند.

در *هجدهم برومر* می‌خوانیم: «تنها در دوره ناپلئون دوم است که دولت به نظر می‌رسد کاملاً مستقل شده است. ماشین دولت در برابر جامعه بورژوایی به نظر می‌رسد آنچنان تقویت شده است که دیگر برای وی مهم نیست که آدمی همچون رئیس

جمعیت ۱۰ دسامبر بالای سرش باشد» (ه ب:۱٦٦-١٦٥ ، ب آ-٤٧٨:١). [۳۰] در این عبارت کوتاه مارکس، دو بار تکرار کرده «به نظر می‌رسد که...»، یعنی فعلاً با نمود ظاهری سروکار دارد، و هنوز نمی‌خواهد درمورد استقلال واقعی دولت از جامعه حرف بزند. در آغاز بند بعدی هم می‌نویسد: «با همه این‌ها قدرت دولت پا در هوا نیست. بناپارت نماینده طبقه کاملاً مشخصی است که، حتی می‌توان گفت که از پرشمارترین طبقات فرانسه است: طبقه دهقانان خرده مالک» (ه ب: ١٦٦، ب آ-٤٧٨:١). همانند این نکته در دومین نسخه‌ی ***جنگ داخلی*** در فرانسه هم یافتنی است. آنجا استقلال دولت در دوران امپراتوری ناپلئون سوم، به صورت یک گرایش مورد بحث است. به نظر می‌رسد که مارکس نظر خود را درمورد دولت عوض کرده است. زمانی او در ***مانیفست*** از «سلطه‌ی سیاسی بی‌رقیب بورژوازی در دولت مدرن که استوار به نمایندگی است» یاد کرده، و نوشته بود: «نیروی اجرایی دولت مدرن، چیزی جز کمیته‌ای جهت اداره‌ی امور مشترک کل بورژوازی نیست» (م آ-٤٨٦:٦). در نوشته‌های پس از انقلاب ۱۸۴۸، او از گرایش به استقلال دولت یاد می‌کرد. (در نخستین چاپ ***مانیفست*** مارکس و انگلس از «نیروی دولتی مدرن که چیزی جز کمیته‌ای جهت اداره‌ی امور مشترک کل بورژوازی نیست» یاد کرده بودند، اما در متن ***مانیفست*** که انگلس به سال ۱۸۸۸ منتشر کرد به جای «نیروی دولتی مدرن» آمد «نیروی اجرایی دولت مدرن»، و این متن بازنویسی شده پایه‌ی تمامی ترجمه‌های بعدی ***مانیفست*** شد). [۳۱]

هرچند در ***مانیفست*** از سلطه‌ی سیاسی بی‌رقیب بورژوازی در دولت مدرن یاد شده، اما مارکس و انگلس در نوشته‌های بعدی خود بارها بر این نکته تاکید کردند که بورژوازی جز در موارد استثنایی نتوانسته قدرت سیاسی را به تنهایی، و بدون شریک، در اختیار خویش گیرد، و همواره برای این کار در پی شریک برآمده است. انگلس در ***سوسیالیسم آرمانشهری و سوسیالیسم علمی*** (۱۸۸۰) نوشته: «به نظر می‌رسد که این یک

[۳۰] در متن اصلی آمده «تنها در دوره‌ی بناپارت دوم است که...». در برگردان فارسی خطای کوچکی روی داده، و از ناپلئون دوم یاد شده است. لویی بناپارت (۱۸۷۳-۱۸۰۸) برادرزاده‌ی ناپلئون اول در تاریخ به ناپلئون سوم، و گاه به بناپارت دوم مشهور است. ناپلئون دوم، فرانسوا شارل ژزف بناپارت (۱۸۳۲-۱۸۱۱) پسر ناپلئون بناپارت اول بود که پس از سقوط امپراتوری پدرش، همراه با مادر خود ماری- لوییز هابسبورگ که دختر امپراتور اتریش بود، به وین رفت، و همان جا، در جوانی، به بیماری سل درگذشت.

[31] Draper, *op. cit.*, vol.1, p.317.

قانون تکامل تاریخی است که بورژوازی در هیچ کشور اروپایی نمی‌تواند قدرت سیاسی را (دست‌کم برای مدت طولانی) به همان روش تک روانه‌ای که اشرافیت فئودال در سده‌های میانه رفتار کرده است، در دست گیرد.» (ب آ-۳:۱۱۰). همانند همین حکم را انگلس در پیشگفتار به *جنگ‌های دهقانی در آلمان* (۱۸۷٤)، چنین آورده بود: «این یک ویژگی بورژوازی در تقابل با تمامی طبقه‌هایی که پیش از او حاکم بوده‌اند، است در جریان تکامل بورژوازی نقطه‌ی عطفی وجود دارد که پس از آن هرگونه افزایش در ابزار قدرت‌اش، بنابراین در گام نخست در سرمایه‌اش، صرفاً منجر به این می‌شود که هر دم بیشتر در حاکمیت سیاسی ناتوان شود،... [با پیدایش پرولتاریا] بورژوازی قدرت حکومت انحصاری را از دست می‌دهد، و در جستجوی متحدانی برمی‌آید تا با آن‌ها حکومت خود را تقسیم کند، و یا تمامی قدرت خود را به آن‌ها بسپرد، و این عمل هم بنا به وضعیت‌ها روی می‌دهد» (ج د:۱۳-۱۲). به این ترتیب به جای اقتدار یک طبقه با «بلوک قدرت» روبرو می‌شویم.

مفهوم «بلوک قدرت» بیانگر روابط درونی ساختار سیاسی است، یعنی مناسبات میان طبقه‌ها یا فراکسیون‌هایی را که به طور مشترک قدرت را در دست دارند، روشن می‌کند. در این میان یکی از آن‌ها بر بقیه چیرگی و برتری(Domination) می‌یابد. مارکس، هرجا که از بلوک قدرت سخن گفته، به سرعت طبقه یا فراکسیون طبقاتی‌ای را که چیرگی دارد نیز مطرح کرده است. برای نمونه، به گمان او سلطنت ارلئانیست در فرانسه، در سال‌های ۱۸۳۰ تا ۱۸٤۸ «حکومت اشرافیت مالی و بورژوازی صنعتی بزرگ» بود. در حالی که سلطنت بوربن‌ها پس از امپراتوری، یعنی سلطنت لویی هجدهم و شارل دهم، در فاصله سال‌های ۱۸۱۵ تا ۱۸۳۰ حکومت بزرگ مالکان محسوب می‌شد. در جمهوری بورژوایی کوتاه مدت ۱۸٤۸ تا ۱۸۵۱ این همه با هم حکومت کردند. «قالب جمهوری بورژوایی، که نه بوربن، و اورلئان، بلکه سرمایه نامیده می‌شد، قالبی بود که آنان می‌توانستند با هم در آن حکومت کنند» (ه ب:٤۲، ب آ-۱:٤۱٤). پیش‌تر هم مارکس نوشته بود: «جمهوری [بورژوایی] از حمایت اشرافیت مالی، بورژوازی صنعتی، طبقات متوسط، خرده‌بورژوازی، ارتش، قشرهای اجتماعی پایین‌تر از پرولتاریا که به صورت گارد سیار سازمان یافته بودند، روشنفکران سرشناس، روحانیت و تمامی جمعیت روستایی برخوردار بود» (ه ب:۲٤، ب آ-۱:٤۰٤)، اما تاکید کرده بود که «از آن پس، کل بورژوازی است که می‌بایست به نام مردم فرمان براند». یعنی چیرگی این کل را بر

لایه‌ها و طبقه‌های دیگر روشن کرده بود. البته این را هم شرح داده بود که در برابر ایـن هم سرایان تمامی نیروهای طبقاتی، تک‌سرایی هم در بیرون قرار داشت که باید سرکوب می‌شد: پرولتاریا.

کل بورژوازی که به نام مردم فرمان می‌راند، نمی‌تواند به تنهایی چنین کنـد. نیـازمند نیروهای دیگر است و آن‌ها را در ساختار قـدرت سیاسـی شـرکت می‌دهـد. در ***پیکـار طبقاتی در فرانسه*** در شرح رویدادهای پس از ۱۳ ژوئن ۱۸۴۸می‌خوانیم: «جمهـوری، از نخستین روز حیات خویش، دست به ترکیب اشرافیت مالی نزد، بلکه آن را تقویت کرده است» (ن ط:۱۲٤-۱۲۳، ب آ-۱:۲٦۹). اساس این بلوک قـدرت، نـاتوانی بـورژوازی در حکومت بود. انگلس در نامه‌ای به مارکس (۱۳ آوریل ۱۸٦٦) نوشـت: «هـر دم بـر مـن بیشتر روشن می‌شود که بورژوازی دارای ستادی در خودش نیست تا خودش بـه طـور مستقیم حکومت کند، و جز در موارد اجباری، همچـون مـورد اینجـا یعنـی انگلسـتان، همواره با تحمل نتایج ناگوار، اداره‌ی امور دولت و جامعه به بنا به منافع خود بورژوازی به عهده‌ی یک نیمـه دیکتـاتوری بناپارتیسـتی همچـون شـکل طبیعـی خواهـد بـود. ... دیکتاتوری هم به نوبه‌ی خود برخلاف خواست خود مجبور می‌شـود کـه منـافع مـادی بورژوازی را برگزینند» (م ب:۱٦٦).

امـروز ما در چه جهانـی زندگی می‌کنیم؟ کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری و ابـر - صنعتی دارای چه حکومت‌هایی هستند؟ اگر بخواهیم شمای طبقاتی مـارکس را صـادق بدانیم، و درمورد دنیای خودمان، یعنی جهـان آغـاز سـده‌ی بیسـت و یکـم، بیندیشیم، ماهیت طبقاتی دولت‌هایی که در ایالات متحد آمریکا، اتحادیه‌ی اروپا، ژاپن، سوییس، و بسیاری از کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی حـاکم‌اند چیسـت؟ آیـا بـاز بـا بلـوک طبقـاتی روبروییم، یا با حکومت آشکار و صریح و یکه‌ی بورژوازی؟ گمـان می‌کـنم کـه یـافتن پاسخ برای خواننده به هیچ وجه کار دشـواری نباشـد. برخـلاف نظـر انگلـس، هـم در نامـه‌ای که از او نقل کردم، و هـم در دو واگویه از ***سوسیالیسم آرمانشهری و سوسیالیسم علمی*** و ***جنگ‌های دهقانی در آلمان***، ما به دولت بورژوایـی کـه دیگـر نشـانی از تقسیم قدرت با طبقات دیگر در آن یافتنی نیست، یعنی با حکومت آشکار یک طبقه روبروییم، طبقه‌ای که بنا به شمای نظری ***مانیفست*** به تولید منش جهانی داده، و از محدوده‌ی تنـگ بازار ملـی خارج شده، و در حد بـازار جهانـی کار مـی‌کند. اما دیگر نمی‌توان سخن از بلوک طبقاتی به میان آورد. نقطه‌ی عطفی که انـگلس از آن یاد می‌کرد، درست برعکس

عمل کرده است. بورژوازی در سرآغاز قدرت یابی سیاسی‌اش پس از انقلاب‌های بورژوایی، نمی‌توانست به تنهایی حکومت کند، و این بنا به شواهد و دلایلی که او و مارکس ارائه کرده‌اند، درست است. ولی، بورژوازی در روالی آرام و تدریجی، با توجه به چرخش‌ها، توقف‌ها، و حتی به عقب برگشتن‌ها، حکومت ناب طبقاتی خود را محکم کرد. اکنون دیگر نمی‌توان گفت که بورژوازی فرانسه قدرت را با دهقانان یا اشرافیت زمین‌دار شریک است!

درمورد درستی تحلیل مارکس از بلوک طبقاتی در اروپای سده‌ی نوزدهم، به شرطی که پیش نهاده‌های بحث او را درمورد شکاف طبقاتی، و تقسیم کار اجتماعی، و غیره بپذیریم، ایرادی نیست. اما بحث از گرایش به سازمان‌یابی دولتی که در آن بورژوازی قدرت را به طور عمده با نیروهای بازمانده از وجود تولید پیشاسرمایه‌داری شریک شده باشد، امروز، درست به نظر نمی‌رسد. آیا می‌توان گفت که یکی از دلایلی که مارکس و انگلس به وجود دولت دمکراتیک بورژوایی باور نداشتند، همین اعتقادشان به ناممکن بودن وجود حکومت ناب بورژوازی بود، حکومتی که دیگر کارش امتیاز دادن اجباری به طبقات بازمانده از وجود تولید پیشین نباشد؟ فرض وجود دولت دمکراتیک بورژوایی که امروز در کشورهای صنعتی فعالیت دارد، از نظر آنان فرضی محال بود. این یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین خطاهای نظری مارکس بود.

٦. مثال‌های مارکس از استقلال دولت

مهمترین مثال‌هایی که در نوشته‌های مارکس و انگلس می‌توان از گرایش دولت به استقلال از جامعه‌ی مدنی یافت، سه مثال هستند: نظام سیاسی انگلستان در سده‌ی نوزدهم، بناپارتیسم یا رژیم لویی بناپارت در فرانسه، و دولت بیسمارک در آلمان. مارکس این چند نمونه را (به رغم اهمیت‌شان) برای به دست آوردن نظریه‌ای کلی، یا حتی استنتاج‌های نظری بسنده نمی‌دانست، و کوشش نداشت تا نظریه‌ای درمورد «دولت مستقل یا استثنایی» ارائه کند. اما دقت به روش کارش در این مورد آموزنده است. او به جز این موارد که به روزگار خودش مربوط می‌شد، از موقعیت سلطنت استبدادی در اروپای سده‌های هفدهم و هجدهم، و از تعادل میان اشرافیت و بورژوازی در آن ایام، نیز یاد کرد، که شاید بتوان گفت این بحث‌ها، به یک معنا، مکمل بحث اصلی آن‌ها در مورد گرایش دولت به استقلال بود. یکی از نخستین موارد بحث مارکس

از نظام سیاسی انگلستان، بررسی رساله‌ی فرانسوا پیر گیوم گیزو درباره‌ی انقلاب انگلیس بود. مارکس نوشته‌ی خود را در نشریه‌ی «نئو راینیشه تسایتونگ، اقتصادی» منتشر کرد (ب ت:۲۵٤). گیزو در این رساله با عنوان «چرا انقلاب انگلستان پیروز شد؟» (۱۸۵۰) تلاش کرده بود تا روشن کند که چرا شکل مشروطه‌ی سلطنتی در انگلستان حیاتی طولانی‌تر از فرانسه یافت، و باقی ماند. او پاسخ را در فراست سیاسی انگلیسیان یافت، و نوشت که این ملت زمانی طولانی را برای رسیدن به اهداف خود، حتی اگر این اهداف دگرگونی‌های نهادهای اصلی جامعه باشد، برمی‌گزینند. دلایل دیگری نیز آورد، انقلاب انگلیس با سنت و مذهب زیاد مخالفت نداشت، و چنان با آن‌ها روبرو نشد که انقلاب فرانسه، و از همان آغاز نه به عنوان نیرویی ویرانگر، بل چون نیرویی محافظه کار، نمایان شد (ب ت:۲۵۲). مارکس، چنین پاسخ‌هایی را کوته بینانه می‌یافت. او دلایل گیزو را رد کرد، و شرح داد که ثبات ساختار سیاسی انگلستان، پس از انقلاب سده‌ی هفدهم، به دلیل وجود بزرگ مالکان متحد بورژوازی، ممکن شد. همپای رشد بورژوازی تجاری، این بزرگ مالکان نیز رشد یافتند، و خواهان نقش سیاسی در ساختار حکومتی شدند.

دو سال بعد در مقاله‌ی «توری‌ها و ویگها» که بررسی دو حزب سیاسی مقتدر آن زمان انگلستان است، و مارکس آن را برای نشریه‌ی آمریکایی «نیویورک دیلی تریبیون» (۱۱ سپتامبر ۱۸۵۲) نوشت، به مساله‌ی بالا بازگشت. او نوشت که حزب توری حزب زمینداران بزرگ است، و این طبقه‌ای است ممتاز و جدا از سایر بخش‌های بورژوازی که حتی در مواردی علیه آن‌ها فعالیت می‌کند. توری‌ها پاسداران سنت‌های انگلیسی هستند، از «قانون اساسی» انگلستان یا به قول مارکس «هشتمین نمونه‌ی عجایب جهان» (قانون نوشته ناشده‌ای که بنا به عرف و سنت و قانون‌های موضوعه و مدنی، معتبر انگاشته می‌شود) دفاع می‌کنند، و به کلیسا و نیروهای کهن پیوسته‌اند. در برابر توری‌ها، ویگ‌ها قرار دارند که به ظاهر بیش از آن‌ها لیبرال و مدرن به نظر می‌آیند، و درواقع یک فراکسیون از زمین‌داران بزرگ هستند. با این تفاوت، که ویگ‌ها بیشتر به بورژوازی شهری نزدیک‌اند، و آوای آن‌ها را بازتاب می‌کنند. به نظر مارکس ویگ‌ها «نمایندگان اشرافی بورژوازی هستند» (ب ت:۲۵۹)، و اعلام کرد که باید در عرصه‌ی عمل و مبارزه‌ی سیاسی تفاوت آن‌ها را فهمید: «بهره‌ی زمین، از سود تجاری و صنعتی جداست، و باید گفت که محافظه کار است، در حالی که سود صنعتی پیشروست».

حزب توری نمایانگر ضدیت بخش‌هایی از طبقه‌های حاکم علیه سرمایه است: «در حالی که بورژوازی انحصار حکومت و سلطه‌ی انحصاری دولت را به یک الیگارشی از خانواده‌های اشرافی بخشیده، آن‌ها نیز به سهم خود به طبقه‌ی متوسط یاری می‌رسانند که همه‌ی امتیازهایی را که در جریان تکامل اجتماعی و سیاسی گریزناپذیر و درنگ ناپذیر شده‌اند، به دست آورند». درواقع یک کاست اجتماعی از بزرگ مالکان حکومت را در دست دارد، اما با از میان رفتن زمینه‌ی مادی بزرگ مالکی، در فراشد توسعه‌ی سرمایه‌داری، حزب توری هم از بین خواهد رفت، و آن گاه «تاریخ بریتانیا دیگر جایی برای ویگ‌ها هم نخواهد داشت»، مارکس افزود: «اشرافیت که از کار بیفتد، دیگر چه نیازی به بیان اشرافی مخالفت بورژوازی علیه اشرافیت وجود خواهد داشت؟» (ب ت:۲٦۰). شش سال بعد مارکس همانند این نظر را در مقاله‌ی «احزاب سیاسی در انگلستان» (۱۱ ژوئن ۱۸۵۸، در «نیویورک دیلی تریبیون») تکرار کرد که سرانجام دو حزب ویگ و توری ادغام شده و در مقابل حزب جدید و کاملاً بورژوایی قرار می‌گیرند (د ب: ۲۹٤-۲۹۳). در این میان از نظر مارکس، مساله‌ی مهم نه منش طبقاتی دولت، بل امکانی بود که به دلیل اختلاف میان بزرگ مالکان و بورژوازی پدید می‌آمد. این اختلاف به طبقه‌ی کارگر امکان می‌داد تا مبارزه‌اش را رشد دهد و قانون ده ساعت کار روزانه را از مجلس بگذرانند (ب ت:۲۵۹). در آغاز مقاله‌ی «توری‌ها و ویگ‌ها» نیز نوشته بود که در برابر تمام این احزاب که نماینده‌ی طبقات حاکم هستند، حزب کارگری یعنی چارتیست‌ها قرار گرفته‌اند (ب ت:۲۵٦).

نکته‌ی مهم در بحث بالا کاربرد لفظ «کاست» در نوشته‌ی مارکس است. درواقع او به طور دقیق نگفته که منظورش از این اصطلاح چیست، تنها می‌توان حدس زد که بزرگ مالکان که زمانی دولت را در دست خود داشتند، اکنون فاقد نقش مسلط در زندگی اقتصادی شده‌اند، و تنها حکومت را برای طبقه‌ی متوسط شهری یعنی بورژوازی اداره می‌کنند. آنان دیگر نه به عنوان یک طبقه، یا حتی یک لایه‌ی اجتماعی، بل در مقام یک «کاست حکومتی» رفتار می‌کنند. در ادبیات سیاسی نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم Caste بیشتر به معنای سرآمدانی که حکومت را در دست دارند به کار می‌رفت، و معنای لایه‌ی اجتماعی‌ای که موقعیت بسته‌ای دارد، و فرد در آن‌ها خود را دارای امتیازها یا ویژگی‌هایی می‌داند، به کار نمی‌رفت. اما از آنجا که که این اصطلاح به ندرت

مورد استفاده قرار می‌گرفت، و مارکس هم روشن نکرده که مقصودش چه بوده، بهتر است که در تاویل آن محتاط باشیم.

نمونه‌ی دیگر و مشهورتر از بیان گرایش به استقلال دولت از طبقه‌ی حاکم، نمونه‌ی بناپارتیسم در فرانسه است. مارکس در این بحث نشان داد که چگونه بورژوازی برای نجات منافع اقتصادی خود، حاضر است که به طور موقت قدرت سیاسی‌اش را قربانی کند، یعنی از ایفای نقش مستقل، و حتی نقش شریک در ساختار حکومتی دست بکشد. در *هجدهم برومر* آمده که قوه‌ی اجرایی فرانسه، در تمام سال‌های نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم، به طور روزافزونی نیرو گرفت، تا آن که سرانجام با کارمندان و سربازانش در دوره‌ی بناپارت دوم به پیروزی رسید، به این معنا که دیگر به نظر می‌رسید که استقلال خود را از جامعه به دست آورده است: «این قوه اجرائی، با سازمان وسیع اداری و نظامی‌اش، با دستگاه دولتی پیچیده و مصنوعی‌اش، با سپاه نیم میلیونی کارمندان و ارتش پنج میلیونی سربازان‌اش، این هیئت انگلی وحشتناک، که تمامی تن جامعه فرانسوی را چونان غشایی پوشانده و همه منافذش را مسدود کرده است، در عهد سلطنت مطلق، و به هنگام زوال فئودالیته، که خود نیز به سقوط ان کمک کرد، تشکیل گردید... نخستین انقلاب فرانسه، که هدفش درهم شکستن تمام قدرت‌های مستقل، محلی، شهری، و ولایتی، به منظور ایجاد وحدت بورژوایی ملت بود می‌بایست هم کاری را که سلطنت مطلق آغاز کرده بود، یعنی تمرکز مطلق را، ناگزیر توسعه دهد، و هم وسعت، اختیارات و دستگاه اداری قدرت حکومتی را» (ه ب: ۱۶۵ ۱۶٤، ب آ- ۱:٤۷۷).

استقلال قوه مجریه، و درواقع دولت، از جامعه، به معنای پیدایی و وجود نیرویی بر فراز طبقه‌ها و به ظاهر رها از پیکار طبقاتی بود.[۳۲] این نکته، تاحدودی یادآور ان است که بورژوازی همواره اعلام می‌کند که نیروهای نظامی و انتظامی از دخالت در مبارزات سیاسی منع شده‌اند، و به آن‌ها موقعیتی می‌بخشد که گویی بر فراز اختلاف‌های اجتماعی، و سیاسی و طبقاتی ایستاده‌اند. این آونگی که بر فراز جامعه‌ی فرانسه می‌چرخید، و به ظاهر گرداننده‌اش هیچ یک از طبقه‌های اجتماعی نبودند، و بر اساس منافع خودش به نام منافع کل جامعه عمل می‌کرد، یک واقعیت سیاسی بود که مارکس

[32] M. Rubel, *Karl Marx devant le Bonapartisme*, Paris, 1960

آن را به نام نماد یا سخنگوی فرومایه‌اش یعنی لویی بناپارت، بناپارتیسم می‌نامید. بناپارتیسم محصول فوری پیکار طبقاتی بود. طبقه‌ی کارگر در جریان انقلاب ۱۸٤۸ شکست خورده بود و بیشتر رهبران‌اش پس از شکست خیزش ژوئن یا در زندان به سر می‌بردند و یا کشته شده بودند، امکان ارائه‌ی برنامه‌ای اجتماعی نداشت، و باید خود را برای مبارزه‌ای طولانی در دهه‌های بعد آماده می‌کرد. میان بخش‌های گوناگون بورژوازی نیز اختلاف‌های ژرف ظهور کرده بود و این طبقه توانایی ارائه‌ی برنامه‌ی روشن طبقاتی نداشت. رهبرانش از ترس پر و بال دادن به نیروهای کارگری حتی از شعارهای دمکراتیک خود صرف نظر کرده بودند، و با خفت و خواری شکست را پذیرفته و از صحنه خارج شده بودند. انگلس در پیشگفتار ۱۸۹۱ به کتاب مارکس ***جنگ داخلی در فرانسه*** نوشت: «اگر پرولتاریای فرانسه [پس از شکست ۱۸٤۸] هنوز قادر به حکومت بر کشور نبود، و بورژوازی هم نمی‌توانست چنین کند. دست‌کم در آن زمان نمی‌توانست، چرا که اکثریت بورژواها متمایل به سلطنت بودند و به سه حزب سلطنت‌طلب و حزب چهارم جمهوری‌خواه تقسیم می‌شدند. اختلاف‌های درونی آن به لویی بناپارت ماجراجو امکان داد تا اختیار تمامی مواضع رهبری، یعنی ارتش، پلیس و دستگاه اداری را در اختیار خود درآورد، و در تاریخ دوم دسامبر ۱۸۵۱ واپسین سنگر بورژوازی یعنی مجلس ملی را هم منحل کند. امپراتوری دوم آغاز شد، تسخیر فرانسه به دست باندی از ماجراجویان سیاسی و مالی، که در عین حال، تکاملی صنعتی را موجب شدند که هرگز در زمان نظام کوته فکر و بزدل لویی فیلیپ قابل تصور نبود، و به طور خاص فقط بخش کوچکی از بورژوازی بزرگ در آن حاکم بود» (ب أ-۲:۱۸۱-۱۸۰). در این حالت بورژوازی با گرفتن تضمین جهت مبادله‌ی آزاد کالاها، به آنچه می‌خواست یعنی به‌منافع فوری اقتصادی خود دست یافت، و با برداشتن موانع از راه رشد اقتصادی، دیگر به نظارت مستقیم خود بر دولت چندان نیازی نداشت. تا زمانی که قدرت سیاسی، یعنی رژیم بناپارتیستی، چارچوب قانونی مبادله‌ی آزاد را حفظ می‌کرد، بورژوازی نیازی به نظارت خود بر دولت نداشت. پس دولت بناپارتیستی باقی ماند، قوی شد، و به یک تعهد خود وفادار ماند: بازار آزاد به کار خود ادامه می‌داد. البته مارکس تاکید کرده که این دولت برخلاف آنچه در ظاهر امر به چشم می‌آید، اونکی معلق در فضا نبود، بل استوار بود به طبقه‌ای قدرتمند، اما از نظر سیاسی خاموش: دهقانان. مارکس نوشته: «با همه این‌ها قدرت دولت پا در هوا نیست. بناپارت نماینده

طبقه کاملاً مشخصی است که، حتی می‌توان گفت که از پرشمارترین طبقات فرانسه است: **طبقه دهقانان خرده مالک**» (ه ب: ١٦٦، ب آ- ٤٧٨:١).

این‌سان، در بحران و آشوبی که همچون «ازهم پاشیدگی، اغتشاش و فروپاشی پیکر راستین جامعه‌ی مدنی» نمایان شد، دولت اهمیت عظیمی یافت. مارکس، در مواردی بناپارتیسم را «امپریالیسم» نامید، که البته با معنای این واژه در آثار سوسیالیست‌های پس از او، کاملاً تفاوت دارد. مارکس نوشت که امپریالیسم یا بناپارتیسم «منافع اقتصادی مالکان بزرگ را در برابر هجوم طبقه‌ی کارگر حفظ می‌کند» (ن ک:٧٢)، و در عین حال از طبقه‌ی کارگر هم در برابر بورژوازی، به یک معنای محدود و خاص محافظت می‌کند. اما نباید از یاد ببریم که پیدایش و تداوم بناپارتیسم نتیجه و فرآورده‌ی شکست کارگران بود. پیش شرط بناپارتیسم، شکست و وضعیت تدافعی طبقه‌ی کارگر بود. در نتیجه دولت بر جامعه‌ی مدنی مسلط شد: «در فرانسه، قدرت اجرایی سپاهی مرکب از نیم میلیون کارمند در اختیار دارد و بنابراین، بخش سترگی از منافع و زندگی مردم را در قید وابستگی مطلق خود نگاه داشته، نظارتی پیوسته بر آن‌ها اعمال می‌کند، در چنین کشوری که دولت آن جامعه مدنی را، از بی‌اهمیت‌ترین حرکات آن، از عام‌ترین وجوه زندگی‌اش گرفته تا زوایای زندگانی خصوصی افراد، در قید فشار، نظارت، قاعده‌بندی، مراقبت و سرپرستی خود قرار داده، کشوری که در آن، این هیئت انگلی دیوانی، در پرتو خارق العاده‌ترین شکل‌های مرکزیت از چنان حضوری همه جا حاضر و همه‌دان، و از سریع‌ترین توانایی جنبش و جهشی برخوردارست که مشابه آن را جز در حالت بی‌ارادگی درمان‌ناپذیر و شکل‌ناپذیری بی‌انسجام پیکر اجتماعی در چیز دیگری نمی‌توان سراغ کرد، آری در چنین کشوری پیداست که مجلس ملی اگر از حق انتصاب افراد به مقامات دولتی محروم شود، دیگر نفوذی واقعی در جامعه نخواهد داشت، مگر آن که همزمان با از دست دادن آن حق، دستگاه اداری دولت کوچک‌تر و سپاه متشکل از کارمندان تا حد امکان کم شمارتر شود، و جامعه مدنی و افکار عمومی موفق گردنند سرانجام اندام‌های ویژه خود را، مستقل از قدرت حکومتی پدید آورند» (ه ب:٧٩ ٧٨، ب آ-٤٣٣:١-٤٣٢). این نقش مهمی که دولت را در موقعیتی فراسوی تضادهای طبقاتی نمایان می‌کند، به رژیم بناپارتیست امکان می‌دهد تا نفوذ خود را بر طبقه‌ی کارگر گسترش دهد، و از طریق این نفوذ، به سود بورژوازی رفتار کند. انگلس در همان پیشگفتار به *جنگ داخلی در فرانسه* نوشت: «لویی بناپارت نیروی سیاسی را از

سرمایه‌داران به بهانه‌ی حمایت از آنان در برابر کارگران گرفت، و از سوی دیگر بهانه‌ی دفاع از کارگران در برابر بورژوازی را هم داشت. ولی قاعده‌ی او به سهم خود، به محاسبات و فعالیت‌های صنعتی میدان داد.در یک کلام،کل بورژوازی را چنان بالا برد و ثروتمند کرد که نمونه‌اش تا آن زمان دیده نشده بود» (ب آ-۲:۱۸۱). همین وابستگی نهایی‌به بورژوازی، و در عین‌حال توانایی ایفای نقش مستقل سبب شد که رژیم بناپارتیستی‌برخلاف آن که در آغاز قدرت‌یابی‌اش‌به نظر همگان‌زندگی‌ای‌سخت کوتاه باید می‌داشت، نزدیک به دو دهه در راس قدرت باقی بماند.انگلس که یک روز پس‌از کودتای لویی‌ناپلئون در نامه‌ای‌به مارکس،کودتا را «اقدامی‌ابلهانه،بچگانه و مسخره» نامیده بود (م ب:۵۸ -۵۵)، بعدها با نظر او درمورد گرایش دولت به استقلال همراه شد.

از مقاله‌هایی که مارکس در دهه‌ی ۱۸۵۰ درمورد کارکرد دولت بناپارتیستی نوشت این نکته روشن می‌شود که هسته‌ی تعیین‌کننده‌ی گرایش دولت به استقلال از جامعه، استقلال اقتصادی دولت (نیروی اجرایی، و دستگاه بوروکراتیک) از بورژوازی است. مارکس در سال‌های ۱۸۵۵ و ۱۸۵٦ در «نیویورک دیلی تریبیون» در مورد رسوایی‌های مالی بانک کردی موبیلیه، مقاله‌هایی منتشر کرد. این بانک با نظارت بر نظام پولی و مالی، تمامی صنایع فرانسه را در اختیار گرفته بود، و گردانندگان‌اش در عین حال، مهمترین گردانندگان امور دولت بودند. مارکس در مقاله‌ی ۲۱ ژوئن ۱۸۵٦ نوشت که باید «بناپارت کوچک را مدیرکل این بانک و صنایع فرانسه» خواند، و افزود: «من این مورد را سوسیالیسم امپراتوری می‌نامم».[۳۳] او افزود که این «سوسیالیسم به سبک سن سیمون» به راستی درجه‌ای از تمرکز سرمایه را به وسیله‌ی بانک کردی موبیلیه و «محدود کردن اختیارات سرمایه‌داران» فراهم آورده است. در مقاله‌ی ۲٤ ژوئن ۱۸۵٦، مارکس از انحصار بازار بورس پاریس و بازار ارزی فرانسه در دست «عده‌ی معدودی از حضرات کردی موبیلیه، و رییس‌شان بناپارت» یاد کرد، و نوشت که آن‌ها «صنایع فرانسه را همچون توپ تنیس میان خود رد و بدل می‌کنند».[۳٤] و باز در مقاله‌ای دیگر نوشت که این استقلال اقتصادی موانع خود را هم می‌آفریند، و «سقوط گریزناپذیری به دنبال خواهد داشت». در این مقاله، مارکس گردانندگان کردی موبیلیه را با اصطلاح مورد

[33] Draper, *op. cit.*, vol.1, p.442.
[34] *ibid*, p.443.

عـلاقه‌ی فوریه، «فئـودال‌های اقتصادی» نامید.[۳۵] مارکس نشان داد که این ادغام انحصار قدرت دولتی و انحصار قدرت اقتصادی در دست کاستی جدا از بورژوازی یک پدیده‌ی موقتی است. از سوی دیگر، او این مساله را تعمیم نـداد و درنامـه‌ای بـه انگلـس در ۱۸ دسـامبـر ۱۸۵۷، آن را «صـرفـاً درمـورد کشور ساکنـی چون فـرانسـه‌ی امروز» درست دانست.[۳۶] اشاره‌ی مارکس به Immobile یا ساکن، درواقع بازی بـا جـزء دوم نـام کـردی موبیلیه است. در سومین مجلد *سرمایه* هـم باز او این پدیده را منحصر به فرانسه معرفی کرد، و در انـتقاد به نظریات شاگردان سن سیـمون (که یکـی از آن‌ها به نام پره موسس بـانک کردی موبیلیه شده بود) نوشت: «خیال‌پـردازی آن‌هـا دربـاره‌ی وام و بـانک، در وجود کردی موبیلیه تحقق یافته است... اما این شکل صرفاً در کشوری چون فرانسه که در آن نظام وام و صنعت گسترده، به میزان مدرن تکامل نرسیده‌اند، می‌تواند روی دهد. چنین موردی به هیچ رو، در انگلستان یا امریکا نمی‌تواند روی دهد». (س ر- ۶۰۵:۳).

از مارکس نوشته‌های چندان زیادی درمـورد پایـه‌های مـادی بناپارتیسـم در دسـت نیست. در موردی او حتـی از «فرودسـتی طبقـه‌ی متوسـط در برابـر اسـتبداد نظـامی و بـوروکراتیک» یـاد کرده است.[۳۷] در یکـی دو مورد او پایه‌ی مادی بناپارتیسم را دستگاه نظامـی- بوروکراتیک یعنـی به عبارتـی خود دولت دانسـت. ولی در متن ***هجدهم برومر*** نوشت که باید بنیاد مادی خود این دولت را در میان دهقانان جستجو کرد. در مقالـه‌ای از مارکس که هنوز اهمیت آن چندان شناخته نیست، بحث به شکل دیگری پیـش رفتـه است. در این مقاله مارکس به مساله‌ی پایه‌ی مادی بناپارتیسم توجه می‌کنـد، و دسـتگاه بوروکراتیک و نظامی را یکسر مستقل از بورژوازی می‌داند. عنوان مقالـه هـم بـه سـهم خود جالب است: «حاکمیت افسران»، و تاریخ انتشـارش ۱۲ مـارس ۱۸۵۸ اسـت. ایـن نـوشتـه، از معـدود مـواردی اسـت که مـارکس در آن فـرض اسـتقلال کامـل دولت از بـورژوازی را پیش کشیده است، و درواقع گرایـش به استقلال را در مرحله‌ی نهایی ان مطرح کرده است (ن ن:۲۹۱-۲۸۸). در مقاله مـی‌خوانیم که دستگاه دولتی لویی بناپارت

[۳۵] *ibid*, p.445.

[۳۶] *ibid*, p.448.

[۳۷] این اصطلاح در مقاله‌ای بدون عنوان (۲۳ دسامبر ۱۸۵۸) آمده است که بیشتر پژوهشگران نویسنده‌ی آن را انگلس دانسته‌اند، اما هال درپیر معتقد است که مارکس آن را نوشته است. (پیشین، صص ۴۵۱ و ۶۷۱).

مناسبات تازه‌ای با جامعه برقرار کرده، و دیگـر رشته‌هایی کـه آن را بـه جامعـه پیونـد مـی‌دادند، چندان سست شده‌انـد که مـی‌توان گفت که رشتـه‌ای در کار نیست: «فرانسه دیگر اردوی افسران نظامی شـده و بـس... حکومـت شمشیر برهنـه در کـار اسـت، و بنـاپارت مـی‌خواهد فـرانسه بـداند که حکومـت متعـلق به ششصد هزار نفر شمشیردار است». مارکس شرح داده که نقش عظیم دهقانان در دوران امپراتـوری نـاپلئون بناپـارت اول، سهم حکومتی بزرگ مالکان در دوران بازگشـت سـلطنت، و نقـش بـورژوازی در جمهوری، از آنجا ناشی شده بودند که «همگی‌شان تکیـه‌گاه اصلـی خـود را در ارتـش یافته بودند. مگر قانون اساسی جمهوری ۱۸۴۸ در دوران حکومت نظامی تصویب نشده بود؟ مـگر جمهوری در وجود شخص ژنـرال کاوینیاک بیان نمی‌شد؟ مگر جمهوری به دست ارتـش در ژوئـن ۴۸، و باز در ژوئن ۴۹، نـجات داده نشد، و سرانجام مگر ارتش جمهوری را در دسامبر ۱۸۵۱ کنار نگذاشت؟» (ن ن: ۲۹۰).

مارکس می‌پرسد: «پس چه چیز در این رژیم تازه است؟»، و خود پاسخ می‌دهـد کـه این قدرت تازه، قدرت حکومتی تازه‌ای است که دیگر هیـچ رابطـه‌ای بـا هیچ یـک از طبقات جامعه ندارد، و فقط بیانگر و مدافع منافع خودش اسـت و بـس: «در امپراتـوری دوم منافع ارتش مسلط است. ارتش دیگر حاکمیت بخشی از مردم بـر بخشـی دیگـر را حفظ نمی‌کند، بل حاکمیت خودش را بر مردم حفظ می‌کند. ارتش نظم خودش را دارد که در پایگان‌اش شکل گرفته است، و بیانگر تضاد دولـت بـا جامعـه اسـت». از اینجـا، مارکس نتیـجه گرفته که این گریزراهی بود که تاریخ سیاسی فرانسه، و شخص بناپارت باید می‌پیمودند. هـرچقدر هم که بحث مارکس در مقاله‌ی «حاکمیت افسران» را دور از روش همیشگی او، و نتیجه‌ای را که گرفته یعنی این نکته که رژیم بناپارت بنیـاد مـادی خود را در حکومت نظامیان می‌یافت، گزافه گویی بدانیم، باز یـادآوری ایـن نکتـه لازم است که رژیـم بناپارتیستـی چندان به درازا کشیـد تـا سرانجام در پی شکست نظامی از المان در سال ۱۸۷۰ سقوط کرد، و از هم پاشی ارتش، بـه طـور فـوری، و بـه گونـه‌ای شگفت انگیز به معنای از هم پاشی این رژیم بود. از سوی دیگر، توجه به ایـن واقعیـت که ارتش فرانسه، در دهه‌ی ۱۸۶۰ مدافع منافع بـورژوازی شـده بـود، از اهمیـت تـاکید مـارکس در مقاله‌ی «حاکمیت افسران» بر نقش مسلط و تعیین‌کننده‌ی ارتش می‌کاهد، و نشان مـی‌دهد که حاکمیـت بـانک‌داران در آن دهـه بـا چنـان شـمای مطلـق‌گرایانه‌ای نمـی‌خواند. مـی‌توان گفت که همـان بند پنهانی‌ای که مارکس بارها از آن یاد کرده بود،

یعنی آن حلقه‌ی رابطی که جایگاه دولت در مناسبات اجتماعی تولید را تثبیت می‌کند، در رژیم بناپارتیستی هم نقش داشت. با وجود این، مقاله‌ی مارکس، از نظر روش‌شناسانه مهم است. همین که او فرض استقلال کامل دولت از جامعه را پیش کشیده، نشان می‌دهد که گرایش مورد نظر او، یعنی گرایش دولت به استقلال از جامعه‌ی مدنی، در مسیر تکامل خود می‌تواند، بنا به موقعیت‌ها و برهه‌ها، یعنی در جریان پیکار طبقاتی، و بنا به موازنه‌ی خاصی میان نیروهای طبقاتی، با هیچ مانعی هم برخورد نکند.

نمونه‌ی دیگر از بحث گرایش دولت به استقلال، دیدگاه انگلس درباره‌ی دولت آلمان در دهه‌های پایانی سده‌ی نوزدهم است. اینجا نیز همچون مورد بناپارتیسم، دولت به عنوان بیان موازنه‌ی نیروهای طبقاتی مطرح شد. در ***نقش زور در تاریخ*** می‌خوانیم: «یونکرها و بورژوازی حتی دارای قدرت معمولی هم نبودند. درمورد یونکرها، این نکته از شصت سال پیش اثبات شده بود، و در جریان این دهه‌ها به رغم مخالفت این دن کیشوت‌ها، دولت هرچه برای یونکرها ضرورت داشت، انجام می‌داد. بورژوازی نیز در جریان این پیشا تاریخ طولانی انعطاف‌ناپذیر شده بود، و هنوز درد زخم‌های این جنگ را تا ژرفنای استخوان‌های‌اش احساس می‌کرد. از اینجا به بعد، کامیابی‌های بیسمارک قدرت مقاومت بورژوازی را در هم شکست، و هراس از جنبش رو به رشد و درخشان طبقه‌ی کارگر نیز باقیمانده‌ی توان بورژوازی را از او گرفت» (ب آ-۳:۴۲۰). بنا به تحلیل انگلس، دو حریف، یعنی یونکرها و بورژوازی، یکدیگر را از رمق انداخته بودند، و هیچ کدام‌شان توانایی رهبری سیاسی جامعه را نداشتند، و دیگر هیچ‌گونه اتحادی بین آن‌ها ماندگار نبود، و رویاروی رشد طبقه‌ی کارگر درمانده بودند. در نتیجه، بیسمارک از دل نظام ارتشی فرانسه، مستقل از آنان وارد صحنه شد، تا دولت را بسازد. دولت نزاع یونکرها و بورژوازی را شدت بخشید، کارگران را از راه امتیازهایی و از جمله حق رای همگانی به صحنه‌ی اجتماعی و سیاسی کشاند، و از طریق اتحادیه‌ها و رهبران احزاب خودشان، بر آن‌ها نظارت کرد، و به موازنه‌ی تازه‌ی از نیروهای سیاسی شکل داد، و حکومتی را آغاز کرد که مستقل از طبقه‌های اجتماعی، و بالای سر آن‌ها بود. انگلس در نامه‌ای به ببل در ۱۹ فوریه ۱۸۹۲ نوشت: «جامعه‌ی سرمایه‌داری [آلمان] که هنوز به طور رسمی دولت را زیر سلطه‌ی خود درنیاورده است، ناگزیر شده که حکومت واقعی را به کاست موروثی، سلطنت طلب بوروکراتیک و یونکری سپرده، و خود را با این واقعیت

دل مشغول کرده که بـه هرحال در نهـایت منافـع بورژوازی تعییـن‌کننده خـواهد بود» (م ب:٤١٧). در ارزیابی انگلس از منش طبقـاتی کاسـت، او هیـچ اشـاره‌ای بـه جنبـه‌ی نظامی نکرده است، در حالی که در مورد بناپارتیسم فرانسوی، چنان کـه دیدیـم، منـش نظامی مهم و تعیین کننده بود.

از مقایسه‌ی میـان دو نمونـه‌ی فرانسـه و آلمان، به این نتیجه می‌رسیم که در فرانسه، شکست طبقـه‌ی کارگر منـجر بـه ظهـور دولتـی بـا گرایـش بـه استقلال شـد، و در آلمـان ضعف شدید جنبش پرولتری امکان به روی کار آمدن «کاسـت» را فراهـم آورد، در هـردوی آن‌هـا نقش «رهـبر سیـاسی» در پیکر دو شخصیت متفاوت کـه هریـک بـه گونه‌ای با ارتش نسبت داشتند، برجسته شد. انگلس در این مورد تا آنجا پیش رفت کـه در نـامه‌ای بـه ببل (١٢ آوریل ١٨٨٨) نوشت: «هیـچ امپراتوری‌ای بدون امپراتور، و هیچ بناپارتیسمی بدون بناپـارت وجود نخواهد داشت. قبای نظام بر تن این فرد دوخته شده اسـت. نظـام با او برقـرار اسـت و با او هـم سقوط می‌کند» (م آ آ-٣٧:٥١). در فرانسـه و آلمـان ایـن دولت که گرایـش بـه استـقلال داشـت، نقشـی جدی در رشد سرمایـه‌ی بانکی و مالی ایفاء کرد. انگلـس در نامـه‌ای دیگـر بـه ببـل (٧ مـارس ١٨٨٣) از «نقـش تـاریخی [رژیم] در بـازسازی جامعه‌ی آلمان» یاد کرده بود.[38] رژیم بیسـمارک کمـتر از دو دهـه پس از انقلابـی ناتوان در حـل تکالیـف اجتماعـی پدید آمـده، و راهـی بـرای حل مسالـه‌ی ملی، که تکلیـف بسیار مهـم انقـلاب بورژوایـی آلمـان بـود، ارائـه کـرده بـود، راهـی که سرانـجام منجر به وحدت آلمان شده بـود. رژیم در چند جنگ بـزرگ خارجی پیـروز شده بـود، غرامت‌های هنگفت به دست آورده، و سـرمایه‌داری را رشـد داده بود.[39] این همه راه را بر شکوفایی بـازار آزاد گشـوده بودنــد، و دولـت بـه رغـم گرایش‌اش به استقلال، در نهایـت در خدمت بورژوازی عمل کرده بـود. اما ایـن «نقـش مترقـی» از نظر انگلس نمـی‌توانسـت دلیلـی بر همراهی پـرولتاریا بـا آن باشـد. از ایـن رو، انگلس همچنـان با سیاسـت همراهـی هـواداران لاسـال بـا رژیـم مخـالف بـود، و مـی‌گفت که باید از فـرصت به دست آمده در جهـت برپـایی جنبـش مستقل طبقـاتی کارگران بهره‌برداری کرد.

[38] Draper, *op. cit.*, vol.2, p.421.

[39] L. Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, London, 1977, p.665.

وجود عناصر مشترک و همانند در دولت‌های مستقل فرانسه و آلمان سبب شد که انگلس نتایج به دست آمده در مورد چنین دولت‌هایی را تعمیم نظری بدهد، و از «ظهور بناپارتیسم نو» یاد کند. به عنوان نمونه، او در «مساله‌ی مسکن» نوشت: «در پروس، شانه به شانه‌ی اشرافیت بزرگ مالک، که هنوز به اندازه‌ی کافی نیرومند است، بورژوازی قرار گرفته که در قیاس با اشرافیت جوان و پرجمعیت است. این بورژوازی تاکنون سلطه‌ی مستقیم سیاسی نیافته (مثل فرانسه)، و هنوز سلطه‌اش بیش و کم مستقیم نیست (مثل مورد انگلستان). در برابر این دو طبقه، پرولتاریا قرار دارد که از نظر جمعیتی در حال افزایش سریع است، و از نظر فکری هم تکامل زیادی یافته است، و هر روز هم بیشتر سازمان می‌یابد. به این ترتیب، ما اینجا، همپای شرایط بنیادین سلطنت استبدادی کهن، یعنی موازنه‌ای میان اشرافیت بزرگ مالک و بورژوازی (شرط اصلی بناپارتیسم مدرن)، موازنه‌ای میان بورژوازی و پرولتاریا را مشاهده می‌کنیم. اما هم در استبداد سلطنتی کهن، و هم در سلطنت بناپارتیستی مدرن، اقتدار راستین حکومتی در دست یک کاست ویژه‌ی صاحب منصبان نظامی و اداری است» (ب آ-۲:۳٤۸). استقلال این کاست که به ظاهر جدا از جامعه، و در عمل مسلط بر آن است، به معنای استقلال دولت است. در شرایط «معمولی» پیکار طبقاتی یعنی در ثبات نسبی و موازنه‌ی میان نیروها، انحصار نیروی دولتی در دست یک طبقه‌ی خاص نیز قابل فرض است، هرچند که این فرضی است بعید و سخت کمیاب. در دوره‌های پر تنش پیکار طبقاتی، اما، محتوای دولت بازتاب وضعیت این پیکار خواهد بود. دولت در چنین حالتی بازگوی منافع فوری و مستقیم و روشن یک طبقه‌ی خاص نیست، بل بازتاب مجموعه‌ای طبقاتی است، و در نهایت «مجری ضرورت‌های اقتصادی شرایط ملی است»، که در آن سلطه‌ی اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک طبقه‌ای خاص (هرچند به شکلی ضعیف) قابل تشخیص است. همان‌طور که انگلس در نامه‌ای به دانیلسون (۱۸ ژوئن ۱۸۹۲) نوشته بود: «تمام حکومت‌ها، هرچقدر هم که استبدادی باشند، [en dernier lieu = در تحلیل نهایی] چیزی جز مجری ضرورت‌های اقتصادی ملی نیستند. آن‌ها چه بسا این وظیفه را به شیوه‌های مختلف، خوب، بد، یا بی‌تفاوت، انجام می‌دهند. آن‌ها شاید تکامل اقتصادی و نتایج سیاسی و حقوقی آن را سرعت بخشند، یا کند کنند، ولی در درازمدت ناگزیرند که آن را دنبال کنند» (م ب: ٤۲۱).

۷. مارکس و دمکراسی

دمکراسی یعنی حکومت مردم، یا به معنایی روشن‌تر حکومت اکثریت مردم. برای ما که در سرآغاز سده‌ی بیست و یکم، پس از چند دهه رشد نظام سیاسی دمکراتیک (به معنای مورد نظر نولیبرالیسم) در گستره‌ی جهانی، زندگی می‌کنیم (روسیه، کشورهای اروپای شرقی، آفریقای جنوبی، کشورهایی در آسیای شرقی و آمریکای لاتین این نظام را پذیرفته‌اند)، معنای حکومت اکثریت نیز منش دقیق‌تری یافته است: نه فقط دولت استوار به نمایندگی، و قطعیت حق رای همگان از زنان و مردان، و قطعیت و به رسمیت شناخته شدن کامل حقوق اقلیت سیاسی، و قبول حقوق برابر زنان و مردان، و حقوق تام اقلیت‌های نژادی و قومی و جنسی و غیره، بل پیدایی «دولت حداقل»، یعنی کوچک شدن قلمرو فعالیت دولت، و نظارت جامعه‌ی مدنی بر آن، رشد نهادهای خود-گردان این جامعه، گسترش فضا یا گستره‌ی همگانی که مستقل از دولت است، پیدایش رسانه‌ها، خبرگزاری‌های مستقل از دولت، و نهادهای آموزشی و فرهنگستانی مستقل، حرکت به سوی تصمیم‌گیری مستقیم، یافتن سازوکارهایی که نمایندگی را محدود به خواست‌های صریح، مشخص و روشن افراد کند، روشن شدن و شفاف شدن منابع درآمد بخش دولتی، پاسخگویی تام این بخش، استقلال کامل نیروی قضایی، و... این‌ها بخشی از تصوری از دولت دمکراتیک است که برای ما دیگر آشناست، حتی اگر در کشوری زندگی کنیم که هنوز فاصله‌ی زیادی با به رسمیت شناخته شدن کامل این حقوق داشته باشیم. اما همین تصور از دمکراسی برای مارکس غیرممکن بود. مارکس حتی درمورد مسائلی که برای ما حل شده، مثلاً حق رای همگانی، قبول نداشت که آن‌ها را در چارچوب جامعه‌ی بورژوایی، و نظام سرمایه‌داری به دست می‌آیند. او بر این باور بود که حتی ابتدایی‌ترین حقوق انسانی نیز هرگاه به طور جدی در دستور کار قرار گیرند، و مبارزه‌ای برای تحقق آن‌ها آغاز شود، مرزهای جامعه‌ی موجود، و نظام سرمایه‌داری پشت سر گذاشته خواهند شد، و به همین دلیل با مقاومت سرمایه‌داران و دولت‌شان روبرو خواهند شد، چه برسد به حقوق دمکراتیک پیچیده‌تری که با منافع اقتصادی سرمایه‌داران در تضاد باشند، در چنین حالتی مبارزه برای آن حقوق چارچوب جامعه‌ی بورژوایی را متلاشی خواهد کرد. مارکس حتی باور به کارایی نظام پارلمانی را «بیماری و حماقت» می‌نامید. پرسیدنی است که تصور خود او از دمکراسی چه بود؟

مارکس نیز قبول داشت که دمکراسی یعنی حکومت مردم. این را هم، با رضایت کامل، می‌پذیرفت که معنای دقیق‌تر آن حکومت اکثریت مردم است. اما فقط تا همین جا با مفهوم امروزی (که در ژرفنای خود مفهومی نولیبرالی است، اما طبقه‌های اجتماعی برای آن مبارزه کرده‌اند، و به ویژه طبقه‌ی کارگر در شکل‌گیری آن نقش داشته) راه می‌آمد. از اینجا، او بحث دیگری را پیش می‌کشید. حکومت اکثریت، از نظر او یعنی حکومت پرولتاریای صنعتی که در راس جنبش ستم‌دیدگان و زحمتکشان جامعه قرار می‌گیرد، و نخست با همراهی آنان جامعه را اداره می‌کند. او به این پرسش که «این اکثریت اصلاً چه نیازی به حکومت، و حکومت کردن دارند؟» پاسخ می‌داد که در دوره‌ای انتقالی، اکثریت باید بقایای نظام جامعه‌ی طبقاتی را از میان بردارد، و در نتیجه به سرکوب نیروهایی اجتماعی که خواهان بازگشت به نظام بهره‌کشی طبقاتی هستند، بپردازد (و این اساس نظریه‌ی او درباره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا است)، و در نتیجه باید دولت را در اختیار داشته باشد. اما پس از طی این دوره، دیگر نیازی به حکومت به معنای آشنای واژه نیست. نیروهای تولید چندان رشد یافته‌اند که کمیابی مادی از بین برود، طبقه‌های استثمارگر قدیم هم سرکوب شده‌اند، از این رو، به جای حکومت سیاسی، هنر اداره‌ی امور مطرح خواهد شد. از آنجا که پرولتاریا در انقلابی جهانی و مداوم قدرت را به دست آورده، خطر جنگ خارجی و مساله‌ی دفاع از کشور و ملت هم منتفی است (درواقع خود این‌ها نیز از میان رفته‌اند و یا در حال از بین رفتن هستند). در جامعه‌ی آینده حکومت بی‌معنا می‌شود. اما، تا آن زمان، یعنی تا رسیدن به آن بهشت خیالی، دوره‌ای انتقالی وجود خواهد داشت که اکثریت افراد جامعه در ان مسلح‌اند و نیازی به ارتش و نیروهای نظامی به عنوان بدنه‌ای جدا و مستقل از مردم وجود ندارد، و این تفاوت محسوس دولت پرولتاریا با دولت در جامعه‌ی طبقاتی است.

اکنون، از خیال‌پردازی در مورد آن جامعه‌ی آینده هم که بگذریم، باز این مساله مطرح می‌شود که از نظر مارکس، حتی در آن دوره‌ی انتقالی نیز، دمکراسی به عنوان یک نظام سیاسی خاص مطرح نیست، بل به موقعیتی اجتماعی گفته می‌شود. در این موقعیت، ما هنوز با سرکوب طبقاتی، خشونت و روش‌های قهرآمیز روبروییم و این بار اکثریت جامعه به نام منافع خود عمل می‌کنند، یعنی «به دیکتاتوری خود جامه‌ی عمل می‌پوشانند». پرسیدنی است که آیا این اکثریت می‌تواند تحمل نیروهای سیاسی مخالف را بیاورد؟ آیا نیروهای مخالف که در اقلیت هم هستند، و قدرت سیاسی و خیلی

چیزهای دیگر را از دست داده‌اند، می‌توانند حزب بسازند و فعالیت سیاسی کنند. آیا در این جامعه که انقلابی‌ها، یعنی اکثریت در قدرت‌اند، کسی حق دارد که آرزوی نظم قدیم را داشته باشد، یا به صورت سیاسی مطرح کند؟ به نظر می‌رسد که پاسخ مارکس یک «نه»ی بزرگ و قاطع است. دیکتاتوری پرولتاریا یعنی این که کسی نتواند آرزوی بازگشت را بیان کند، چه برسد که بخواهد درمورد آن فعالیت سیاسی به راه بیاندازد. ما این عبارت را به شکل‌های مختلف از زبان لنین، استالین، مائو، انور خوجه، کیم ایل سونگ، چائوشسکو، و پل پت نیز شنیده‌ایم. یک نکته قطعی است. مارکس هیچ تصوری از دمکراسی به معنای امروزی آن نداشت، و هرگاه جنبه‌ای از آن هم مطرح می‌شد، با آن به شدت مخالفت می‌کرد، و به صراحت می‌گفت که دولت دمکراتیک بورژوایی یک تناقض مجسم و آشکارست.

تصور و برداشت مارکس از دمکراسی، اجتماعی بود و نه سیاسی. زمانی که مالکیت خصوصی بر ابزار تولید لغو شود، رقابت از بین برود، تولید براساس همکاری داوطلبانه‌ی تولیدکنندگان همبسته سازمان یابد، کار دیگر نیرویی بیگانه از آدمی نباشد، کار تبدیل به لذت شود، محصول‌های مادی افزونه، بیرون قاعده‌های بازار آزاد براساس برنامه‌ریزی بخردانه توزیع شود، و... دمکراسی مطرح خواهد بود. در غیر این صورت، در جامعه‌های طبقاتی، هرگونه بحث از دمکراسی «فریب کاری»، و در بهترین حالت خودفریبی است. هر بحثی هم که دمکراسی را به یک شکل خاص زندگی سیاسی کاهش دهد، ایدئولوژیک است. یعنی باژگون کردن، و باژگون نمایی عمدی واقعیت است. آیا این درک ناروشن مارکس صرفاً زاده‌ی روزگاری بود که در آن می‌زیست؟ پاسخ نمی‌تواند مثبت باشد. اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که در همان دوره‌ای که مارکس کارهای فکری و نظری خود را به پیش می‌برد، متفکرانی بودند که دمکراسی را از جهات زیادی نزدیک به معنای امروزی آن مطرح می‌کردند (تامس جفرسن، جیمز مدیسون، جرمی بنتام، جیمز میل، جان استوارت میل، تامس پین، الکسی دوتوکویل و...)، متوجه آنچه نظریه‌پردازان نولیبرال «کاستی دیدگاه سیاسی مارکس» می‌خوانند، می‌شویم. آیا درک ناقص مارکس از دمکراسی بازتاب مبارزه‌ی هنوز عقب مانده‌ی کارگری سده‌ی نوزدهم بود؟ می‌توان به این پرسش پاسخ مثبت داد. تجربه‌ی طبقه‌ی کارگر در روزگار مارکس، برداشت پیشرفته‌تری از دمکراسی را موجب نشده بود. اما در عین حال، نظریات مارکس در مورد دمکراسی نمایانگر گونه‌ای بی‌دقتی، در سطحی

وسیع، به سازوکار سیاسی پیشرفت زندگی اجتماعی بود. کافی بود مارکس از محدوده‌ای که خودش برای خود ساخته بود، یعنی «نظریه‌پردازی جنبش کارگری» خارج می‌شد تا همچون میل و دیگران نشانه‌های ظهور دولت دمکراتیک را می‌دید. برای یک دیالکتیسین، فهم دمکراسی به عنوان شکل رو به رشد نباید دشوار می‌بود. آیا این مساله نشان نمی‌دهد که بینشی که محدود به پیکار طبقات بماند، ذهن را در یک فضا فعال می‌کند (فضایی خاص از شکلی از عدالت و برابری)، اما موجب می‌شود که ذهن در فضاهای دیگری ساکن و بی‌فعالیت شود؟

اینجا پرسش دیگری پیش می‌آید: اگر مارکس چنان فهم ناروشن و شاید واپس مانده‌ای درمورد مسائل مرکزی و مهمی چون دولت دمکراتیک، و حقوق دمکراتیک داشت، و در این مورد، حتی از کسانی که خودش آن‌ها را «نظریه‌پردازان بورژوا» می‌خواند عقب‌تر مانده بود، پس چرا ما وقت خود را صرف خواندن و فهمیدن اندیشه‌های او می‌کنیم؟ آیا بیرون از لذت آموختن، و لذت کار نظری، و ضرورت فهم بینش‌های تاریخی، و دقت به فلسفه‌های گوناگون سیاسی، خواندن آثار مارکس در مورد دمکراسی، و مسائل سیاسی چه ارزشی دارد؟

به گمان من، ما به این دلیل به نظر مارکس درمورد دمکراسی می‌اندیشیم و آن را بسا دقت بررسی می‌کنیم که: ۱) بدون توجه به برداشت او از دمکراسی به همان معنای اجتماعی، نمی‌توانیم نکته‌های مهم و مرکزی‌ای را در اندیشه‌های سیاسی او بشناسیم، یکی از مهمترین این نکته‌ها فهم او از «آزادی انسانی» است، ۲) با توجه به اندیشه‌ی او درباره‌ی دمکراسی کاستی نظری جنبش سوسیالیستی روزگار او را، که خود از یک نظر، محصول واپس ماندگی جنبش عملی کارگری سده‌ی نوزدهم بود، بهتر می‌شناسیم، ۳) خود مبحث دمکراسی، درست به معنای امروزی آن، از ما می‌خواهد که به انواع فهم از آزادی انسانی، آزادی سیاسی، و دمکراسی بیاندیشیم، و برای بدیل‌های گوناگون پاسخ‌هایی آماده کنیم، ۴) سخن پسامدرن، میان آزادی انسانی با مفهوم نولیبرالی در مورد دمکراسی تفاوت قائل می‌شود، روشن است که مباحث نزدیک به این دیدگاه، و البته بحث مارکس که به هررو از ناقدان مدرنیته بود، می‌توانند یاری دهنده به پیشبرد بحث باشند، ۵) تاویلی از دیدگاه مارکس، به پیدایش «دمکراسی‌های خلقی» در سده‌ی بیستم یاری کرد. البته این تاویل لنینی با برداشت مارکس یکی نیست، به عنوان مثال بحث مارکس درمورد خود- مدیری کارگران، و اصل خود- رهایی طبقه‌ی کارگر را به یاد

آوریم. انتقـاد به لنینیسم، نمی‌تواند جدا از تاویل لنین و پیرواناش از آنچه خود نظریات مارکس معرفی می‌کردند، پیش برود. یـافتن وجـوه مشـترک نظریـات لنیـن و مـارکس درمورد دمکراسی، هرچند برای دلبستگان بـه مـارکس کـار خوشـایندی نباشـد، کـاری ضروری است. خلاصه، در مورد مسـاله‌ی مهـم دمکراسـی (کـه گمـان می‌کنـم بیشـتر خوانندگان با من هم نظر بـاشند که اگر نـه مهمتریـن، از جمله مهمترین مسائل سیاسی دوران ماست) ما با بحث از اندیشه‌ی مارکس، بهتر می‌توانیم تبـار اقتدارگرایـی سـده‌ی بیستم را بشناسیم.

بـه واژه‌ی دمکراسی بازگردیم. معنای آن «حکومـت توسط مردم» است. نخستین بار در سده‌ی پنجم پیش از میلاد مسیح، در نوشته‌های هرودوت بـه کـار رفـت، و ترکیبـی است از دو واژه‌ی demos به معنای مردم و Kratein به معنـای حکومـت کـردن. یکـی از مشهورترین تعریف‌هـای دمـکراسی در روزگار مـارکس، و از سـوی سیاستمدار بزرگ لیبرال آبراهام لینکلن ارائه شده: «حکومـت مردم، توسط مردم، بـرای مردم». با تاکید بر حکومت کردن، معنای واژه بیشتر دقیق می‌شود: دمکراسی یک نظام سیاسی است که در آن تمامی مـردم تـمامـی تصمیـم‌هـای اساسی در امور کلی و اجتماعی را می‌گیرند، یا ترغیب مـی‌شوند که در این تصمیم‌گیـری‌ها شرکت فعـال داشته باشند. شرکت فعال در تصمیم‌گیری‌هـا و پذیرش مسوولیت تصمیـم‌ها، اگر با رعایت حقوق دیگران و به ویژه مخالفـان همراه شود، و در جریـان گفتگویـی بخردانـه و آزادانه پیش برود، حتی مهمتر است از نتایجی که تصمیم درسـت به بار می‌آورد، و مـی‌توان دید که در بیشتر موارد به دسترسی به نتیجه‌ی درست نزدیـک می‌شود. دمکراسی بر بنیاد این پیش نهاده‌ی فلسفی و سیاسـی استوار اسـت که همـه‌ی مـردم حق دارنـد که در تصمیم‌گیری‌های مربوط به سرنـوشت خودشـان شرکت کنند. هـر کس بـا قبول نزدیکی و یا این همانی سرنوشت خودش با سرنوشت دیگران، انسان اجتماعی و سیاسی‌ای می‌شود، یعنی انسانی صاحب حقـوق انسانـی، درواقـع یک شهرونـد. نمـی‌شود تصمیم جمعی گرفت و حقوق برابر تصمیـم گیرندگان را رعایـت نکرد. در نظریـه‌ی سیاسـی‌ای که دمکراسی را مرکز بحث خود قـرار دهـد ایـن دشواری هـمـواره مـطرح است: فـکر این که تمامی مردم تصمیم بگیرند، به نظر عالی و معرکه می‌آید، اما چگونه تصمیم‌های متفاوت افـراد می‌تواننـد در یک تصمیـم نهایی ترکیب شوند؟ راه حل ساده و معمول ایـن است: دمکراسی بر اصل اراده‌ی اکثریت استوارست. می‌توان تصمیم اکثریت را به عنوان تصمیم همگـان یـا کـل

جامعه محسوب کرد. با وجود این، دمکراسی اینجا متوقف نمی‌شود. حق اقلیت در ابراز نظر مخالف‌اش، و حتی حق اقلیت در تجربه‌ی محدود نظرش، تا آنجا که به کارایی تصمیم اکثریت لطمه نزند، مساله‌ی مهمی است که از اینجا به بعد باید رعایت شود.[۴۰]

مخالفت مارکس با دمکراسی سیاسی، صرفاً استوار بر بدبینی او، و بیزاری یک سوسیالیست انقلابی و رادیکال از دولت و جامعه‌ی بورژوایی استوار نبود. او برای حرف خود دلیل‌هایی هم داشت که ما باید به آن‌ها توجه کنیم. مدافعان دمکراسی برابری حقوق انسانی، را همچون برابری آراء معرفی می‌کنند. از برابری سیاسی (به ویژه از برابری شهروندی در مقابل قانون) نتیجه می‌گیرند که در جامعه‌ی مدرن تمامی شهروندان برابرند. مارکس با این حکم نظریه‌پردازان لیبرال مخالف بود. او با اصرار می‌گفت که برابری سیاسی در حکم برابری صوری است و نه برابری واقعی. در جامعه‌ای که به طبقه‌های متفاوت و متخاصم تقسیم شده برابری واقعی ممکن نیست. در جامعه‌ی طبقاتی بخش عمده‌ی ثروت اجتماعی، از طریق تقسیم کار اجتماعی به اقلیتی تعلق می‌گیرد، اقلیتی که کار نمی‌کند، زحمت نمی‌کشد، فقط ابزار تولید را در اختیار خود گرفته، و به استثمار دیگران یعنی اکثریت جامعه ادامه می‌دهد.اینجا، برابری واقعی، یعنی برابری مادی وجود ندارد. به نظر مارکس، دمکراسی یعنی «جامعه‌ای که در ان به بیشترین حد ممکن برابری اجتماعی به دست آمده باشد». خود او درموارد زیادی این مفهوم را «دمکراسی اجتماعی» می‌نامید. در عین حال، او به شیوه‌ی روسو از دمکراسی نامستقیم انتقاد می‌کرد. دمکراسی راستین نمی‌تواند استوار به رای و نمایندگی مستقیم باشد. چگونه من می‌توانم حتی برای مدتی محدود اراده‌ی خود را به دیگری به سپارم؟ چگونه می‌توان مطمئن باشم که هر رای او در آینده، در مورد مسائلی که امروز برای من روشن نیستند، و حتی حدس آن‌ها را نمی‌زنم، رای خود من خواهد بود؟[۴۱]

مشکل مارکس اما انتقادهایی که به نظریه‌ی دمکراسی سیاسی داشت نبود، این انتقادها مهم‌اند، و همه‌ی آن‌ها نیز آفریده‌ی اندیشه‌ی خود او نبودند، و برخی از ان‌ها هنوز هم مطرح‌اند. پاری نیز به نظر وارد و درست می‌آیند، و ناسازه‌های دمکراسی را

[40] B. Holden, *Understanding Liberal Democracy*, Oxford, 1987

E. Spitz, *Majority Rule*, Chatham, NJ, 1984.

[41] در این مورد و دیگر دشواری‌های نظری دمکراسی بنگرید به: ب. احمدی، «ناسازه‌های دمکراسی» در: ***معمای مدرنیته***، تهران، ۱۳۷۷.

روشن می‌کنند. البته، مدافعان دمکراسی هم ادعا ندارند که این نظریه عاری از هر نقص و عیبی است. ادعای آن‌ها این است که نظریه‌ی دولت دمکراتیک بنا به تجربه‌ی عملی آن در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم، تاکنون بهترین نظریه‌ی سیاسی ممکن بوده، و بیشترین حد آزادی را برای شهروندان فراهم آورده، و درنتیجه بخردانه‌ترین تصمیم‌گیری‌ها را ممکن کرده است. این نظریه راه را برای تکامل خود نیز می‌گشاید، و مدام امکان تصحیح اشتباه‌ها را فراهم می‌آورد. باز هم می‌نویسم که مشکل مارکس، انتقادهای‌اش به نظریه‌ی دمکراسی نبود. مشکل او این بود که به طور کامل، با یقین تمام، امکان تحقق دولت دمکراتیک بورژوایی را رد می‌کرد، وهیچ تکامل و آینده‌ای برای آن نمی‌دید. او دمکراسی را به عنوان امری اجتماعی دیکتاتوری اکثریت، یا به قول خودش دیکتاتوری پرولتاریا مطرح می‌کرد.

۸. برداشت مارکس از دمکراسی بورژوایی

دمکراسی شکل یا نظامی سیاسی است که از دیدگاه تاریخی، معمولاً چندان مهم دانسته نمی‌شد. شاید به این دلیل که هرگز برای دورانی از نظر تاریخی طولانی وجود نداشت، و به درازا نمی‌کشید: «هم از جنبه‌ی نظری و هم به عنوان فعالیت اجتماعی و سیاسی، در بیشتر تاریخ پایگان قاعده بود، و دمکراسی استثناء».[42] کاربرد واژه‌ی «دمکراسی» نیز تا نخستین نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم چندان معمول نبود. درواقع، این واژه، به دنبال انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، وارد ادبیات اجتماعی شد. در حالی که در فرانسه، در آغاز سده‌ی نوزدهم، دمکرات‌ها بیشتر به معنای اصلاح‌طلبان اجتماعی بودند، در انگلستان به معنای انقلابی‌های رادیکال و کسانی که خواهان دگرگونی فوری زندگی اجتماعی بودند، به کار می‌رفت، آنجا دمکرات‌ها «عناصر خطرناک» نامیده می‌شدند.[43] تا پیش از انقلاب ۱۸٤۸، از دمکراسی دو برداشت معنایی ارائه می‌شد، و هر دو هم به یک معنا برآمده از انقلاب ۱۷۸۹ بودند. یکی به معنای کلاسیک یا یونانی آن، که همان حکومت توسط مردم باشد. این معنایی سیاسی بود، زیرا نوعی از حکومت را پیش می‌کشید که در آن شهروندان تصمیم می‌گیرند و اجرا، یا نظارت بر اجرا، می‌کنند. استفاده از این

[42] R. A. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale University Press, 1989, p.52.

[43] R. Williams, *Culture and Society*, London, 1977, p.14.

معنا، در آن ایام بسیار کمیاب بود. معنای دیگر از محتوای اجتماعی زندگی بهتر، درست‌تر یا عادلانه‌تر شهروندان خبر می‌داد، بیشتر از برابری واقعی مردمان یاد می‌کرد، و تاکید داشت که آنان زمانی به معنای واقعی کلمه در برابر قانون و حکومت دارای حقوق برابرند که در زندگی اجتماعی نیز دارای امکانات برابر باشند، و تفاوت‌های طبقاتی کم رنگ شوند. البته بنا به برداشت رایج در سده‌ی نوزدهم، در چنین جامعه‌ای نیز تصمیم‌های سیاسی یا اجتماعی را مردان بالغ و برابر، در جریان بحث، تبادل نظر و سرانجام بر اساس انتخابات (استوار به رای اکثریت) می‌گیرند. کاربرد این معنا یادآور روسو بود. روسو در ***درباره‌ی سرچشمه‌ی نابرابری میان مردم،*** (۱۷۵۵) نوشته بود: «من قبول دارم که دو نوع نابرابری میان انسان‌ها وجود دارد. یکی آن نابرابری که من آن را طبیعی یا جسمانی می‌خوانم، چرا که طبیعت آن را ایجاد کرده است، و در تفاوت میان سن، سلامتی، نیروی بدنی، توانایی‌های فکری یا معنوی مشاهده می‌شود، و دیگر آن نابرابری که می‌توان آن را اخلاقی یا سیاسی نامید، زیرا به دلیل نوعی قرارداد، وجود دارد، و به خاطر رضایت همگانی باقی می‌ماند، و یا دست‌کم با آن توجیه می‌شود. این تفاوت، تفاوت در امتیازهاست، که برخی از افراد به خاطر تبعیض، بهتر از بقیه زندگی می‌کنند، ثروت‌مندترند، بلندآوازه‌ترند، نیرومندترند، و یا حتی در موقعیتی قرار دارند که فرمانبرداری دیگران را به وسیله‌ی زور به دست می‌آورند».[۴۴]

نکته‌ی مهم این است که در هردو معنای دمکراسی پیش از ۱۸۴۸ رابطه‌ای میان آزادی و برابری وجود داشت، اما در شکل نخست خط تاکید زیر آزادی‌های شهروندی کشیده می‌شد، و حکومت موظف می‌شد که آزادی مردم را در برابر تجاوزهای داخلی و خارجی حفظ کند، در حالی که در شکل دوم خط تاکید زیر برابری کشیده می‌شد، و بر این امر پافشاری می‌شد که آن جامعه‌ای به راستی آزاد، و آن حکومتی شایسته‌ی عنوان دمکرات است که برابری شهروندان در آن ممکن، و تضمین شود. تعبیر دوم، که میان جناح چپ انقلابی‌های فرانسه، و پیروان بابُف، رایج شده بود، و ریشه‌ای هم در اندیشه‌ی روسو داشت، با قبول تفاوت‌های طبیعی میان انسان‌ها، از ضرورت برابری امکانات شهروندان بحث می‌کرد. این تعبیر به نویسنده‌ی محبوب مارکس جوان، لورنز فون اشتاین، جنبش سوسیالیستی، و خود مارکس به ارث رسید.

[44] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, 1978, p.298.

در مقابل این تعبیر دوم، کانت که البته درمورد اندیشه‌های روسو به هیچ وجه نظری منفی نداشت، و به آن‌ها بسیار توجه کرده بود، حکمی تازه ارائه کرده بود. او نوشت که وجود نابرابری در میان مردم «سرچشمه‌ی غنی همه‌ی آن چیزها که بدی‌اند، و نیز همه‌ی آن چیزها که نیکی‌اند، محسوب می‌شود».[۴۵] کانت جنبه‌های متنوع تفاوت‌ها و درنتیجه نابرابری‌ها را پیش کشید. با او آسان می‌توان بحث کرد، اما نه با دیدرو که در مدخل Société یا «جامعه» در *دانشنامه* نوشته بود که نابرابری در مراحل گوناگون زندگی اجتماعی همانند نابرابری نقش‌های یک نمایش نامه است. همان‌طور که آن نابرابری نمایشی، با پایان نمایش به پایان می‌رسد و دیگر وجود نخواهد داشت، یعنی تمام بازیگران برابر خواهند شد، این یکی هم در پایان زندگی تمام می‌شود. اما زندگی نمایش‌نامه نیست، و هیچ چیز از این تبلیغ مسیحی تسلیم و ریاضت طلبی زشت‌تر نیست، آن هم از زبان یک روشنگر. در مقابل، پیش روی شماری از نویسندگان در فاصله سال‌های ۱۷۵۰ تا ۱۸۵۰ و در مقابل خوانندگان‌شان نیز، نابرابری در حد مالکیت خصوصی مطرح می‌شد. جامعه‌ای بدون مالکیت خصوصی سرانجام قابل تصور شده بود، و لغو آن هدف سیاسی اصلی خوانده می‌شد. دو انقلاب بزرگ فکری با فرض امکان پیدایی برابری واقعی، و همبستگی انسانی در اندیشه‌ی اروپایی روی داد، یکی ارزوی روسو برای باز برپا کردن برابری آغازین انسانی، و دیگری آرزوی مارکس در برپایی جامعه‌ی کمونیستی. در این میان میلار، فون اشتاین، فرگسون، بابُف، سن سیمون، فوریه و برخی دیگر از متفکران بحث را پیش برده بودند.

نخستین کاربرد دمکراسی که رها از این بار معنای اجتماعی بود، و بیش و کم به معنای امروزی نزدیک بود، و به شکل حکومتی و زندگی سیاسی بازمی‌گشت، در نوشته‌های جان استوارت میل یافتنی است. او در مقاله‌ای در ۱۸۲۵ درمورد آزادی مطبوعات از مفهوم دمکراسی به معنایی سیاسی استفاده کرد، و بار دیگر در مقاله‌ی «روح زمانه» در سال ۱۸۳۱ آن را تکرار کرد. اما کاربرد همراه با توضیح، یعنی اشاره‌ی دقیق به دمکراسی را در مقاله‌ای به سال ۱۸۳۳ در انتقاد به اندیشه‌ی سیاسی بنتام با عنوان «اشاره‌هایی به فلسفه‌ی بنتام» آورد. آنجا دمکراسی به عنوان نظامی سیاسی استوار

[۴۵] عبارت کانت را از منبع زیر نقل کرده‌ام:

R. Dahrendorf, "On the origin of inequality among men", in: A. Béteille ed, *Social Inequality*, London, 1978, p.16.

بر حقوق برابر در گزینش نمایندگان مورد بحث قرار گرفت.[۴۶] این نکته در مقاله‌ی مهم او «دمکراسی و حکومت» دقیق شد: «یک دمکراسی بخردانه آن نیست که مردم در آن خود حکومت کنند، بل باید به آنان تضمین وجود حکومتی خوب هم داده شود».[۴۷] ارزش کار میل زمانی دانسته می‌شود که به یاد آوریم که حتی الکسی دو توکویل، دمکراسی را به معنای اجتماعی پیش می‌کشید، و میان برابری اجتماعی و دمکراسی اجتماعی رابطه می‌یافت. او در کتاب ***دمکراسی در آمریکا*** براساس همین برداشت پیش رفت، هرچند منطق بحث او سرانجام تحلیلی از دمکراسی به معنایی سیاسی را پیش نهاد. ریمون آرن نوشته: «توکویل لفظ دمکراسی را بیشتر برای مشخص کردن نوعی جامعه به کار می‌برد تا نوعی قدرت... به عقیده توکویل دمکراسی همانا برابر کردن شرایط است. آن جامعه‌ای دمکراتیک است که تمایزات ناشی از سلکها و طبقات دیگر در آن وجود ندارد و تمامی افراد اجتماع از لحاظ اجتماعی برابرند و این برابری البته به معنای از لحاظ فکری نیست که امری محال است، و برابری از لحاظ اقتصادی هم نیست که به نظر توکویل امری ناممکن است. برابری یا مساوات اجتماعی معنایش این است که تفاوتهای موروثی از لحاظ شرایط اجتماعی وجود نداشته باشند، و همه اشتغالات و همه مناصب و همه افتخارات در دسترس همگان باشند. پس در مفهوم دمکراسی هم برابری اجتماعی و هم گرایش به یک شکلی شیوه‌ها و سطوح زندگی وجود دارد».[۴۸] آرن در مقاله‌ی «الکسی دو توکویل و کارل مارکس» همین نکته را تکرار کرده است: «در اکثر موارد توکویل از دمکراسی یک وضعیت اجتماعی و نه یک شکل حکومتی را در نظر داشت. او دمکراسی را علیه اشرافیت و رژیم پیشین که استوار به نابرابری بود، به کار می‌برد».[۴۹] دیدگاه اصلی توکویل را می‌توان چنین تاویل کرد که برابری اجتماعی و حکومت دمکراتیک باید با هم وجود داشته باشند، و تحقق این دو در چارچوب جامعه‌ی موجود (جامعه‌ی سرمایه‌داری به زبان

[46] J. S. Mills, *On Politics and Society*, London, 1976, p.112.

[47] *ibid*, p.182.

[48] ر. آرون، ***مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی***، ترجمه‌ی ب. پرهام، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰، صص ۲۴۱-۲۴۲.

[49] R. Aron, *Essais sur les libertés*, Paris, 1976, p.21.

مارکس) کاملاً ممکن است. توکویل به معمای مهمی که روسو مطرح کرده بود اعتنایی نداشت که بنا به آن میان برابری سیاسی و شهروندی با نابرابری اجتماعی، شکاف وجود دارد.

استفاده از معنای اجتماعی دمکراسی، و بی‌دقتی به معنای سیاسی آن در نوشته‌های پیشروان جنبش کارگری در سده‌ی نوزدهم به دلایلی روشن، بارها بیش از نوشته‌های دیگر اندیشگران رایج بود. به عنوان مثال چارتیست‌ها از دمکراسی معنای «جنبش مردمی» را درک می‌کردند، و در آثار آن‌ها رابطه‌ای میان دمکراسی و «حکومت مردم» به بحث گذاشته نمی‌شد. انگلس در کتاب ***موقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان*** (۱۸۴۴) نوشت: «چارتیست انگلیسی از نظر سیاسی یک جمهوری‌خواه است، هرچند او به ندرت یا هرگز این واژه را به کار می‌برد، در حالی که هوادار حزب‌های جمهوری‌خواه همه‌ی کشورهاست و ترجیح می‌دهد که خود را یک دمکرات بنامد. اما، او بیش از یک جمهوری‌خواه صرف است، و دمکراسی برای او صرفاً معنایی سیاسی ندارد» (م آ-۵۱۸:۴). چند صفحه‌ی بعد انگلس نوشت: « تفاوت میان دمکراسی چارتیست‌ها با تمامی دمکراسی بورژوایی گذشته را می‌توان در این نکته یافت. چارتیسم اساساً ماهیتی اجتماعی دارد، و جنبشی طبقاتی محسوب می‌شود. [برنامه‌ی] «شش ماده»ی چارتیستی (که در میان پیشروان رادیکال بورژوا در حکم آغاز و پایان همه چیز است، و در بهترین حالت، فقط برخی اصلاحات قانونی دانسته می‌شود) برای پرولتاریا تنها ابزاری است در راه رسیدن به اهداف پیش روی‌اش. فریاد جنگ چارتیستی که خیلی خوب بیان شده، اکنون چنین است: ابزار ما قدرت سیاسی است و هدف ما بهروزی اجتماعی» (م آ-۵۲۴:۴). در متن بالا اشاره‌ای به برنامه‌ی «شش ماده»ی چارتیستی شده است. مهمترین و تندترین شعار آن اصلاح قانون انتخابات بود که بسیاری از لیبرال‌ها نیز با آن همراه بودند. انگلس درواقع، از این شعارها به عنوان «شعارهای انتقالی» یاد کرد و باور داشت که بسیج و مبارزه بر سر تحقق این شعارها، چارچوب جامعه‌ی موجود را دگرگون می‌کند، و راه را برای طرح شعارهای تندتر با ماهیت روشن‌تر طبقاتی می‌گشاید. در عین حال، متن روشن می‌کند که در همان زمان مباحثی درمورد تفاوت دمکراسی به عنوان امری سیاسی و امری اجتماعی وجود داشته، و هواداران معنای نخست دارای سابقه‌ی بیشتری بودند، زیرا انگلس از «دمکراسی سیاسی بورژوایی گذشته» یاد کرده است.

در ادبیات سیاسی آلمانی نیز دمکراسی معنـای اجتمـاعی داشـت. البتـه، تـا پیـش از انقلاب ۱۸٤۸ واژه‌ی دمـکراسی در زبـان آلمانی چندان به کار نمی‌رفت. تعداد اندکی از نویسنـدگان که آن را بـه کار مـی‌بردند، مقصودشـان «قـدرت مردمی» بود، که نمایشگر خواست و اراده‌ی اکثریت مردم باشد، و بیـشتر آن را «اسـاس و بـنیـاد برابری اجتماعی افراد» می‌دانستند. کریگر در کتاب ***مفهوم آلمانی آزادی*** نشان داده که واژه‌ی دمکراسی در نوشته‌های آرنولد روگه با مفهوم «اصلاح اجتماعی» مترادف بود، و روتک آن را در سال ۱۸۳۷ همان «حاکمیت مردم» دانسته بود، و تاکید کرده بود که تکامل انسـانیت در گـرو برابری افرادی است که دارای حق حاکمیت باشند. ویلهلم شـولتز ایـن بحـث را «دارای روح مباحث تـوکویل» دانسته و معتقد بود کـه تحقـق آن بـه آینـده واگـذار مـی‌شود، یـعنـی به زمانـی که ابـزار فرهنگـی لازم فـراهم آمـده باشد.[۵۰] به هرحال این برداشـت اجتماعی از دمکراسی، بـر اندیشـه‌ی هگلی‌های جوان، و مارکس تاثیر گذاشته بـود، و از آنجا که بـر رابطه‌ی میـان برابـری و آزادی تـاکید مـی‌کرد، بـرای مـارکس اهمیت بیشتـری هم داشت. مـارکس بـا خوانـدن نـوشته‌هـای روسـو این را دریافته بود که در جامعه‌ای استـوار به مالکیت خصوصی آزادی تام ممکن نیست، و هر بحث از آزادی در خدمت نابرابری اقتـصادی است. مـارکس مـی‌گفت که در جامعه‌ای استوار به فردگرایی مالکانه، گرایش به سوی برابری اجتماعی ناگزیـر در نخستین مراحل به معنای گسترش آزادی‌هـا نخواهـد بـود. نکـته در ذهـن مـارکس جا گـرفت، و اینجا و آنجا به صورت اشاره‌هایـی در نوشته‌هـای او مطـرح شد، تا سرانجام در «نقـد برنامه‌ی گوتا» به صورت دقیق بیان شد. شکسته شدن مرزهای جامعه‌ی موجود، به دلیل تداوم پیکار بر سر آزادی درسی بود که مارکس از روسو آموخت و در بحث ما اهمیت زیادی دارد.[۵۱]

اندیشیدن به مفهوم اجتماعی دمکراسی ناگزیر این نکته را پیـش می‌کشـد کـه آزادی اصولاً با قدرت سیاسی همخـوان نیسـت. در نخسـتین نوشـته‌های مـارکس کـه مفهـوم دمـکراسی همان محو دولت است، برای مثـال در «درآمـدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» می‌خوانیـم: «در دوران مـدرن فرانسویـان دریافتنـد که در یـک دمکراسی واقعی، دولت سیاسی منحل خواهد شد» (م آ-۳: ۳۰)[۵۲] درواقع تصور مارکس، اینجـا همـان اسـت کـه

[۵۰] L. Krieger, *The German Idea of Freedom*, Chicago University Press, 1975, pp.301-302, 316-317, 512.

[۵۱] G. Dellevolpe, *Rousseau et Marx*, Paris, 1974.

[۵۲] در این مورد بنگرید به پیشگفتار کولتی بر نخستین آثار مارکس: ن آ: ۴۳- ٤۲.

سال‌ها بعد در آثار او درباره‌ی کمون پاریس آمده است: انحلال دولت، ایجاد مقدمات و شرایط ضروری جهت انحلال مالکیت خصوصی، تصاحب جمعی ابـزار تولیـد توسـط تولیدکنندگان همبسته. بنا به این برداشت از دمکراسی، مارکس بـا زبـانی متـاثر از زبـان روسو، تناقـض اصلی را در مفهوم سیاسی دمکراسی می‌یافت، و باور داشت که تا زمانی که در زمیـنه‌ی واقعـی فعالیـت اقتصـادی جامعه‌ی مدرن، بنیاد نابرابری موجود است، و پیش شرط مناسبات اجتماعی و تولیدی هم در میان است، دولت همچون نیرویی مسلط بـر جامعه، اما در خدمت طبقه‌های حاکم وجود خواهد داشت، و تا زمانی هم که دولت وجود داشتـه باشد، بـحثی از برابری سیاسـی نمی‌توان داشت. مارکس، همچون روسو، باور داشت که در جامعه‌ی استوار به نابرابری مـالکانه، آزادی بی‌مرز رویایی بیش نیست و تحقق آن نـاممکن خواهد بـود، و معتقدان به آن (به فرض این که قدرت را به دست آورند) ناچار خواهند شد که در برابر کسانی که خواهان مرزبنـدی آزادی‌هـا و محـدود کردن برابری‌ها و آزادی‌ها هستند، بایستند، و در عمل آزادی آنان را محدود کنند.

مارکس در انتقاد به بند ۳۰۹ فلسفه‌ی حق هگـل در همـان متـن «درآمـدی بـه نقـد فلسفه‌ی حق هگل»، به جدایی میان انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان در مجلس‌های بورژوایی اشاره، و نظر روسو را تکرار کرد که اصل نمایندگی دولت جدیـد، از دیدگـاه صوری با یک معضل حل ناشدنـی روبروست (م آ-۳:۱۲٤، ن آ:۱۹٤-۱۹۳). سال‌ها بعد همیـن نکته را در ***جنگ داخلی در فرانسه*** تکرار کرد: «به جای این که در هر سه یا شش سال تصمیم گرفـته شود که کدام عضـو طبقـه‌ی حاکم نماینده‌ی قلابی مردم در مجلس باشد، انتخابات همگانی در کمون به خدمت مردم درآمد، مردمی که در کمون‌ها متشکل شده بودند، همان‌طـور که حق رای فردی بـه خدمت گزینش کارگر یا مدیر در حرفه‌ی هر صاحب کاری درمـی‌آید» (ب ن:۲۱۰). ایـن متـن تکرار اندیشه‌ی روسو است که در فصـل پانزدهم ***قرارداد اجتماعی*** نـوشته: «حاکمیت نمـی‌تـواند نماینـدگی شود، به همان دلیلی که نمی‌تواند [از شخص] جدا و بیگانــه شـود. حـاکمیّت بـه گونـه‌ای بنیـادین در خواست همگانـی شکل مـی‌گیرد، و خواست نمی‌تواند نماینده داشتـه باشد. خواست یا همان است [که مستقیم بیان می‌شود] و یا چیز دیگری است، راه میانه‌ای وجــود نـدارد. در نتیجه، نمایندگان مردم نمایندگان آنان نیستند و نمی‌توانند باشند. آنان فقـط مـاموران مردم‌اند، و نمی‌توانند در مورد هیچ چیز به طور قطعی تصمیم بگـیرند. هـر قـانونی کـه خود شـخص آن را تصدیـق و تـاییـد نکرده بـاشد، بـی‌اعتبـار است، و قانون محسوب

نمی‌شود. مردم انگلستان فکر می‌کنند که مردمی آزادند، این اشتباه بزرگی است، این مردم فقط در طول انتخابات اعضاء مجلس آزادند، به محض این که اعضاء برگزیده شدند، مردم برده و هیچ می‌شوند. شیوه‌ای که مردم انگلستان از لحظه‌های کوتاه مدت آزادی خود استفاده می‌کنند به راستی نشان می‌دهد که آنان مستحق از کف دادن آزادی نیز هستند».[۵۳]

بنیاد فکر در مورد شکل سیاسی، در انتقاد مارکس به هگل، و آنچه او درمورد کمون پاریس نوشت، یکی است، هرچند حدود سی سال بین آن‌ها فاصله افتاده است. با این که در این فاصله تجربه‌های مهمی در زمینه‌ی پیشرفت دمکراسی در انگلستان و ایالات متحد به دست آمده بود، اما مارکس نظر خود را درمورد محدودیت دمکراسی بورژوایی عوض نکرد. او همچنان با قاطعیت اعلام می‌کرد که نابرابری اقتصادی امکان ظهور آرمانشهر دمکراسی بورژوایی را نمی‌دهد. هرگاه انقلاب اجتماعی‌ای راه را برای از بین بردن نابرابری واقعی، یعنی مادی و اقتصادی، بگشاید، مردم در سازمان‌های خود موفق خواهند شد که نمایندگان خود را برگزینند و در هر مورد خاص به آن‌ها مراجعه کنند، از آن‌ها بازخواست کنند، و در هرلحظه که مایل بودند آن نمایندگان را عزل کنند. درواقع، مارکس مثال کمیته‌های اعتصاب کارخانه، یا در شکل سیاسی‌تر شوراهای کارگران را به عنوان نمونه‌های دمکراسی مستقیم معرفی می‌کرد. پیش‌تر در فصل ششم دیدیم که مارکس، یک بار شوراها را نیز رد کرد، و باور به آن‌ها را تسلیم شدن به وراجی‌های دمکراتیک خرده‌بورژوایی خواند. اینجا به این نکته هم کاری نداریم، فقط باید تاکید کنیم که حتی با فرض اعتقاد کامل مارکس به شوراها (که البته شوراها به آرمان دمکراسی مستقیم نزدیک‌تر از پارلمان‌های موجود هستند) مساله‌ی مورد نظر مارکس حل نمی‌شود.

فرض کنیم که من در شورا به کسی رای می‌دهم و حق دارم که از او در هرمورد خاصی بپرسم که چگونه به جای من تصمیم می‌گیرد. می‌توانم در هر لحظه که خواستم و درست دانستم او را عزل کنم. به ظاهر، این «دمکراسی مستقیم» (به قول نوربرتو بوبیو) می‌تواند بیان تحقق آزادانه‌ی خواست من باشد، فقط به یک شرط. به این شرط که رابطه‌ی من و آن شخص رابطه‌ای میان فرد با فرد باشد. هرگاه من، او را در جریان

[۵۳] J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Paris, 1973, p.166.

یک انتخابات جمعی برگزینم، یعنی ناچارم که تسلیم انتخاب اکثریت رای‌دهندگان بشوم. شاید من به او رای نداده باشم، فقط بنا به قاعده‌ی دمکراسی تسلیم اکثریت شده باشم همین نکته در مورد هربار مراجعه‌ی من به او، و بازخواست‌ام، و درمورد عزل او نیز صادق است. این همه در پیکر اراده‌ی جمعی و بنا به رای اکثریت صورت پذیرند. پس آن آزادی رویایی مارکس و مدافعان شوراها در عمل با تسلیم به جنبه‌ی ناگزیر تن دادن به رای اکثریت کم‌رنگ می‌شود، حتی می‌توان فرض کرد که درمواردی به طور کامل از بین می‌رود. این نکته که من حتی اگر یکی در مقابل همه باشم از حقوق کامل اقلیت برخوردارم، البته بیانگر حقی دمکراتیک است، اما در واقعیت جدایی خواست و اراده‌ی من از تصمیمی که به نام اکثریت گرفته شده، نمی‌کاهد. ایراد اصلی به پارلمان‌های بورژوایی همچنان در شوراها باقی می‌ماند. من از خواست خود جدا می‌شوم، چون اصل نمایندگی و اصل حق اکثریت را پذیرفته‌ام. بنیاد شوراها همان «پارلمانتاریسم» مورد نفرت مارکس است، هرچند شکل آن دمکراتیک‌تر است. این که همین شکل دمکراتیک می‌تواند موجب چه دشواری‌ها بشود، و تا چه حد در تصمیم‌گیری‌های فوری (برای مثال در رویارویی‌های نظامی که همواره از نظر مارکس مهم بودند)، یا در پیشرفت کارها اخلال ایجاد کند، و در نتیجه، ناچار در عمل، زیر پا گذاشته شود، همچون مسائل فراوان دیگر فقط وقتی مطرح می‌شود که شوراها به راستی موجود باشند و فعالیت کنند. در عمل، شوراها هرگز عمری طولانی نداشته‌اند، هرگز جای پارلمان را نگرفته‌اند، و همچنان این شکل نامستقیم دمکراسی کارآترین شکل باقی مانده است، خاصه در کشورها یا شهرهایی با جمعیت زیاد، که مراجعه به موکل در هرمورد ممکن نیست.

مارکس از نقد آیین سیاسی هگل نتیجه‌ای گرفت که تا پایان زندگی با آن همراه ماند. انحلال مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و انحلال دولت، به معنای استقرار مناسبات اجتماعی تازه‌ای است که یکسر با مناسبات پیشین تفاوت دارند، و در آن‌ها امکان برابری اجتماعی افراد و درنتیجه امکان به دست آمدن آزادی فراهم می‌آید. مارکس همواره از دمکراسی در همین معنای اجتماعی آن یاد می‌کرد، و همه جا مشکل قدیمی ناممکن بودن برابری سیاسی و اجتماعی در جامعه‌ی طبقاتی را گوشزد می‌کرد. او تحقق برابری‌های تام اقتصادی و اجتماعی را در جامعه‌ی سرمایه‌داری ناممکن می‌دید، و زمانی که قاطعانه حکم می‌کرد (و او استاد ارائه‌ی حکم‌های قاطع بود) که

دمکراسی در این جامعه دست آمدنی نیست، مقصودش این بود که دمکراسی به معنای اجتماعی آن یعنی برابری تام اقتصادی و اجتماعی افراد در چارچوب و درون مناسبات اجتماعی و تولیدی سرمایه‌داری ناممکن است. پیش از مارکس، ادم فرگسون به صراحت نوشته بود که با وجود نظام کار در کارگاه‌ها، و کارخانه‌ها دیگر بحث از انسان آزاد در جامعه‌ی مدنی معاصر بیشتر به یک شوخی همانند است. او در ***تاریخ جامعه‌ی مدنی*** نوشته بود: «ما ملتی از بردگان ساخته‌ایم و دارای شهروندان آزاد نیستیم».[۵۴] واگویه‌ی بالا از یک متفکر سوسیالیست نیست، بل از یک فیلسوف هوادار هیوم و لاک است. می‌توان نمونه‌های فراوانی از تاکید اندیشگران آن روزگار بر منش غیر آزاد زندگی در جامعه‌ی مدرن، و به ویژه کار در این جامعه، ارائه کرد. پس جای شگفتی ندارد که مارکس نیز با توجه به باورهای سیاسی‌اش چنان دشمنی‌ای با ادعاهای سرمایه‌داری درمورد آزادی و دمکراسی نشان دهد. وضعیت به راستی غیر انسانی زندگی طبقه‌ی کارگر دوران مارکس که در نخستین مجلد ***سرمایه*** شرحی دلخراش از ان آمده است، و با هزاران سند دولتی و رسمی، و نوشته‌های دیگر متفکران و پژوهشگران سده‌ی نوزدهم (که همه‌ی آن‌ها نیز عقاید رادیکال و سوسیالیستی نداشتند) تایید می‌شود، سبب می‌شد که مارکس با دشمنی به ادعاهای آزادی خواهی بورژواها بنگرد.[۵۵]

مارکس، به ویژه پس ازشکست انقلاب ۱۸۴۸، دمکراسی را به معنای گذر از جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌شناخت و به وجود دولت دمکراتیک بورژوایی باور نداشت. پیش‌تر، انگلس در سال ۱۸۴۵ در مقاله‌ی «نمونه‌ی جدید کشتار در آلمان»، نوشته بود: «دمکراسی و کمونیسم تا آنجا که به طبقه‌ی کارگر مربوط می‌شود، یک معنا دارند» (م آ-۴:۶۴۷). مقصود انگلس از دمکراسی، تمرکز قدرت سیاسی در دست اکثریت مردم، برای ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی بود. او در نامه‌ای به «کمیته‌ی روابط کمونیستی» در بروکسل نوشته بود: «انقلاب دمکراتیک صرفاً به معنای انقلاب اجتماعی پرولتاریاست» (م ب:۲۷). این گفته‌ها برداشت انگلس، و مارکس، را از دمکراسی نشان می‌دهند.

[۵۴] واگویه را از کتاب ***اصلاح دینی تا انقلاب صنعتی*** کریستوفر هیل آورده‌ام. در فصل چهارم از بخش چهارم این کتاب شرحی خواندنی از شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر انگلستان یافتنی است:

C. Hill, Reformation to Industerial Revolution, London, 1983, p.260.

[۵۵] E. Paul and others eds, *Marxism and Liberalism*, Oxford, 1986

مارکس در «چارتیست‌ها» در دهم اوت ۱۸۵۲ نوشت: « در انگلستان، حق رای همگانی مساوی است با این که طبقه‌ی کارگر قدرت سیاسی را به دست آورد» (ب ت:۲٦٤)، و همراه با انگلس در **مانیفست** نوشت: «نخستین گام انقلاب کارگری عبارت است از بالا کشیدن طبقه‌ی کارگر به جایگاه طبقه‌ی حاکم و به دست آوردن دمکراسی» (م آ-٦:۵۰٤). از نظر او دمکراسی یعنی حکومت طبقه‌ی کارگر، و درنتیجه هیچ شکل حکومت دمکراتیک بورژوایی را قبول نداشت. مارکس با یادآوری منش صوری برابری سیاسی در جامعه‌ی بورژوایی باور داشت که هرگونه تصور وجود دمکراسی در این جامعه، ساده لوحانه است.

مارکس در نامه به انگلس (۸ سپتامبر ۱۸٦٤) از نظام سیاسی ایالات متحد آمریکا، به عنوان «نمونه‌ی کلاه‌برداری دمکراتیک» یاد کرد (ا م:۲۰۲)، و در **هجدهم برومر** دیدگاهی که تحقق دمکراسی را در جامعه‌ی بورژوایی ممکن می‌داند، «بیماری سفاهت پارلمانی» خواند و آن را «بیماری بسیار ویژه‌ای» دانست که «از سال ۱۸٤۸ در سراسر قاره اروپا بیداد می‌کند...هرکس دچارش شود اسیر عالم پنداری می‌گردد که هرگونه هوش، هرگونه خاطره و هرنوع درکی از جهان سرسخت واقعی از وی سلب می‌شود» (ه ب:۱۲۰ ، ب آ-۱:٤۵٤). در **پیکار طبقاتی در فرانسه**، مارکس وجود حق رای همگانی در قانون اساسی بورژوایی را سرچشمه‌ی تناقض‌های فراوانی دانست: «با این همه تناقض عمده‌ای که در این قانون اساسی وجود دارد عبارت است از موضوع آراء عمومی: با آراء عمومی و انتخابات، همان طبقاتی که مانند پرولتاریا، دهقانان و خرده‌بورژوازی، قرار است، با این قانون، بردگی اجتماعی‌شان تا ابد ادامه یابد، صاحب قدرت سیاسی می‌شوند. در حالی که، [در عوض]، همین قانون، تضمین‌های لازم برای قدرت سیاسی را از طبقه‌ای که قدرت اجتماعی قدیم را به وی محول می‌کند، یعنی از طبقه بورژوازی دریغ می‌دارد. این قانون، سلطه سیاسی بورژوازی را با پیش‌بینی اقدامات دمکراتیکی که پیروزی طبقات دشمن بورژوازی را در هر لحظه میسر می‌سازند مهار می‌کند، و بدینسان بنیادهای جامعه بورژوایی را در هر لحظه در خطر این گونه اقدامات قرار می‌دهد. از یک دسته [یعنی از پرولتاریا، دهقانان و خرده‌بورژوازی] می‌خواهد که از حد رهایی سیاسی فراتر نروند و در جاده رهایی اجتماعی گام بر ندارند، در حالی که از دسته دیگر [یعنی از بورژوازی] تقاضا دارد که به رهایی

اجتماعی‌اش قانع باشد، و درخواست احیای سیاسی نکند» (ن ط:۶۳، ب آ - ۱:۲۳۶-۲۳۵).

۹. انتقاد به دیدگاه مارکس درمورد دولت دمکراتیک بورژوایی

از نظر مارکس، دمکراسی در چارچوب جامعه‌ی بورژوایی و وجه تولید سرمایه‌داری دست آمدنی نیست، و او با قاطعیت می‌گفت که دمکراسی به معنای اجتماعی آن یعنی برابری تام اقتصادی و اجتماعی افراد در چارچوب و درون مناسبات اجتماعی و تولیدی سرمایه‌داری ناممکن است. نکته اینجاست که یک مدافع دمکراسی بورژوایی نیز ادعا ندارد که این دمکراسی به معنای برابری تام اجتماعی است، و نمی‌گوید که با برقراری این شکل برابری سیاسی، و این نظام سیاسی دمکراتیک، نابرابری‌های اقتصادی از میان خواهند رفت. هرگاه دمکراسی را به معنای برابری تام و مطلق افراد بدانیم، یا برابری اجتماعی کامل بشناسیم، انکار نمی‌توان کرد که در هیچ حکومت دمکراتیک موجودی، و در هیچ تجربه‌ی دمکراتیکی پس از مارکس، به آن دست نیافته‌ایم. اما چه کسی ادعا کرده که قبول دمکراسی سیاسی، و اجرای آن، به معنای رفع نابرابری‌های مادی و اقتصادی است؟

یک مدافع دمکراسی سیاسی، یا به قول مارکس دمکراسی بورژوایی، ادعا می‌کند که این شکل سیاسی بیشترین امکان را برای تمام‌مردمان فراهم‌می‌آورد تا در تصمیم‌گیری‌های مربوط به زندگی اجتماعی خود شرکت کنند. درنتیجه راه برای دسترسی به بیشترین حد کارایی فراهم می‌آید. دمکرات امروزی مدعی است که تصمیم‌هایی که در این نظام سیاسی گرفته می‌شوند، با خرد جمعی بیشتر خوانا هستند. درعین حال، همین مدافع دمکراسی سیاسی مدعی می‌شود که این شکل یعنی دمکراسی پارلمانی تاکنون بهترین شکل زندگی سیاسی بوده است، اما نه کامل است و نه نهایی. برابری شهروندان در برابر قانون را تضمین می‌کند، موجب تقسیم نیروهای قانون گذاری، اجرایی و قضایی می‌شود، یا دست‌کم راه را برای حرکت به سوی چنین تقسیمی می‌گشاید، حکومت قانون را فراهم می‌آورد، حقوق مدنی را گسترش می‌دهد، حق رای همه‌ی زنان و مردان بالغ را می‌پذیرد، سن رای دادن را از ۲۱ به ۱۸ کاهش می‌دهد (درمواردی حتی کمتر)، و حتی در مفهوم مسوولیت شهروندان عاقل نیز دگرگونی ایجاد می‌کند، و در این مورد نیز حقوق اجتماعی را گسترش می‌دهد (در انتخابات سیاسی

انگلستان بـه تـازگی در بیمارستان‌های روانـی نـیز رای اختیـاری از «بیمـاران» گرفتـه می‌شـود). در عیـن حـال شـکل‌های گونـاگون خـود- مدیریتـی و خـود- گردانـی در کارخانه‌ها و معدن‌ها و اداره‌هـا تجربه می‌شـوند، و تـا جایـی کـه بـا قوانیـن موجـود همـخوان باشند، دمکراسی کار تجربه مـی‌شود. به بیـان بهـتر، بـا تجربـه‌ی دمکراسـی سیاسی، به تدریج، در فراشد اصلاحاتی درازمدت، امکان گسـترش دمـکراسی اجتماعی نیز فراهم می‌آید. مالیات‌های افـزون شونـده‌ی تصـاعدی نسبـت بـه دارایـی و درآمـد، یکـی از هـزاران مثال است. این‌هاست ادعاهای دمکرات امروزی، و مارکس کـه حتـی همین حد پیشرفت بحث و عمل را خیالی می‌دانست با این ادعاها جدل فکـری نـدارد، بل با موجودی خیالی که گویا مدعی است دمکراسی به معنای برابری تام انسانی اسـت، بحث می‌کند.

دشواری بزرگ منطقی و سیاسی در بحث مارکس از دمکراسی ایـن اسـت کـه او از ناممکن بودن تحقق برابری اجتماعی و اقتصادی در چارچوب جامعه‌ی سرمایه‌داری (به فـرض که حق با او باشد، و روال اصلاح‌طلبـی طولانـی سـرانجام نتوانـد بـه توسـعه‌ی دمـکراسی اجتماعی منجر شود) به ناممکن بودن دستـرسی به دمکراسی سیاسی در این جامعه حکم می‌داد. او درواقع، به دشواری‌های مفهوم برابری سیاسی کاری نداشت، بل قاطعانـه، و با صراحت، امـکان پیـدایش دولت دمـکراتیـک بـورژوایـی را نفی می‌کرد. مـارکس از این واقعیت که در روزگار زنـدگی خودش آزادی‌ها و حقوق سیاسی بسیار مـحدود بـودنـد، و همـواره در معرض حمله‌های محافظه‌کاران و مرتجعان قرار داشتند، و در خطر از بین رفتن بودند، به این نتیجه‌ی نادرست رسـید کـه اصـولاً در چـارچوب جامعه‌ی سرمـایـه‌داری و نـظام مـوجود تـولیـدی، دستـرسـی به آزادی‌هـای سیاسی و دمکراتیک ممکن نیست. مارکس از این نکته کـه ناگهـان بخـش بزرگـی از آزادی‌هـای سیاسی پدید نمی‌آیند، به این نتیجه می‌رسـید کـه اساسـاً دولـت دمکراتیـک بورژوایـی نمـی‌تواند پیـدا شود. او دولـت دمکراتیـک بـورژوایی را تناقض در تعریف می‌دانست. تجربه‌ی عملی و تاریخی، یعنی ملاک مورد قبول خود او، نادرستی چنیـن گفتـه‌هایی را ثابت کرده است.

واگویه‌ای از ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** که جستار پیشین را چند صفحـه‌ی قبـل، بـا آن بستم، به خوبی نشان می‌دهد که مارکس کوچکترین تصوری از آنچـه امـروز در بیشـتر کشورهای جهان روی می‌دهد نداشـت. طبقـه‌های ستم دیـده‌ی جامعـه کـه حـق رای

یافته‌اند، صاحب قدرت سیاسی نشده‌اند، اما در قدرت شریک شده‌اند. یعنی بسیاری از خواست‌های‌شان برآورده می‌شود، و نماینده‌گانی در دولت و مجلس دارند. بنیادهای جامعه بورژوایی هم به خطر نیفتاده‌اند، و جدا از بحران‌های اقتصادی، و گرفتاری‌های سیاسی، در بر همان پاشنه‌ای می‌چرخد که مارکس چشم نداشت آن را ببیند. برنامه‌ی سیاسی بورژوازی از سوی تهیدستان به شکل‌های گوناگون پذیرفته شده است. حزب‌هایی با پایه‌های وسیع کارگری و برنامه‌های گوناگون سوسیالیستی بر سرکار می‌آیند (همچون حزب‌های سوسیالیستی در فرانسه، آلمان، ایتالیا، اسپانیا و غیره، و حزب کارگر انگلستان)، اتحادیه‌های کارگری گاه نقشی بسیار عظیم می‌یابند (انگلستان دهه‌ی ۱۹۷۰). آن دو راهی‌ای که مارکس تصور می‌کرد پدید نیامد،بل هزاران راه شکل گرفتند. در حالی که مارکس «واقعیت‌های جهان سرسخت و خشن بیرونی» را می‌دید، و به درستی در زندگی سیاسی دوران خود چندان نشانی از برابری سیاسی و انتخابات آزاد نمی‌یافت (در آن زمان حق رای زنان رویای دست نایافتنی و باورنکردنی‌ای بود)، از دیدگاه نظری نیز وجود دولت دمکراتیک بورژوایی را رد می‌کرد، و این خطا بود.

هرچند تجربه‌ی فاشیسم در اروپا، و پیدایی نو محافظه‌کاری یا به قول تری ایگلتون «شب طولانی و تاریک تاچر- ریگان»[۵۶] شکننده بودن دستاوردهای دمکراسی را نشان داد، اما تاریخ نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم نشان می‌دهد که دمکراسی در مجموع قدرتمند و رو به رشد بوده است. یعنی گستره‌ی حقوق دمکراتیک به طور پیگیر گسترش یافت، و نکته‌هایی تازه مطرح شدند. جدا از شکنندگی شماری از پیش نهاده‌ها، و مسائل عملی‌ای که پیش می‌آیند (مساله‌ی مهاجرت غیراروپایی‌ها به کشورهای اروپا، رشد مخاطره‌آمیز احزاب راست‌گرای افراطی در اروپا)، باز متوجه می‌شویم که نظام‌های دمکراتیک و باورهای نولیبرال توانایی زیادی در حل مسائلی دارند که پیش روی‌شان قرار می‌گیرند. مارکس می‌گفت که دمکراسی بورژوایی فقط با محدود کردن نیازها می‌تواند به آن‌ها پاسخ دهد، و جز از طریق کاهش حقوق انسانی قادر به تضمین تداوم آن‌ها نیست.[۵۷] تجربه‌ی عملی درست عکس این باور مارکس را ثابت می‌کند. تولید بورژوایی همان‌طور که مارکس به خوبی در بررسی‌های اقتصادی خود اشاره کرده بود،

[۵۶] T. Eagleton, "Marxism without marxism: Jaques Derrida and "Specters of Marx" ", in: *The Eagleton Reader*, ed, S. Regan, London, 1998. P.260.

[۵۷] M. Levin, *Marx, Engels and Liberal Democracy*, London, 1989.

فقط برای نیاز ماده نمی‌سازد بل بـرای مـاده نـیز نیـاز می‌آفرینـد. سـرمایه‌داری در کـار گسترش نیازهاست. این منش اصلی تولیدی آن است. مهمتر، نمی‌توانست چنیـن باشـد هرگاه به نیازهای موجود پاسخ نمی‌داد. اندیشگران مکتب فرانکفورت یادآور «نیازهـای ناراست» شده‌اند، به ویژه تئودور آدورنو با تحلیل از صنعت فرهنگ، و فرهنگ توده‌ای نکته را پیش برده است. می‌توان این بحث را ادامه داد یا پذیرفت، اما نکتـه‌ی موردنظـر مارکس ایـن نبود. او اساساً منکر توانایی پاسخ دادن بورژوازی به نیازها (خواه راست یا ناراست، غریزی یا ابداعی) شده بود، و حق نداشـت. انتقـاد بـه نظـر مـارکس درمـورد ناممکن بودن تحقق دولت دمکراتیک بورژوایی، به معنای پذیرش سیاسـی ایـن دولـت نیست. این دولت امری واقعی است و مارکس این واقعیت را درک نکرده بود، اما ابـراز این نکته که امری واقعی است هرگز نمی‌تواند به ایـن معنـا باشـد کـه امـری بخردانـه، درست، و قابل پذیرش هم هست. در این مورد باید بحث‌های امروزی را دنبال کرد، به تجربه‌های موجود دقت داشـت، و مهمتر از همه با اندیشه و روش انتقادی با دولت‌های دمکراتـیک سرمایـه‌داری روبـرو شـد. درواقـع، انتقاد به مارکس می‌تواند همراه شود با انتقادی رادیکال به مبانـی متافیـزیکی مدرنیته، و خردباوری، و برداشت‌های نولیبرالی از ازادی و دمکراسی.[۵۸]

این نکته که مارکس امکان ظهور دولت دمکراتیک بورژوایی را نفی می‌کرد، به هیـچ رو قابل دفاع نیست. اینس هلر حدود بیست سال پیش، نوشته بـود: «برابـری در مقـابل قانون، هرگز چیزی بیش از یک آرمان نبوده است، چرا که در تضاد همیشگی با نابرابری مالکانه قرار دارد. برای پنهان داشتن این تضاد همواره استقلال نیروی قضایی را همچون تضمینی نسبی مطرح کرده‌اند. در الگوی آرمانی این نیرو مستقل از دو نیروی اجرایـی و قـانون‌گذاری اسـت، ولـی هـرگز نمـی‌توانـد آن اصل بنیادی نابرابری را خدشه‌دار کند. تمامی قانون‌هایی که به این الگو مربوط مـی‌شوند، حقوق برابر افراد را تضمین می‌کنند، اما این حقوق نمی‌توانند تحقق یابند مگر از طریق منفی، یعنی از راه ممنوع کردن برخی از کنش‌های انسانی. حکم مشهور آناتول فرانس که هرگونه برابری کـه بـا منـع و نهـی تعریف بشود، چیزی نیست مگر وسیله‌ای برای قبولانـدن نـابرابری، معنـایی ژرف‌تـر از

[۵۸] N. Bobbio, *Democracy and Dictatorship, The Nature and Limits of State Power*, treans. P. Kenoolly, Cambridge, 1989.

آنچه بـه سرعت بـه نظر مـی‌آید، دارد».[۵۹] اینـس هلر به عنوان یک مارکسیست همچنان خواهان همه چیز بود. او برابری قانونی را کامل نمی‌دانست، تضمین‌های آن را نابســنده مـی‌شناخت، و از آزادی منفی شکوه داشت. درواقـع می‌گفت یا هم اکنون، و همین جا، تمامـی آزادی‌هـا را می‌دهید، یا دروغ می‌گویید. اما، دمکراسی جز فراشد دگرگونی مدام نیست. هردم کشف بیشتر ساحت‌های ناپیدای قلمرو آزادی انسانی، هردم جلوتر رفتن و بیشتـر خواستن است. برابری در مقابـل قانون آرمـان است، آزادی منفی، «آزاد شدن از» نابسنده است، امـا هلر کدام تجربـه‌ی آزادی مثبـت را بـه ما پیشنهاد می‌کند؟ تکرار این نـکته که دمـکراسی لیبـرالی امر کاملـی نیست مساله‌ای را حل نمی‌کند، زیرا هیچ لیبرال واقعـی‌ای بـاور ندارد که دمکراسی کامل بتـواند تـحقق یابد، ولی ادعا می‌کند که هرگز الگویی تا حد این فهم از دمکراسی، و عمل پیگیرانه به آن، چنین ارزش و اعتباری برای نظر مخالف قائل نشده، به گسترش قلمـرو حقـوق و آزادی‌هـا منجـر نشـده ، نیازهـای تازه‌ی انسانی را کشف نکرده، و تضمین کافی برای یافتن راه حل‌های دیگر نداده است. چه سـودی دارد که از آزادی لیبرالی انتقاد کنیم، اما نتوانیم بحث از آزادی مثبت و شکل دمـکراسی را حتـی ذره‌ای پیـش ببریـم، یا راه حلـی ارائه کنیم؟ چرا باید به لیبرال‌هایی حمله کرد که یک سده و نیم پیش یکی از نظریه‌پردازان‌شان، جان استوارت میل، حکمی را ابراز کرد که کمونیست‌ها هرگز نتوانستند حتی به آن بیندیشند: «اگر همه افراد بشـر ـ منهای یک نفرـ عقیده واحدی داشتند و تنها یک نفـر عقیـده‌اش بـا آن بـاقی بشـریت مخالف بود، عمل اینان که صدای آن یک نفر را به زور خاموش کنند، همان اندازه ناحق و ناروا می‌بود که عمل خود وی اگر فرضاً قدرت این را داشت که صدای نوع بشر را به زور خاموش کند».[۶۰]

مارکس مـی‌دید که آزادی‌ها در سرمایه‌داری همواره در معرض خطر هستند. پس بـه جای پیشنهاد سیاست‌های کارگری‌ای که از آزادی‌های موجود دفاع کنند، و در گسترش آن‌ها بکوشنـد، پیشنهاد سیاست جنگ طـبقه در برابر طبقه مـی‌داد. حرف او به این معنا بود: برای آزادی‌ها مبارزه کنیم، اما نه برای آزادی‌ها، بل برای درهم شکستن چـارچوب جامعه‌ی موجود. مارکس و انگلس، منش جنبش دمکراتیک بورژوایـی را کـه بـه هـررو

A. Heller and F. Feher, *Marxim et democratie*, Paris, 1981, p.160.

[۶۰] ج. ا. میل، ***رساله درباره آزادی***، ترجمه‌ی ج. شیخ‌الاسلامی، تهران ۱۳۵۸، ص ۵۹.

جوانه‌هایش از دهه‌ی ۱۸۶۰ در حال پیدایش بود به طـور کـامل و دقیـق درک نکردنـد. هنوز یک دهه از مرگ مارکس نگذشته بود که سوسیال دمکراسی راه تــازه‌ای را یــافت. اهمیـت آزادی‌های بــه دست آمده، برای کارگران بارها بیش از آن بود کــه هشـدارهای نظریه‌پرداز بزرگ را جدی بگیرند کــه مـدام می‌گفـت این‌هـا آزادی نیسـتند.[۶۱] دفـاع از حقـوق دمکراتـیک و آزادی‌هـا توسط جنبـش اجتـماعـی و سیاسـی پرولتاریا منجر به گسترش آن‌ها می‌شود، تا آنجا که رشته‌ای از حقوق و نهادهای دمکراتیک پدید می‌آینـد و چنـدان گسترده و مهـم هستنـد که کارگران می‌توانند از «دولت دمکراتیک بورژوایی» حرف بزنند، زیرا در آن زندگی می‌کنند. دفاع از دمکراسی، نخست، برای تشکل بهتر در اجرای سیـاست جنگ طبقـه با طبقـه صورت نمـی‌گیـرد، بل بـرای زنـدگی بهتر شکل می‌گیرد. مبارزه برای ده ساعت کار روزانــه در ایـام زندگـی مـارکس بـرای نشـان دادن ناتوانی بورژوازی در پذیرش آن نبود، برای این بود که واقعاً کارگران حداکثر ده ساعت در روز کار کننـد و نه بیشتـر، و برای این بود که راه گشوده شود تا برای هشت ساعت کار روزانــه مبارزه‌ی جدی‌ای را آغاز کنند. زمانـی که هشت ساعت کار روزانه به دست امد، مبارزه برای سی و پنج ساعت کار در هفته آغاز شد.

البته، مارکس منکر اهمیت پیکار دمکراتیک طبقه‌ی کارگر نمی‌شد. ولی از آنجا که او به‌دست آوردن حقوق دمکراتیک، روابط و نهادهای دمکراتیک را فقط محصول مبارزه‌ی کارگران و دیگر لایــه‌ها و طبقه‌هـای زحمت کش می‌دید، و نیز آن همه را فقط به سود زحمت کشان مـی‌دید، و هرگز باور نداشت که ایــن حقوق و روابط کوچکترین منفعتی برای بورژوازی داشته باشند، یا محصول خواسـت و مبـارزه‌ی سیاسـی بـورژوازی نـیز باشند، پس به این نتیجه مـی‌رسید که تحقق آن‌ها در جامعه‌ی سرمایه‌داری رقابتی اساساً نـاممکن است. فـرض می‌کرد که پیـکار دمـکراتیک منجر به بروز مبارزات بسیار شدید طبقاتی و انقلاب اجتماعی مـی‌شود و در پی آن‌ها، جامعه‌ی سرمایه‌داری از بین خواهـد رفت، و هرآنچه کارگران طلب مـی‌کردند و اهداف مبارزه‌ی خود قرار داده بودند، یعنی حقوق، نهـادها، و آزادی‌های دمکراتیک در جامعه‌ی «پساسرمایه‌داری» به دست خواهند امد. به گمان او کارگران و سایر زحمتکشان فقط وقتی از نتایج واقعی دمکراسی سیاسی

[61] P. Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism*, New York, 1962.

A. Bergounioux and B. Manin, *La social-démocratie, ou le compromis*, Paris, 1979.

بهره‌مند می‌شوند که خود قدرت سیاسی را به چنگ آورده باشند. مارکس و رهبران جنبش کارگری سده‌ی نوزدهم تا سرآغاز دهه‌ی ۱۸۹۰، اهمیت واقعی دمکراسی بورژوایی را درک نکردند، اما برخلاف آن‌ها، برخی از نظریه‌پردازان به قول آن‌ها بورژوا، برداشت‌هایی درمورد دمکراسی مطرح کردند که هنوز هم معتبرند. همراهی آرمان‌های دمکراتیک با جنبش و اندیشه‌ی اصلاح‌طلب سازوکار پویای دگرگونی مداوم را در دستور کار آنان قرار می‌داد. البته با دستاوردهای امروزی در آموزش و پرورش پیشنهاد متفکری چون ماتیوآرنولد درمورد اصلاح نظام آموزشی چندان پیشرفته به نظر نمی‌آید، اما ما این نظام موجود را نمی‌داشتیم هرگاه آرنولد در ۱۸۶۱ رساله‌ی ***آموزش همگانی در فرانسه*** را نمی‌نوشت. برای متفکر رادیکالی که هر نهاد جامعه‌ی موجود را ابزار سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم بداند، انقلاب به عنوان یگانه راه حل نمایان می‌شود، و باید بسیار هوشمند باشد که به تدریج اهمیت اصلاحات اجتماعی را دریابد (خود مارکس در چند مورد از انتقال مسالمت آمیز به سوسیالیسم یاد کرد، اما روشن نیست که این اظهارنظرها تا چه حد جدی بود، و آیا او حاضر به تجدیدنظر در شمای انقلاب پرولتری بود یا نه). به هرحال، دمکرات اصلاح‌طلب می‌آموزد که در هر نهاد، حتی ارتش و بوروکراسی راه‌های دمکراتیک‌تری را بیابد و پیشنهاد کند، و کار را به تدریج، در دورانی طولانی‌تر، اما از نظر نتایج به دست آمده کمتر آسیب‌پذیر، پیش ببرد.

۱۰. دلایل کاستی برداشت مارکس از دمکراسی

اگر آنچه نوشتم بسنده باشد تا بتوانیم از کاستی جدی نظریه‌ی مارکس درمورد شکل‌های دولت و به ویژه شکل دمکراتیک یاد کنیم، باید بیشتر درمورد دلایل این کاستی دیدگاه او نیز پژوهش کنیم. به نظر می‌رسد که می‌توانیم سه دلیل عمده در این مورد بیابیم:

دلیل نخست: کاستی نظر مارکس درمورد دمکراسی را می‌توان در منش ناتمام کار فکری او درمورد دولت به طور کلی، و دولت بورژوایی به طور خاص مشاهده کرد. فیلیپ لاکولابارت و ژان لوک نانسی معتقدند که امر سیاسی بخش فکرناشده‌ی کار مارکس است. آن‌ها در نخستین مجلد کتاب ***بازی مجدد سیاست*** نوشته‌اند که در فکر مارکس «یک فضای خالی سیاسی» وجود دارد، زیرا او از مطالعات فلسفی خود به این نتیجه رسیده بود که باید نظریه‌ای اجتماعی بر اساس اقتصاد سیاسی که امکان شناخت

جامعه‌ی مدنی را می‌دهد، بنا کند، و درنتیجه «سیاست همچنان امر نااندیشیده‌ای در کار او باقی ماند»،[۶۲] و در این زمینه نظریات مارکس با کاستی‌های فراوان روبرو بوده است. حتی اگر این حکم را به این صورت کلی که مطرح شده، نپذیریم، باز انکار نمی‌توانیم کنیم که مارکس از دیدگاه نظری نتوانست ثابت کند که امکان ظهور دولت دمکراتیک وجود ندارد، و نتوانست به این پرسش پاسخ دهد که چرا پیکار دمکراتیک طبقه‌ی کارگر که در گستره‌ی تولید منجر به دستاوردهای مهمی برای این طبقه شده است، در قلمرو سیاست نمی‌تواند به دمکراتیزه شدن بسیاری از نهادهای سیاسی و اجتماعی منجر شود.

دلیل دوم: بحث اصلی مارکس و انگلس در مورد شکل‌های دولت و دمکراسی، به عنوان واکنشی به شکست‌های شدید طبقه‌ی کارگر در انقلاب ۱۸۴۸ شکل گرفت. البته در آثار پیشین آن‌ها، از جمله در *مانیفست* همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، آن دو اعتمادی به دمکراسی بورژوایی و امکان ظهور دولت دمکراتیک بورژوایی نداشتند، ولی تجربه‌ی ناکام این انقلاب، نقش متزلزل بورژوازی در آغاز انقلاب، و همراهی او با ارتجاع در میانه‌ی راه، آشکار شدن «حکومت شمشیر برهنه» در اروپا، سرکوب خشن جنبش کارگری، چندان جایی برای بحث از دمکراسی این طبقه برای سوسیالیست‌ها باز نمی‌گذاشتند. زمانی که مجلس ملی آلمان در همان سال انقلاب که اکثریت نمایندگان ان از بورژوازی بودند، از رودرویی با یونکرها و ارتجاع درماند، و بورژوازی بر سر حداقل مطالبات دمکراتیک نیز مبارزه نکرد، و قدرت را به یونکرها و سلطنت بخشید و حتی شعار جمهوری را هم پیش نکشید، مارکس چه امیدی می‌توانست به این طبقه ببندد؟ انگلس در مقاله‌ی ۳۱ مه ۱۸۴۸ به مجلس ملی حمله کرد و هراس نمایندگان‌اش را از ارتجاع، و احتمال سازش آن‌ها را بیان کرد (م آ-۱۶:۷). او نوشت حتی سخنی از حکومت قانون در میان نیست، و «نمایندگان بزدل بورژوازی» با استبداد کهن آشتی کرده‌اند. یا زمانی که در فرانسه بنا به تحلیل مارکس در *هجدهم برومر* بورژوازی قدرت را به آدم کشان حرفه‌ای بناپارت تقدیم کرد، و ارتش را بر فرانسه حاکم کرد، دیگر چه جای بحث از دولت دمکراتیک باقی می‌ماند؟ از این رو یک نظریه‌پرداز سوسیالیست به خود حق می‌داد که باور به دمکراسی بورژوایی را از یاد بردن تجربه‌ها، و عدم فهم

[62] Ph. Lacoue-Labarthe and J.-L. Nancy, *Rejouer la politique*, Paris, 1981, vol.1, pp.20-21.

جهان خشـن بیرونی بـداند. تجربـه‌ی ۱۸۴۸ یگانه تـجربه‌ی انقلابـی مارکس تا پیش از رویـداد کمون پاریس بـود، و هیـچ دلیلـی بـرای دفـاع از نظریـه‌ی امکان ظهور دولت دمکراتیـک بورژوایی بـه دست نمی‌داد. همان‌طور که حوادث بهار ۱۸۷۱ در پاریس هم بـرای اثبات آن نظریـه دلیلـی ارائه نمـی‌کرد. در کمون کارگران نمونه‌هایی از دمکراسی کارگری را ساختند، و هر اشـاره‌ای بـه آزادی را با صفت کارگری همراه کردند. پس از آن هم که سرکوب خونین مبارزان کمـون روی داد. کشتارهای بدون دادگاه، شکنجه‌ها، و خشونـت وحشیانـه‌ی بـورژوازی چه جای امیدی به دولت دمکراتیک بورژوایی باقی می‌گذاشت؟ نظریه‌پردازان سوسیالیست، بر اساس تجربه‌های تاریخی، دولـت بورژوایـی را دولت سرکوب‌گر می‌نامیدند.

دلیل سوم: جدا از سرکوب‌گری‌های بورژوازی اروپا، یک نمونه از دولت دمکراتیک بورژوایی وجود داشت، ولی مارکس آن را جدی نمی‌گرفت. در ایالات متحد امریکـا، یک جمهوری دمکراتیک بر سر کار بـود. مـارکس، امـا، از آنجـا کـه بـه ایـالات متحد همچون «مستعمره‌ی اقتصادی اروپا» می‌نگریست (س ر-۱:۷۱۶)، به ساختار سیاسی آن بی‌اعتنا بود. از سـوی دیگر آزادی‌های سیـاسی و حقوق فردی در ایالات متحد، نتیجه‌ی پیـکار طبقـه‌ی کارگر نبود، و به چشـم مارکس به همیـن دلـیل هیچ تضمینی برای باقی مـاندن آن‌ها وجود نـداشت. بدتر از همه در آمریکا بردگی وجود داشت و مارکس باور داشت که بدون بردگی ایالات متحد از نقشـه‌ی جهان حذف خواهد شد. هرچند بردگی از بیـن رفت اما حقـوق مدنی سیاهان تا یک صد سال بعد هم به دست نیامد. آمریکا با تفـاوت نژادی قانونی، زشت‌تـرین نمـونه‌ی نـابرابری اجتماعی و اقتصادی را به نمایش می‌گذاشت و بـه عنوان یک دولـت دمکراتیـک بورژوایی که حق رای همگانی در آن به دست نیامده بود، بیشتر نمونه‌ای مضحک بود. از نمونه‌های جمهوری اروپایی هم که در برابر مارکس قرار داشتند یکی جمهوری دوم فرانسه بود که ارتـش در آن نقش مهمـی داشت، و با وجود این قادر به دفاع از خویـش نبـود، و در برابـر حملـه‌های ارتجـاع و بنـاپارتیستـهـا متزلزل شده و از بین رفته بود، و دیگری جمـهوری سوم فرانسه بود که براساس سرکوب کمون شکل گرفته بود. در هیچ یک حق رای همگانی به دست نیامده بود، و نیروهـای سیـاسی ارتجاعی در قدرت شرکت داشتند، و حقوق زنان، و اقلیت‌های نژادی و دینی سرکوب می‌شدند.

این دلایل نادرست نیستند، اما نمی‌توانند توجیه کاستی نظر مارکس باشند. اگر تاریخ نمونه‌ای پیش روی مـارکس نساخته بود، پیـش روی جان استوارت میـل هـم نسـاخته بود. بی‌شک میل هم از سرکوب خونین توده‌های زحمت‌کش در ۱۸۴۸ شادمان نبود. او هم از کمبودهای دولت‌های بورژوایی موجود باخبر بـود. درواقع فقدان نمونه‌ی واقعی، نمـی‌توانـد عذر خوبـی بـرای نظریـه‌پردازی بـاشد که بیـش از هـر متفکر دیگر سده‌ی نوزدهم، آینـده‌نگری و پیش‌بینی کرده بود. همان تاکیدی که مارکس بر پیکار دمکراتیک می‌گذاشت، نشان می‌دهد که طبقه‌ی کارگر، درمورد مساله‌ی عملی دمکراسی تا چه حد حساس بود، و نمی‌توانست نسبت به شکل ستمی که بر او می‌رود بی‌تفاوت باقی بماند. اهمیت دولت دمکراتیک، که حتی تا حدودی پاسخ گوی به جامعه باشد، بر حقوق بشر، یا حتی بر بینش‌های نه چنـدان کـاملی از آزادی انسـانی اسـتوار باشـد، زمـانی فهمیـده مـی‌شود که زحمت کشان با دولتی استبدادی، استوار به قوانین پیشاسرمـایه‌داری، یـا بـا دیکتاتوری نظامی، دولت پوپولیستی، یا دولت فاشیستی روبرو باشند. اما مارکس با طرح دیدگاه افراطی دمکراسی به عنوان شیادی و فریب کاری، تفاوت میان دو ساختار سیاسی یکسر متفاوت، یکی دولت دمکراتیک، و دیگـری دولـت اسـتبدادی را نـادیده گرفـت. مارکس حتی بحث از دولت دمکراتیک بورژوایی را بی‌فایده می‌خواند، ولی در زمانی نه چندان دور از او آن بحث به صورت جدی میان فعالان بین‌الملل دوم آغاز شد.

۱۱. پیکار دمکراتیک

مارکس، به رغم کاستی‌های نظریـه‌اش درمـورد دمکراسی بورژوایی، تا آنجا که مساله‌ی پیکار هرروزه‌ی طبقه‌ی کارگر مطرح می‌شد، فهمی به طـور کلـی درسـت از ضـرورت دفاع بـی‌قید و شرط کارگران از حق تعیین سرنـوشت زحمت‌کشـان و مبـارزه‌ی آن‌هـا داشت. بـه گمان او کارگران نمی‌توانند به آزادی خود دست یابند، مگر این که در صف نخست دفاع از آزادی دیگر لایـه‌های ستـم دیده قرار گیرند. این هم ممکن نیست مگر این که طبقـه‌ی کارگر جنبش مستقل طبقاتی خود را سازمان دهد. مفهوم این استقلال از نظر مارکس فقط تاکید بر جنبه‌ی خودآشکار ضرورت استقلال از شعارها و رهنمودهای بورژوازی نبود، بل شامل رد کردن تاثیر پذیری از سایر طبقه‌ها نیز می‌شد. مارکس معتقد بـود که تمامـی زحمتـکشان باید تابع برنامه‌ی سیاسی و شعارهای طبقه‌ی کارگر شوند، و پشت صفوف جنبش کارگری قرار گیرند. اینجا هم نظر مارکس درمورد پیکـار طبقـه

علیه طبقه خود را نشان می‌دهد. او بیش از این که اهمیتی به دمکراتیزه کردن نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی موجود بدهد، مساله‌اش خیلی ساده، پویایی خود پیکار دمکراتیک بود که به نظر او باید به تشکیل دولت انقلابی کارگری منجر می‌شد.

مارکس فعالیت سیاسی خود را به عنوان یک دمکرات انقلابی آغاز کرده بود، و نسبت به مبارزه‌ی دمکراتیک حساسیت داشت، اما نظریه‌ی او درمورد پیکار طبقه علیه طبقه، امکان نمی‌داد تا به پویایی درونی هر جنبش اجتماعی‌ای که در راستای دمکراتیزه شدن نهادهای اجتماعی قرار دارد، دقت کند. در نخستین نوشته‌هایش درمورد آزادی بیان و نشریه‌ها، البته هنوز آن بینش طبقاتی مسلط نشده بود. او در دفاع از آزادی بیان اصلاحات پیشنهادی رژیم فریدریش ویلهلم چهارم را ارتجاعی ارزیابی می‌کرد، و خاصه به توجه به تاکید لایحه‌ی اصلاحات بر سانسور مطالب مخالف تاویل رسمی از دین، انتقاد می‌کرد، و یادآور می‌شد که این‌سان نوشته‌های اسپینوزا، کانت، و فیشته نیز باید سانسور شوند، زیرا بر اساس نوعی آزاداندیشی در قلمرو سخن دینی نوشته شده‌اند که با تاویل رسمی همخوان نیست. از نظر مارکس جوان، این نوشته‌ها تاکید بر استقلال انسانی دارند در حالی که دین تکیه بر وابستگی آدمی به خداوند دارد. (م آ-۱:۱۱۹-۱۱۸). آزادی دین، شعار و خواستی ساخته و پرداخته‌ی جنبش سوسیالیستی نبود. پیشروترین روشنگران مساله را مطرح کرده بودند، و لزوماً همه‌ی آن‌ها ماتریالیست و ضد دین هم نبودند. روسو در فصل آخر *قرارداد اجتماعی* دین را به عنوان مناسبتی شخصی میان انسان و خداوند از دین اجتماعی یا دین کشیشان جدا دانسته بود.[۶۳] آزادی دین، در انقلاب فرانسه، دیر و به سختی مطرح شد، وقتی ترور ژاکوبن‌ها سپری شد، و آن سرکوب خونین کلیسا پایان گرفت. انقلاب فرانسه با خود مفهوم جدایی دین از دولت را به همراه آورد. در آلمان این نکته در بحث‌ها ی برونو بوئر درمورد یهودیان، و به ویژه در پاسخ مارکس به او مطرح شد. با وجود اهمیتی که مارکس برای آزادی دین قائل بود این نکته در *مانیفست* به عنوان یکی از موارد برنامه‌ای مشهور به «مواد ده گانه» نیامد. در این متن مارکس و انگلس دلایل مخالفت خود را با دین شرح دادند و در عین حال نوشتند که

[63] Rousseau, *op. cit*, pp.213-214.

اتهام‌هایی که به سوسیالیست‌ها درمورد مساله‌ی دین زده می‌شود ارزش پاسخ‌گویی ندارند (م آ-٦:۳:۵۰۲). ولی سال‌ها بعد در «نقد برنامه‌ی گوتا» مارکس به مساله‌ی آزادی دین بازگشت. در این متن او همچون همان مارکس بی‌خدای جوان، موضعی ضد دین داشت، و از این که در برنامه‌ی حزب سوسیال دمکرات آلمان آمده بود «آزادی آگاهی و درنتیجه آزادی دین» سخت انتقاد کرده بود. او نوشت که یک برنامه‌ی کارگری باید به صراحت اعلام کند که کوشش دارد تا آگاهی را از دین رها کند، ولی به نظر می‌رسد که برنامه می‌خواهد در این مورد نیز گامی آن سوی مرزهای مورد قبول بورژوازی نگذارد (ب آ-۲۹:۳).

مارکس از دیدگاه نظری به این نتیجه رسیده بود که هیچ یک از حقوق دمکراتیک نمی‌توانند در تناقض با منافع طبقه‌ی کارگر قرار بگیرند، از این رو او بر استقلال جنبش کارگری در پیکار دمکراتیک تاکید داشت، و این که در هر موقعیت، مبارزه در راه تحقق کدام دسته از حقوق دمکراتیک می‌تواند به سود کارگران تمام شود، نکته‌ی بسیار مهمی برای او بود. او پیش از این که به عدالت اجتماعی و مبارزه‌ی پیگیر علیه ستم، به متحدان بالقوه‌ی کارگران بیندیشد، به فکر پیشرفت خود مبارزه‌ی کارگری بود. توجه او به مساله‌ی زنان را باید از این زاویه در نظر گرفت. او به جنبش مستقل زنان برای رفع ستم در جامعه‌ی مردسالار هیچ اعتقادی نداشت. مساله‌اش این بود که زنان راه رهایی خود را در برنامه‌ی کارگری بیابند و «پشت صفوف کارگران قرار گیرند». زن مبارز از نظر او زنی بود که در حزب‌های کارگری نخست برای رهایی طبقه‌ی کارگر، و بعد برای رهایی خود مبارزه کند. همان‌طور که دخترش الئونور یک بار گفته بود که «ما نه به عنوان زن، بل به عنوان پرولتر سازمان می‌یابیم... برای ما چیزی جز جنبش طبقه‌ی کارگر وجود ندارد».[٦٤] ابوت و والاس نوشته‌اند: «مارکس به وضع زنان در جامعه سرمایه‌داری توجه نداشت. مارکس عقاید راجع به اخلاق، عدالت، و حقوق برابر را به عنوان نظرات بورژوایی رد کرد. مساله‌ی مورد توجه او یافتن توضیحی برای استثمار طبقه کارگر در سرمایه‌داری با قصد براندازی این نظام بود و نه اصلاح این وضع.

[64] B. Taylor, "Socialist feminism; utopian or scientific", in: R. Samuel ed, *People's History and Socialist Theory*, London, 1981, p.242.

مفاهیمی که مارکس به کار می‌برد خنثی به نظر می‌رسند، ولی در حقیقت کور جنس‌اند».[۶۵]

آیا می‌توان در این مورد هم دلیل دیدگاه واپس مانده‌ی مارکس را فقدان جنبش مستقل زنان در بیشتر سال‌های زندگی او دانست؟ تنها در واپسین سال‌های زندگی مارکس بود که این جنبش نخستین نشانه‌های پیدایی خود را ظاهر کرد، و مارکس هم نسبت به آن کاملاً بی‌تفاوت ماند. پیش از این که مارکس کار فکری خود را آغاز کند در تعاونی‌های اوئن مساله‌ی زنان مطرح شده بود. فعالان این تعاونی‌ها درمورد امکان رهایی زنان از کار خانگی بحث می‌کردند. آن‌ها چند سال بعد به چارتیست‌ها انتقاد داشتند که در پیکار برای حق رای همگانی، همچنان زنان را از قلم می‌اندازند.[۶۶] در دهه‌ی ۱۸۳۰ زنان بسیاری از لایه‌های پایین طبقه‌های متوسط و کارگر به سوی عقاید اوئن جلب شدند. در فرانسه نیز فوریه مساله‌ی رهایی زنان را پیش کشیده بود. او در این مورد چندان پیش رفت که به جرات می‌توان گفت که در تمام سده‌ی نوزدهم جنبش سوسیالیستی چیزی به گفته‌های او نیافزود. حتی امروز هم خواننده‌ی کتاب ***چهار حرکت*** فوریه (۱۸۰۸) از تازگی مطالب کتاب درمورد نقش اجتماعی زنان به شگفت درمی‌آید. فوریه زنان را رها از مساله‌ی کار، و موقعیت اجتماعی، بل به عنوان جنسی که مورد ستم قرار گرفته و حقوق ابتدایی‌اش از او سلب شده مطرح می‌کرد. مساله‌ی او گوناوندی بود و نه طبقاتی. او می‌گفت: «دگرگونی‌ها در یک دوره‌ی تاریخی همواره به وسیله‌ی جنبش زنان به سوی آزادی تعیین می‌شود، و زوال نظام اجتماعی در شکست جنبش آزادی زنان نهفته است... گسترش امتیازهای زنان اصل بنیادین پیشرفت اجتماعی است».[۶۷] فوریه در پایان عمرش، بر وضعیت فرودست اقتصادی زنان تاکید گذاشت و رابطه‌ی آن را با ستم کشی جنسی آنان مطرح کرد.

مارکس در «مساله‌ی یهود» از خرید و فروش زنان در سرمایه‌داری یاد کرد (م آ ۱۷۲:۳). در ***دستنوشته‌های ۱۸۴٤*** در اشاره‌ی کوتاهی رهایی زنان را به تکامل تاریخی جامعه مرتبط دانست و نوشت که در جامعه‌ی مدرن زن در موجودیت مستقل و

[۶۵] پ. ابوت و ک. والاس، ***درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی***، ترجمه‌ی م. خراسانی و ح. احمدی، تهران، ۱۳۷٦.

[66] Taylor, *op. cit.*, p.242.

[67] C. Fourier, ***Vers la liberté en amour***, Paris, 1975, p.109.

انسانی‌اش مطرح نیست، بل به عنوان غنیمت و کنیز برای مرد مطرح است (د ف:۱۶۸، م آ-۲۹۵:۳). مارکس در ***خانواده‌ی مقدس***، در بحث از رمان ***رازهای پاریس*** اژن سو که به صورت پاورقی در نشریه‌ای منتشر می‌شد، نشان داد که در سرمایه‌داری رابطه‌ی مرد با زن، رابطه‌ی سوژه‌ی دانا و اندیشمند با ابژه‌ی شیی‌واره است، و شرایط زندگی زن «شرایط موجود، ولی غیرانسانی است» (آ-۱۹۵:٤). شرایط زندگی روسپیان درواقع شرایط کلی زندگی و احترام زنان است. در ***مانیفست*** برداشت بورژوایی از زن همچون ابژه‌ی جنسی و روسپی مطرح شد، و در بند مشهوری مارکس از اتهام بورژوازی به کمونیست‌ها که می‌خواهند ازدواج را از میان بردارند، و زنان را اشتراکی کنند، یاد کرد و نوشت «بورژوا به همسر خود همچون ابزار ساده‌ی تولید می‌نگرد. او می‌شنود که ابزار تولید باید مورد بهره‌برداری همگانی قرار گیرند، طبیعی است که به نتیجه‌ای جز این نمی‌تواند برسد که زنان نیز چنین سرنوشتی پیدا خواهند کرد... اما اشتراک زنان تقریباً همیشه وجود داشته است، زناشویی بورژوایی همان اشتراک زنان است» (م آ-٦:٥٠٢). سپس، مارکس انتقاد تندی را علیه اخلاق‌گرایی بورژوایی که در پشت حجاب عفت زن، و تقدس خانواده، در عمل موجب اشتراک زنان شده، پیش کشید. ***مانیفست*** درمورد وضعیت زنان در جامعه‌ی آینده خاموش بود و تنها به این حکم بسنده کرد که «با از میان رفتن مناسبات تولیدی کنونی، خود به خود اشتراک زنان که ناشی از این مناسبات است از بین خواهد رفت». این که چه چیز جایگزین آن خواهد شد در سکوت باقی می‌ماند. مباحث سیاسی و اجتماعی بعدی مارکس هم نکته‌ی تازه‌ای را به این بحث‌ها نیافزودند. ولی بحث‌های اقتصادی او زمینه‌ی خوبی درمورد نسبت کار خانگی زنان (کار بدون مزد آنان در خانواده که موجب ارزش مصرف است و ارزش مبادله نمی‌آفریند، و درنتیجه کار تولیدی محسوب نمی‌شود) با مفهوم کلی ستم دیدن آنان، و درنتیجه پیکارشان پیش می‌کشد.[68] انگلس در نامه‌ای به گرترود گیوم شک (۵ ژوئیه ۱۸۸۵) نوشت: «به گمان من برابری راستین مرد و زن زمانی به واقعیت تبدیل می‌شود که استثمار هریک از آنان توسط سرمایه از بین برود و کار خانگی نیز تبدیل به صنعت همگانی شود» (م ب:۳٦٤-۳٦۳). همان حکایت قدیمی تکرار می‌شود. آزادی در این جامعه به دست آمدنی نیست، زن و مرد باید برای دگرگونی جامعه بجنگند، و آنجا

[68] W. Scombe, "Houswife and her labour under capitalism " in: *New Laft Review*, 83, pp.3-24.

هردو آزاد می‌شوند، و با یکدیگر حقوق برابری می‌یابند. جنبش مستقل زنان بی‌فایده است، دگرگونی جامعه کنونی فقط کار طبقه‌ی کارگر است و بس. اشاره به «کار خانگی از بین رفته» هم در ستایش جامعه‌ی آینده، مطرح شده است.

اکثریت اعضای بین‌الملل نخست، و تمامی رهبران آن، مرد بودند. گرایش هوادار پرودون به شدت مخالف طرح مساله‌ی زن بود و آن را «بحث انحرافی» می‌خواند. حتی نام بین‌الملل هم مردانه بود: International Workingmen's Association. اما پس از کمون پاریس مساله اندکی تفاوت یافت. به خاطر نقش چشمگیر زنان در اداره‌ی کمون، در محافل کارگری نیز توجه تازه‌ای به جنبش زنان شکل گرفت. درون بین‌الملل نیز نخستین بخش زنان در آوریل ۱۸۷۱ در پذیرفته شد. همچنین، ویکتوریا وودهال و تنسی کلافلین بخش زنان وابسته به بین‌الملل را در نیویورک ایجاد کردند. مارکس، در جریان رای‌گیری درمورد این بخش، با این اقدام، مشروط بر این که «در تضاد با بخش‌هایی متشکل از هردو جنس نباشد» موافقت کرد. آشکارا، زنان ساده‌ای که مصیبت زن بودن را شناخته بودند، از مشهورترین مرد نظریه‌پرداز جنبش کارگری جلو زده بودند. در پایان سده‌ی نوزدهم، دیگر زنان بسیاری در احزاب کارگری فعالیت می‌کردند. ما با نام برخی از زنان فعال در بین‌الملل دوم، و ارگان‌های رهبری آن آشناییم: روزا لوکزامبورگ، کلارا زتکین، الکساندرا کولونتای، مینا کائوتسکی و بسیاری دیگر. از سوی دیگر، جنبش مستقل زنان نیز فعال شده بود و نمی‌شد نادیده‌اش گرفت.[۶۹]

۱۲. پیکار دمکراتیک در قلمرو قانون بورژوایی

نخستین متنی که مارکس منتشر کرد، نوشته‌ای سیاسی بود در دفاع از آزادی بیان و حقوق نشریات. مارکس جوان روزنامه‌نگاری سیاسی را کار اصلی و پیشه‌ی خود می‌دانست. در نوشته‌های‌اش انقلابی و لیبرال تندرویی است که آزادی بیان را وجود اثباتی آزادی، و آزادی را شرط طبیعی پیشرفت جامعه‌های انسانی می‌داند. کسی که به سنت روشنگری مشروعیت قانون‌ها را تا جایی می‌داند که موجودیت اثباتی آزادی را به خطر نیاندازند، و می‌گوید که «قانون باید با قوانین درونی، زنده و فعال انسانی همخوان

[۶۹] A. Mahaim and A. Holt and J. Heinen, *Femmes et mouvement ouvrier*, Paris, 1979.

باشد، یعنی بازتاب واقعیت زندگی ادمی باشد» (م آ-۱-۱:۱۲۱-۱۲۰). تلاش در جهت عوض کردن قوانین، از هر راه قانونی که ممکن باشد، این شعار مارکس در نخستین نوشته‌های سیاسی او بود. در سال‌های بعد مارکس در مرز گزینش میان گروه‌های توطئه‌گر و بی‌باور به پیکار توده‌ای، گروه‌هایی که به هررو رادیکال و انقلابی بودند و جامعه‌ی موجود و حکومت بورژوایی را در تمامیت‌اش نفی می‌کردند (همچون هواداران بلانکی، و نخستین هسته‌های آنارشیستها)، و احزاب کارگری‌ای که تا حدودی اصلاح‌طلب بودند، و دگرگونی جامعه‌ی موجود را در گرو کار سیاسی طولانی و پیکار دمکراتیک می‌دانستند (چارتیست‌ها در انگلستان، هواداران اصلاحات ارضی در ایالات متحد آمریکا) قرار گرفت. آشکارا، برای او گزینش بسیار دشوار بود، زیرا با رادیکالیسم گروه‌های توطئه‌گر نزدیکی قلبی احساس می‌کرد، و در عین حال با روش‌های آنان که گسسته از توده‌ها بود، فاصله داشت، و از سوی دیگر روش‌های حزبی مانند چارتیست‌ها را که رو به سوی توده‌ها داشت، می‌پسندید، اما اصلاح‌طلبی آنان را درست نمی‌دانست. حزبی که خود او در آن فعال بود و یکی از رهبران آن به شمار می‌آمد، یعنی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها بیش از آن کوچک و در سطح مبارزات (خاصه در گرماگرم انقلاب ۱۸۴۸) بی‌اهمیت بود، که بتواند الگویی به شمار آید. روشن است که مارکس در آن حزب می‌کوشید تا میان رادیکالیسم با کار تبلیغاتی به سودای شرکت فعال توده‌ها در پیکار اجتماعی هماهنگی ایجاد کند، و درنتیجه از هردو سو مورد انتقاد و حتی حمله‌های تند قرار می‌گرفت. رادیکال‌های اروپایی، بلانکی گرایان و هسته‌های نخستین گروه‌های آنارشیستی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها و نشریه‌ی آن را اصلاح‌طلب می‌خواندند، و با طعنه و طنز مقاله‌های تندتر آن را دست می‌انداختند که در این موارد اختیار قلم از دست نویسندگان خارج شده، و از جانب دیگر احزاب بزرگ‌تر کارگری اساساً اتحادیه را چندان جدی نمی‌گرفتند، هرچند *مانیفست* در میان چارتیست‌ها تاحدودی مشهور شده بود.

این گرفتاری نظری و عملی، در کار مارکس، در دهه‌های پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸ باقی ماند، ولی وزنه‌ی کار درازمدت سیاسی مدام سنگین‌تر شد. البته دشواری اصلی باقی ماند، چون مارکس هرگز برداشت اصلی خود درمورد پیکار طبقه با طبقه، و رادیکالیسم انقلابی‌اش را کنار نگذاشت، بل به مرور ایام باورهای سال‌های جوانی در او تقویت هم شدند. کمون پاریس از نظر او زنده کننده‌ی همه‌ی آن خاطره‌ها و باورهای

۱۸۴۸ بود. شکست آن را هم مدام با شکست‌های سال ۱۸۴۸ قیاس می‌کرد، اما در عین حال مـی‌دید که پیش چشم‌هـای‌اش واقعیت و درکی تـازه از سیاسـت و سـازمان‌دهی سیاسی پرولتاریا در حال شکل‌گیری است. حتی شاید بتوان ریشه‌ی ایـن دگرگونـی در بـرداشت‌های مارکس را به پیش از کمـون هم رساند. دهه‌های طولانی حاکمیت ارتجاع در اروپا او را نیز تکان داده بود. شایـد از خود پـرسیده بـود که آیـا ناتوانی پرولتاریا در جلب متـحدان‌اش در انـقـلاب بـه کاستی‌ای در سیاست انقلابی‌اش بازنمی‌گردد؟ به هر حال، او پـس از شکست تراژیک کمـون، بـه طور جدی بـه مبارزه‌ی سیاسی درازمدت کارگران در سطح جامعه، بـه سودای بـه دست آمـدن شکلـی از حکومت بورژوایی که مبارزه با آن آسان‌تر باشد، دولتی بیشتر پای‌بند به قانون‌هـای خود، که ضرورت تحکیم پایه‌های مشروعیت‌اش مانع از خشونت و سرکوب گسترده شود، اعتقاد یـافت. البتـه در ایـن میان، پیدایش نسل تـازه‌ای از فـعالان جنبش کارگری که هیچ تجربه‌ی مستقیمی از انقلاب ۱۸۴۸ نداشتند، و شکست کمون نیز بر آن‌ها تـاثیری ژرف نهـاده بـود، بی‌تـاثیر نبود.

اشارات مارکس به پیکار قانونی پرولتاریا برای آن نسل چندان راهگشا نبود. به همین دلیل گرایش هواداران مارکس در احزاب کـارگری آلمـان و فرانسـه، در اقلیـت بودنـد. مارکس زیـر فشار حوادث تـن به ضـرورت مبارزه‌ی طولانی سیاسی داده بود، اما هنوز آرمـان‌های انقلاب را در دل زنـده نـگه داشتـه بـود. او دارای نظریـه‌ی دقیقی دربار‌ه‌ی دمـکراسی بـورژوایی نبـود، و این کاستی در آن شرایط که پیکار دمکراتیک رو به رشد بـود، چشمگیـر بود. بـرای نـسل جدیـد فعالان کارگری، مبـارزه بـرای بـه دست آمدن شکل‌های دمکراتیک دولت بورژوایـی اهمیـت زیـادی یافتـه بـود. آنـان بـه‌طورخاص، خواهان برقراری جمهوری در انگلستان، آلمان و ایتالیا بودنـد. آثـار گذشتـه‌ی مـارکس برای آنان پاسخ‌های مفیدی همراه نداشت. در *هجدهم برومر* مارکس نوشته بـود کـه بـه دلیل شکست خیزش ژوئن کارگران و اقدام‌های ارتجاعی جمهـوری بورژوایـی معلـوم شد که: «جمهوری بورژوایی فقط به معنای استبداد مطلق یـک طبقـه بـر طبقـات دیگـر است، و آشکار کرد که، در کشورهای دارای تمدن کهن، با ساخت طبقاتی بسیار توسعه یـافتـه، بـرخوردار از شـرایـط مـدرن «تـولید»، و بهـره‌منـد از آگاهـی معنوی، که همه انـدیشـه‌هـای سنتـی، به مدد تـلاش و کوششـی چنـد قـرنی، در آن مستحیل شـده‌اند، جمهـوری، بـه طور کلی، فقـط قالب دگرگونـی سیاسی جامعه بورژوایی است و نه قالب

حفظ وضع موجود، چنان که به عنوان مثال در ایالات متحد آمریکا می‌بینیم. در آنجا طبقات تاکنون شکل گرفته جامعه، که هنوز به طور نهایی تثبیت نشده‌اند، برعکس جوامع کهن، همواره در کار تغییر دادن عناصر سازنده خود و جا به جا کردن آن‌ها با عناصری تازه‌اند، وسایل تولید «مدرن»، به جای آنکه درگیر مسئله اضافه جمعیت راکد باشند، بیشتر جبران کننده کمبود جمعیت‌اند، و سرانجام، حرکت جوان و پر تب و تاب تولید مادی، که جهانی‌تر و تازه را در برابر خود دارد که باید بر آن چیره شود زمان و فرصت لازم را نیافته است تا جهان معنوی کهن را درهم بشکند» (ه ب:۲۶-۲۵، ب آ-۴۰۵:۱).

با توجه به متن بالا روشن می‌شود که مارکس در آغاز ۱۸۵۲، وقتی ***هجدهم برومر*** را می‌نوشت، جمهوری را در اروپا شکل انتقالی دولت بورژوایی می‌دید، و پیدایش آن را به زمانی نسبت می‌داد که طبقه‌ی سرمایه‌دار ضعیف شده، و به خاطر شدت گرفتن پیکار طبقاتی نیروی خود را از دست داده باشد. جمهوری‌طلب قدیمی، در آن متن به این نتیجه رسیده بود که مسائل مهم‌تری از مساله‌ی جمهوری یا سلطنت وجود دارد. او شکل جمهوری را برای بورژوازی جوان و روبه رشدی همچون بورژوازی ایالات متحد آمریکا درست می‌دانست، و معتقد بود که در اروپا جمهوری نیز سرکوب‌گر است، و قانون‌هایی را تصویب می‌کند که یکسر ضد کارگری‌اند. بیش از بیست سال بعد انگلس، بی‌توجه به این نکته در متن مارکس، در جزوه‌ی «باکونین گرایان در عمل» (۱۸۷۳) درمورد اسپانیا نوشت: «جمهوری امکانی فراهم می‌آورد که این کشور بتواند مرحله‌های اولیه‌ی تکامل را سریع‌تر بگذراند، و مانع‌های زیادی را پشت سر بگذارد. ولی، این امکان صرفاً با دخالت سیاسی و فعال طبقه‌ی کارگر ممکن می‌شود» (آ آ:۱۳۰-۱۲۹). یک بار دیگر این نکته پذیرفته شده بود که در اروپای پایان سده‌ی نوزدهم، همچون اروپای آغاز همان سده، باید برای جمهوری مبارزه کرد. تفاوت موقعیت تازه این بود که دیگر به شرکت کارگران در پیکار دمکراتیک همچون امری نه فقط ممکن، بل ضروری و تعیین‌کننده، اصرار می‌شد.

مارکس و انگلس پس از شکست کمون، با قدرت بیشتری از اهمیت پیکار قانون گرایانه‌ی کارگران، و ضرورت استفاده از نهادهای رسمی و قانونی جامعه‌ی بورژوایی، همچون مجلس‌های ملی، در مسیر پیشرفت طبقه‌ی کارگر بحث کردند. پیش از آن‌ها پرودون در واپسین اثر خود به نام ***درباره‌ی توانایی سیاسی طبقه‌ی کارگر***

(۱۸٦۵) اهمیت مبارزه‌ی قانونی را «همچون مکمل مبارزه‌های سراسری طبقه‌ی کـارگر» گوشزد کرده بود، ولی این بحث پرودون به خاطر وجود استبداد بناپارتیستی در فرانسه، چنـدان نتیـجه‌ای به بـار نمی‌آورد. در دهه‌ی ۱۸۷۰ در فرانسه و آلمـان طبقـه‌ی کـارگر هم از نظر عددی به سـرعت رشـد کـرد، و هـم مبـارزه‌ی سیاسـی را بـه پیـش بـرد، و حزب‌هـای کارگری تبـدیـل بـه نیـروهـایی سیـاسـی جـدی در سـطـح مـلـی شدنـد، و طبیـعـی است که بحث از مبارزه‌ی قانونی کارگران اهمیت یافت. مارکس نیز در نامـه بـه کمیتـه‌ی بـرونشویـگ در اول سپتـامـبـر ۱۸۷۰ نـوشتـه بـود که در پـی جنـگ فـرانسه و پـروس، تـاریخ وارد مـرحله‌ی تـازه‌ای شـده، و یکی از مشخصه‌هـای بـارز این دوره‌ی تـازه تغییر شـکل مبـارزه‌ی سیاسی کارگران اسـت (ب ن:۱۷۹-۱۷۸). ولـی او هنـوز بـه صراحت پـرودون روشـن نـکرده بـود کـه ایـن شکل تـازه چیست. در طول یک دهـه‌ی بعـد، بـه تدریـج معلـوم شـد که مـقصود او پیـکار دمکراتیک بـوده، و حتـی بیش از ایـن او به مبـارزه‌ی قانـونی و تسخیـر قانونـی قـدرت دولتـی هـم می‌اندیشید.

مـارکس در سال ۱۸۸۰ در «درآمـدی به بـرنامـه‌ی حزب کارگـری فـرانسه» نوشت: «تخصیـص جمعـی [ابزار تولید] به پرولتاریا باید به وسیله‌ی تمامی ابزاری که در اختیار اوست به انجام رسـد. از جمـله‌ی این ابزار حق رای همگانی است که باید از آن شکلی که تاکنون داشته، و ابزارشیادی طبقـه‌ی حاکم بوده، خارج شود، و تبدیل به ابزار رهایی طبـقـه‌ی کـارگر شـود» (ب ن: ۳۷۷-۳۷٦). از ایـن جا بـه بعد، مارکس آن سازمان‌های سیاسی‌ای را که به بهانه‌های مختلف از شرکت در پیکار قانونی سرپیچی می‌کردند، مورد انتقاد قـرار می‌داد، و آن‌ها را «پیروان سیاست گریز از صحنه‌ی جنـگ یـا غیبت‌گرایـی» می‌خواند. انگلس نیز در مقاله‌ی «درباره‌ی کنش سیاسی طبقه‌ی کـارگر» در ۲۱ سپتامبر ۱۸۷۱ نوشت که غیبت گرایـانی کـه استفاده از ابـزار پارلمـانی و نهادهـای دمکراتیـک بورژوایی، و مبارزه‌ی سیاسی را محکوم می‌کنند «از یاد می‌برند کـه انقلاب خـود یـک کنش عالی سیاسی اسـت» (ب آ-۲:۲٤٦-۲٤۵). مـارکس و انگلـس بـه رهـبران حـزب سوسیـال دمـکرات آلمـان پیشنهـاد مـی‌کردند که جریان مبـارزه‌ی انتخاباتی مجلـس و در صورت پیـروزی‌شان خود نهاد مجلس را تبدیل به میـز خطابـه‌ی پیکـار طبقـاتی و تبلیغات کارگری کننـد. ویلهـلم لیبکنـشت و اگوسـت ببـل در مبـارزه‌ی انتخاباتی خود تبـلیغـات مـوثـری علیه الـحاق آلـزاس و لـرن بـه آلمـان انـجام مـی‌دادنـد، که مورد

تایید مارکس بود. مثال دیگر، سال‌ها پس از مرگ مارکس، با حضور کارل لیبکنشت در مجلس آلمان، و مخالفت او با جنگ ۱۹۱٤، از درخشان‌ترین لحظه‌های تاریخ سوسیالیسم است.

مارکس که نخست درمورد اساس پیکار قانونی پرولتاریا مشکوک بود، به سرعت، به جایی رسید که اعلام کرد که از دیدگاه نظری امکان رسیدن به سوسیالیسم با استفاده از ابزار قانونی و صلح آمیز، رد شدنی نیست. او در سخنرانی خود در بین‌الملل نخست در سپتامبر ۱۸۷۲ در آمستردام اعلام کرد که: «ما می‌دانیم که باید توجه زیادی به نهادها، رسوم و سنت‌های کشورهای گوناگون نشان بدهیم. این نکته را هم منکر نیستیم که در کشورهایی چون آمریکا، انگلستان (و اگر با نهادهای سیاسی هلند آشنا می‌بودم، شاید نام هلند را نیز می‌آوردم) کارگران می‌توانند با استفاده از ابزار مسالمت‌جویانه به هدف خود برسند» (ب ن:۳۲٤). همانند این نظر را او در نامه‌ای به هنری مایر هیندمن در ۸ دسامبر ۱۸۸۰، درمورد انگلستان تکرار کرد: «اگر شما بگویید که با نظر حزب من درمورد انگلستان موافق نیستید، من فقط می‌توانم چنین پاسخ دهم که آن حزب یک انقلاب انگلیسی را امری ضروری تلقی نمی‌کند، بل بنا به پیشینه‌های تاریخی، رویدادی ممکن می‌داند. اگر تکامل گریزناپذیر در انگلستان تبدیل به انقلاب شود، این رویداد صرفاً نتیجه‌ی خطای طبقه‌های حاکم نخواهد بود، بل خطای طبقه‌ی کارگر نیز خواهد بود» (م ب:۳۱٤). گمان می‌کنم خواننده‌ای که تا اینجا با کتاب حاضر همراه بوده، سخت به شگفت آمده باشد. آیا نویسنده‌ی این جمله‌ها همان کارل مارکس انقلابی است؟ همان سخنگوی پرشور پیکار طبقاتی و مبلغ خستگی ناپذیر سیاست‌های انقلابی است که می‌نویسد «خطای» رویداد انقلاب متوجه طبقه‌ی کارگر انگلستان نیز خواهد بود؟ آیا نظریه‌ی انقلاب مارکس دگرگون نشده است؟ چگونه تکامل گریزناپذیر سوسیالیسم می‌تواند به انقلاب منجر نشود. اکنون، باید پرسید که آیا در نظریه‌ی انقلاب مارکس، امکان تکامل صلح آمیز به سوسیالیسم همچون یک استثناء جلوه می‌کند، و اصل همچنان بر ضرورت کنش انقلابی است یا نه؟ مارکس شرط را توجه به نهادهای سیاسی گذاشته است. آیا پس از چند دهه تحقیر خرد و ذهن سیاسی، سرانجام او به این نتیجه رسیده بود که نهادهای سیاسی موجود در جامعه، تعیین‌کننده‌ی استراتژی انقلابی خواهند بود؟ البته باید این را بیافزاییم که مارکس در سخنرانی آمستردام تصریح کرده بود که در بیشتر کشورهای اروپایی کاربرد زور اجتناب ناپذیر است، و در نامه به مایر

هیندمن نیز نمونه‌ی انگلستان را به سرعت در مقابل نمونه‌ی آلمان قرار داده که «آنجا استبداد نظامی انقلاب را تبدیل به امری ضروری کرده است». به نظر می‌رسد که از نظر مارکس سالخورده وجود دستگاه بوروکراتیک ـ نظامی، کمبود سنت‌ها و نهادهای مدنی، آداب دمکراتیک و قانونی، از جمله مهمترین دلایل برای رویداد گریزناپذیر انقلاب هستند، و برعکس، وجود دولت و نهادهای دمکراتیک می‌تواند ضرورت انقلاب را حذف کند.

ضرورت انقلاب شاید حذف شود، اما ضرورت درهم شکستن دستگاه دولتی بورژوایی حذف شدنی نیست. از هر روشی که کارگران به قدرت برسند، باید دگرگونی بنیادینی در زندگی اقتصادی و در پی آن در زندگی سیاسی و اجتماعی پدید آورند. این نکته را مارکس در نامه به کوگلمان (۱۲ آوریل ۱۸۷۱) به صراحت مورد تاکید قرارداد (م ب:۲٤۷). از سوی دیگر هرچند او به امکان مبارزه‌ی قانونی می‌اندیشید اما هشدار می‌داد که کارگران باید مراقب باشند تا در دام همسان گری (Conformism) نیفتند. آنان باید سیاست مستقل طبقاتی خود را دنبال کنند، و تابع، یا همنوا، با بورژوازی نشوند. در ۱۹۳۹ والتر بنیامین در یازدهمین نهاده از «نهاده‌های فلسفه‌ی تاریخ» نوشت: «همسان‌گری که از آغاز پیدایش سوسیال دمکراسی بخشی و قطعه‌ای از اصولش بود، نه فقط با تاکتیک‌های سیاسی آن بل با دیدگاه‌های اقتصادی‌اش نیز درهم شده بود. این همسان‌گری یکی از دلایل درهم شکستن بعدی آن نیز بود. هیچ چیز در شکست طبقه‌ی کارگر آلمان بیش از این برداشت نقش نداشت که دارد همراه با جریان پیش می‌رود. این طبقه به تکامل تکنولوژیک همچون جریان پیش رونده‌ای می‌نگریست و می‌پنداشت که خود در حال حرکت با آن است. از اینجا دیگر یک گام بیشتر فاصله نبود با این پندار که کار صنعتی که بنا به فرض پیوند داشت با توسعه‌ی تکنولوژی، سازنده‌ی یک دستاورد سیاسی است. اخلاق کار کهن پروتستان میان کارگران آلمانی به شکل دنیوی باززایی می‌شد. برنامه‌ی گوتا نیز به این ابهام دامن زده بود، و کار را همچون «سرچشمه‌ی تمامی ثروت‌ها و فرهنگ‌ها» معرفی کرده بود. مارکس خطر را حس کرده و با آن مخالفت کرده بود: «آدمی که مالک چیزی جز نیروی کار خود نیست» به گونه‌ای ضروری تبدیل به «بنده‌ی افراد دیگر که از خود مالک ساخته‌اند» خواهد شد. ابهام، اما دیگر زاده شده بود، و اندکی بعد جوزف دیتزگن اعلام کرد: «نجات دهنده‌ی دوران مدرن کار نام دارد... اصلاح کار سازنده‌ی ثروت است، و دیگر

قادر به دستیابی به هدفی است که هیچ نجات بخشی پیش‌تر توانایی رسیدن بدان را نداشت». این مفهوم مبتذل مارکسیستی از ماهیت کار، این مساله را حل ناشده پشت سر می‌گذاشت که چگونه محصول کار می‌تواند به سود کارگرانی باشد که هنوز دارنده‌ی آن نیستند. فقط پیشرفت را در سلطه‌ی بر طبیعت می‌شناخت، و چشم بر پس رفت جامعه می‌بست. از همان آغاز سخنگوی منش‌های تکنولوژیک شده بود که بعدها در اختیار فاشیسم قرار گرفتند».[٧٠] هسته‌ی اصلی نظر مارکس از «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» این بود که کارگران از تکامل جامعه‌ی سرمایه‌داری و امتیازهای مادی و معنوی آن، محروم‌اند، و با آن همخوان و همسان نیستند. آنان در جامعه‌ی مدنی زندگی می‌کنند، اما از آن جامعه‌ی مدنی نیستند. روش آنان در استفاده از ابزار قانونی نباید موجب این بدفهمی شود که به گمان آن‌ها جریان تکامل جامعه‌ی بورژوایی معرکه است، چون دارد آن‌ها را به قدرت می‌رساند، کاملاً برعکس، موظف‌اند که همواره نشان بدهند که راهی جز ویرانی این جامعه وجود ندارد. این سان ویرانی، این درونمایه‌ی اندیشه‌ی بنیامین، سرچشمه‌ی اصلی نظری خود را در نوشته‌های مارکس می‌یابد.

همسان‌گری خطرناک‌ترین نتیجه‌ی قانون گرایی و پیکار قانونی است. زمانی که انگلس در پیشگفتار به *پیکار طبقاتی در فرانسه* (۱۸۹۵) می‌نوشت: «اما هرچه در کشورهای دیگر روی دهد، سوسیال دمکراسی آلمان وضعیت خاصی دارد، و همپای آن، دست‌کم در آینده‌ی فوری،وظیفه‌ی خاصی دارد. دو میلیون رای دهنده‌ی که به پای صندوق‌های رای می‌فرستد، به همراه مردان و زنان جوانی که در پشت آن‌ها قرار گرفته‌اند، ولی حق شرکت در انتخابات را نیافته‌اند، بالاترین رقم، و فشرده‌ترین توده‌ها و نیروی ضربه زننده‌ی تعیین‌کننده‌ی ارتش پرولتاریای بین‌المللی محسوب می‌شوند... اگر اوضاع به همین شکل پیش برود، تا پایان این سده ما لایه‌های عظیم میانی جامعه، خرده‌بورژوازی و دهقانان کوچک را جذب خواهیم کرد و تبدیل به نیرویی تعیین‌کننده خواهیم شد که در برابرمان تمامی نیروهای دیگر وادار به کرنش خواهند شد» (ب آ-۱:۱:۲۰۱)، بدترین شکل همسان گری در متن نوشته‌ی او پنهان شده بود. مساله دیگر بر سر این نیست که آیا انگلس مبارزه‌ی قانونی را تاکتیک می‌خواند (که در همین پیشگفتار آن را چنین نامیده)، یا منظورش از آن استراتژی

[70] W. Benjamin, *Illuminations*, London, 1973, pp.260-261.

تسخیر قدرت بوده، بل مساله بر سر این است که انگلس تاکید را نه بر جدایی کارگران از جامعه‌ی مدنی، بل بر همسانی آنان با دیگر نیروها گذاشته است. او روال پیشرفت جامعه را به این دلیل که طبقه‌ی کارگر را به گمان او به قدرت خواهد رساند، پذیرفته است. نظریه‌ای که اندکی بعد برنشتین ارائه کرد، و به رغم آن همه مخالفت‌های اولیه، سرانجام از سوی رهبران بین‌الملل دوم پذیرفته شد، و به عنوان «استراتژی فرسایش» در سال ۱۹۱۱ از جانب کائوتسکی اعلام شد، به راستی که با روح همسان‌گرایانه‌ی بحث انگلس تعارضی نداشت. لوچو کولتی به درستی نوشته: «سوسیال دمکراسی آلمان در ارفورت «راه پارلمانی» را برگزید، نه به این دلیل که مفهوم طبقاتی دولت را از دست فروگذاشته بود، بل به این دلیل که ایمان جبرباورانه و قطعی‌اش به پیشرفت خودکار تکامل اقتصادی به او اطمینان می‌داد که در دست گرفتن قدرت در طریقی خودجوش، ثابت و گریزناپذیر، طریقی آرام، همچون فراشد تکامل طبیعی، نزدیک است».[۷۱] این بحث را با اشاره به متنی که چند دهه پیش از کولتی همین نکته را پیش کشیده بود، به پایان می‌برم. والتر بنیامین در «نهاده‌های به فلسفه‌ی تاریخ» که پیش‌تر هم واگویه‌ای از آن را خواندید، نوشته بود که نظریه‌ی سوسیال دمکراسی، و حتی کنش‌های آن، با مفهومی از پیشرفت شکل گرفته بود که آن را گریزناپذیر معرفی می‌کرد، امری که به گونه‌ای خودبه‌خودی در خط مستقیم پیش می‌رود. بنیامین افزوده بود که این پیشنهاده‌ها یکسر بحث‌انگیز و قابل انتقادند، و مهمتر از همه، «انتقاد به چنین مفاهیمی از توسعه باید پایه‌ی هرگونه نقدی به خود توسعه قرار گیرند».[۷۲]

۱۳. هدف کنش سیاسی

مارکس در نامه به فریدریش بلت در ۲۳ نوامبر ۱۸۷۱ نوشت: «**هدف نهایی** (Endzweck) جنبش سیاسی طبقه‌ی کارگر، البته، تسخیر قدرت سیاسی توسط این طبقه است. و این طبیعتاً ایجاب می‌کند که سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر، سازمان دهی‌ای که از درون پیکار اقتصادی‌اش برخاسته، باید پیش‌تر به حدی از تکامل رسیده باشد» (م ب:۲۵٤). اکنون ببینیم که «هدف نهایی» در عبارت بالا به چه معناست. مارکس و انگلس بارها تسخیر

[71] L. Colletti, *From Rousseau to Lenin*, trans. J. Merrington and J. White, London, 1972, p.105.
[72] Benjamin, *op. cit.*, pp.262-263.

قـدرت سیاسی توسط طبقـه‌ی کارگر، و درهـم شکستـن دولت بورژوایی را پیش شرط دگرگونـی و تبدیـل انقلابی جامـعه و حتـی «نخستیـن گام» در راه رسیدن به کمونیسم خوانده بودند. چگونه مارکس توانسته چیزی را که خودش به عنوان پیش شرط، یا گـام نخست در جهـت رسیدن به هدف‌های مهم‌تری، معرفی کرده بود، جای دیگری، «هدف نهایی» بخواند؟ در میان تاویل‌گران اندیشه‌هـای مارکس، و تمامی پیروان او نیز، کسی با این حکم مخالف نیست که هدف اصلی و نهایی جنبش پرولتری از میـان بـردن تقسیم کار اجتماعی، مالکیت خصوصی، طبقه‌ها و شکاف طبقاتی جامعه است، کـه بـه معنـای ایجاد جامعـه‌ای استوار بـه کار تولیـدکنندگان همبستـه است. تسخیـر قدرت سیاسی به دست کارگران فقـط با توجه به این هدف معنا دارد. به بیان بهتر، تسخیر قدرت سیاسی هدف نهایی جنبش شناختـه نمـی‌شود. پس مقصود مارکس از به کار بردن این اصطلاح چه بود؟

انگـلس در «مسـالـه‌ی مسـکن» نـوشـتـه: «هـر حزب واقـعـی طبـقـه‌ی کارگـر، از چارتیست‌های انگلیسی به این سو، سیاستی طبقاتی در پیش گرفته‌اند، یعنی سازمان‌دهی پرولتاریا همچون حزب مستقل سیاسی به مثابه‌ی شرط مقدمـاتی پیکـار و دیکتـاتوری پرولتاریا، همچون هدف فوری این پیکار» (ب آ-۲:۳۵۶). به نظر می‌رسد کـه ایـن گفتـه (حال معنـای دیکتـاتـوری پرولتاریا چیسـت، بـه کنار) بیان بهتری از نظر او و مـارکس باشد. اینجا تسخیر قدرت سیاسی درواقع، هدف فوری خوانده شده، و نه هدف نهـایی، و این در چارچوب نظریه‌های مارکس بیانی دقیق به نظر می‌رسد. اگر بـه متـن نامـه‌ی مارکس بـازگردیـم و به عبارت «هدف نهایـی (Endzweck) جنبش سیاسی طبقه‌ی کارگر، البته، تسخیـر قدرت سیاسـی توسط ایـن طبقه است»، دقت کنیـم، شایـد بتوانیم بگوییم که مقصود مـارکس با تـوجه به لفظ «البتـه» بهـتر دانستـه می‌شود: هدف جنبش سیاسی پرولتاریا تسخیر قدرت است، و هدف جنبش اجتماعی آن بنیان‌گذاری کمونیسم. جنبش سیـاسی‌اش با تسخیر قدرت تمام می‌شود، اما هنوز باید زمینه‌ی انتقال بـه کمونیـسم را فراهم آورد. این تاویل به شرطی درست است که بتوانیـم جنبـش سیاسـی را از جنبـش اجتماعی و اقتصادی جدا کنیم. از سوی دیگر، اگر جنبش سیاسی با تسـخیر قـدرت بـه پایان بـرسد، دیکتاتـوری پرولتاریـا چگونـه برقرار خواهد شد؟ دولت انتقالی کـارگران کدام شکل سیاسی را خواهد یافت؟

به نخستین نوشته‌های مارکس بازگردیم. او در مقاله‌ای که درمورد قانون علیه دزدی چوب در اکتبر ۱۸۴۲ نوشته بود، به نگرشی حقوقی که هر مورد خاص اجتماعی را به وسیله‌ی خود آن مورد بررسی می‌کند، و نمی‌تواند آن را به امر سیاسی مرتبط کند، انتقاد کرد. او نوشت که باید هر مساله‌ی خاص مادی را از طریق سیاسی یعنی از طریق ارتباط دادن آن به کل خرد دولت، و اخلاق دولت، حل و فصل کرد» (م آ-۱:۲۶۲). تکامل این نظر در نوشته‌های دو سال بعد مارکس به این نتیجه رسید که برای حل دشواری‌های زندگی اجتماعی باید ساختار سیاسی موجود در هم بشکنند. در مقاله‌ای که مارکس در سال ۱۸۴۴ در جدل علیه روگه با عنوان «شاه پروس و اصلاح اجتماعی» نوشت، تاکید کرد که «هر انقلاب جامعه‌ی کهنه را منحل می‌کند، و تا این حد انقلابی اجتماعی است، و هر انقلاب قدرت‌های کهن را سرنگون می‌کند، و تا این حد سیاسی است... انقلاب در کل ـ سرنگونی قدرت موجود، و انحلال مناسبات کهن کنشی سیاسی است. اما سوسیالیسم بدون انقلاب نمی‌تواند تحقق بیابد. به این کنش سیاسی نیازمند است، تا جایی که نیازمند ویرانی و انحلال است. ولی زمانی که فعالیت‌های سازمان دهی‌اش را آغاز کند، زمانی که موضوع اصلی‌اش، روح آن، مطرح شود، سوسیالیسم ردای سیاسی‌اش را کنار خواهد زد» (م آ-۳:۲۰۶-۲۰۵). روشن است که مارکس از همان آغاز کار، تسخیر قدرت سیاسی را در حکم پیش شرط پیدایش کمونیسم می‌دانست. در عبارت بالا نکته‌ی مهمی وجود دارد که به تاویلی که از عبارت مارکس در نامه‌اش به بلت آمد، یاری می‌کند: ردای سیاسی پس از تسخیر قدرت، وقتی گوهر سوسیالیسم پیش کشیده شود، یعنی منش اجتماعی آن مطرح و دگرگونی‌های اجتماعی در دستور کار قرار گیرند، کنار زده می‌شود. یعنی، هدف تسخیر قدرت سیاسی، برای جنبش سیاسی کارگران نهایی است، اما پس از تسخیر قدرت، دیگر جنبش سیاسی وجود نخواهد داشت. آن گاه هدف اصلی، یا روح سوسیالیسم، مطرح خواهد شد. سال‌ها پیش‌تر در «مساله‌ی یهود» مارکس رهایی سیاسی را گامی بزرگ به پیش خوانده بود که «واپسین شکل رهایی انسان در چارچوب نظم موجود است، اما واپسین شکل رهایی انسانی نیست» (م آ-۳:۱۵۵).

از نظر مارکس رهایی در گستره‌ی سیاست به دست نمی‌آید، هرچند آنجا آغاز می‌شود. برای رهایی انسانی، باید نظام اجتماعی و اقتصادی به طور کامل دگرگون شود، و به قول برنشتین سراپای جامعه نوسازی شود. این کار ممکن نیست، مگر این که

پیش‌تر قدرت سیاسی در اختیار کارگران قـرار گرفتـه باشـد. مـارکس در «رهنمـود بـه نمایندگان |بین‌الملل| در کنگره‌ی ژنو» در سپتامبر ۱۸٦٦ اعلام کرده بود که برای تبدیل تولید اجتماعی به نظام وسیع‌تر و هماهنگ‌تر کـار آزاد و همبسـته، دگرگونی‌هـای کلـی اجتماعـی ضرورت دارند، و این دگرگونی در شرایط کلی جامعه روی نخواهد داد مگر ایـن که نیروهای سازمان یافته‌ی جامعه، یعنی نـیروی دولتـی از دسـت سـرمایه‌داران و بزرگ مالکان گرفته شود، و به خود تولیدکنندگان منتقل شـود» (ب ن:۹٤-۸۵). پیش‌تـر نیز مـارکس در «پیـام به بیـن‌الملل» همراه با اشاره به پیروزی مبارزه برای ده ساعت کار روزانه‌ی طبقه‌ی کارگر انگلـستان، از پیروزی‌های بزرگ آینده سخن گفته بود و در عین حال، تـاکید کرده بـود که دستاوردهـای اقتصـادی نـابسنـده‌اند. او گفته بود از آنجا که صاحبـان زمین و سرمایه امتیازهای خود را برای دفاع از انحصارهای اقتصادی خویش و حفظ این انحصارها به کار می‌گیرند «تسخیر قـدرت سیاسـی وظیفـه‌ی بـزرگ طبقـه‌ی کارگر است» (ب ن:۸۰).

فصل هشتم: سیاست‌های کارگری

«با پیدایش **بازار جهانی**، پیوند فرد با همگان، و ضمناً **استقلال پیوندهای اجتماعی** نسبت به افراد آن چنان گسترش می‌یابد که تشکیل بازار جهانی را باید در عین حال فراهم شدن شرایط لازم برای الغای بازار جهانی و در گذشتن از حد آن دانست... »

مارکس (گ ف-۱:۱۰۰)

فصل حاضر را می‌توان به یک معنا، ادامه‌ی بحث پیکار دمکراتیک دانست که در پایان فصل پیش مطرح شد. مباحث این فصل خود به دو پاره‌ی اصلی تقسیم می‌شوند. در پاره‌ی نخست، سیاست‌های کارگری پیشنهادی مارکس، در مورد دیگر طبقه‌ها و لایه‌های اجتماعی که می‌توانند به صورت توان‌مند متحدان کارگران در پیکار طبقاتی و انقلاب اجتماعی باشند، بررسی می‌شوند، و از اهمیت ارائه‌ی درست و دقیق شعارها، رهنمودها و برنامه‌های کارگری برای آن طبقه‌ها یاد می‌شود. در پاره‌ی دوم، نظریات مارکس درمورد اوضاع بین‌المللی دوران‌اش، مساله‌ی ملی و رشته‌ای از تکالیف انقلابی مطرح می‌شوند که، به سهم خود، زیر عنوان کلی «سیاست‌های کارگری» می‌گنجند. در هردو مورد تاکید مارکس بر استقلال جنبش و احزاب کارگری از بورژوازی و سایر طبقه‌های اجتماعی بود، و به ویژه در پاره‌ی دوم، مساله‌ی ظریف موازنه‌ی نیروها، و تحلیل مشخص از موقعیت‌های مشخص پیش می‌آید، که به ما ضرورت پرهیز از هرگونه نتیجه‌گیری کلی را یادآور می‌شود.

۱. طبقه‌های دیگر

مارکس در بسیاری از مباحث اقتصادی خود، پژوهش ساختار طبقاتی جامعه‌ی مدرن را در حدی از تجرید پیش می‌برد که در آن صرفاً مورد ناب جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی اجتماعی متشکل از در طبقه‌ی اصلی بورژوازی و پرولتاریا، بدون اشاره به دیگر طبقه‌ها

و لایه‌های اجتماعی مطرح می‌شدند. آغازگاه نظری بحث او چنین تجریدی را برنمی‌تابید، و کالا، پول، و سرمایه، در گردش خود در ساختاری بی‌نهایت پیچیده‌تر سیر می‌کنند. مارکس، درواقع، با یافتن عنصر مسلط، یا حلقه‌ی رابط اصلی، نسبت کار و سرمایه را برجسته می‌کرد، زیرا اطمینان یافته بود که با کشف راز و رمزهای پنهان در این مناسبت، سرنخ یا کلید ورود به قلمرو شناسایی دیگر مناسبات اجتماعی را خواهد یافت. او می‌خواست، تمامی آن روابط اجتماعی‌ای را که به ظاهر خارج از قلمرو رابطه‌ی کار و سرمایه شکل می‌گیرند، نه به صورت مستقل و منزوی، بل متاثر از آن رابطه‌ی اصلی جامعه‌ی بورژوایی معرفی کند. و چون از این مناسبات بحث می‌کرد، همچون ساختارگرایان سده‌ی بیستم، دیگر نیازی به تعریف واحدها احساس نمی‌کرد. واحدها یا عناصر اجتماعی، یعنی طبقه‌های اجتماعی، فقط در جریان مناسبات و تاثیر گذاشتن‌ها و تاثیر گرفتن‌های متقابل مطرح‌اند، و باید شناخته شوند، و تعریف ذات‌باورانه از آن‌ها نه ممکن است و نه ضروری. این است که با وجود طعنه‌ی ناقدان و مخالفان که مارکس از طبقات آغاز می‌کرد اما توانایی ارائه‌ی تعریفی منطقی از آن‌ها را هم نداشت، باید گفت که مارکس از مناسبات طبقاتی آغاز می‌کرد، و آن‌ها را متاثر از عنصر اصلی یعنی رابطه‌ی کار و سرمایه می‌یافت، و دیگر نیازی به هیچ تعریف فرهنگ‌نامه‌ای نداشت.

آن تجریدگرایی و ساده‌نگری‌ای که در پژوهش اقتصادی ممکن است، در تحلیل سیاسی ناممکن به نظر می‌آید. اینجا باید بتوان مناسبات عالی‌تری را نشان داد که از روابط طبقاتی نتیجه می‌شوند و در مواردی مستقل از آن‌ها می‌نمایند. اینجا دیگر شِمای تحلیل نظری هم نمی‌تواند از دو طبقه‌ی اصلی آغاز کند. بی‌شک، آن پژوهش اقتصادی اینجا کارآیی دارد، اما کافی نیست. باید بتوان منش بت‌واره‌ی روابط سیاسی و اجتماعی را به معنای دقیق واژه نشان داد. طبقه‌ها و لایه‌های طبقاتی‌ای که بازمانده از شکل‌های پیشاسرمایه‌داری تولید هستند، نقش بسیار مهمی در جریان پیکار واقعی و موجود میان طبقه‌های اصلی به عهده دارند. نیروهای سیاسی پرولتری را چاره‌ای جز شناسایی این نقش‌ها و کارکرد آن‌ها نیست. این نقش‌ها هم پیشاپیش تعیین نشده و بر پیشانی آن‌ها مهر نخورده است، در برهه‌های گوناگون پیکار دگرگون می‌شوند، به عامل‌های بی‌شمار فرهنگی، ایدئولوژیک، سنتی و سخن‌گون وابسته‌اند. اینجا نیروهای طبقاتی‌ای که بیرون دو سویه‌ی اصلی جامعه‌ی مدرن قرار گرفته‌اند، منافع

لحظه‌ای خود را تشخیص نمی‌دهند، چون به نظر مارکس فاقد منافع تاریخی هستند. آینده‌ای ندارند و امروزشان را نمی‌شناسند. اما پرولتاریا ناگزیر است که آن‌ها را بشناسد، یعنی منافع لحظه‌ای آن‌ها را تشخیص دهد، تلاش کند تا در هر برهه سیاستی درست بیابد، شعارهایی دقیق طرح کند، و آن‌ها را پشت سر خود، و گرد برنامه‌ی اجتماعی خویش متحد کند.

۲. خرده‌بورژوازی

از نظر سیاسی، مهمترین طبقه‌ای که در طیف طبقاتی جامعه، بیرون طبقه‌ی کارگر جای گرفته، و دشوارترین مسائل را برای حزب‌های پرولتری فراهم می‌آورد، خرده‌بورژوازی است. این عنوان آن بخشی از ساختار طبقاتی است که زندگی خود را، در اساس، از طریق کار خودش و با ابزار تولیدی‌ای متعلق به خودش، و از راه دارایی محدود خود (مغازه‌ای، قطعه زمین کوچکی) می‌گذراند. مارکس، برای ساده شدن بحث، بخش شهرنشین را «خرده‌بورژوازی»، و بخش روستانشین را دهقان می‌خواند. خرده‌بورژوازی شهری از تولیدکنندگان کوچک، تاجران و دلال‌های خرده‌پا، و مغازه‌داران کم‌مایه‌ای که ابزار تولیدی‌شان به خود آن‌ها تعلق دارد شکل می‌گیرد. اینان گاه به رقم بسیارند، وگرنه درصد چندانی از ثروت و دارایی اجتماعی از آن‌شان نیست. اینان را نمی‌توان سرمایه‌دار خواند، چرا که به طور عمده، براساس استثمار نیروی کار شخص دیگری زندگی نمی‌کنند. دقت کنیم که این‌ها خرده‌بورژوا (Kleinbürgerlich) هستند و نه بورژوازی کوچک (klein Bourgeoisie). بورژوازی کوچک سرمایه‌ی اندکی دارد، میزان کارش وسیع نیست، ولی براساس نیروی کار دیگرانی که خریداری می‌کند، به کار و زندگی خود ادامه می‌دهد. یعنی استثمارگر است، هرچند درآمدش کم است و پایین‌ترین لایه‌های بورژوازی محسوب می‌شود. البته کاسبکار خرده‌بورژوا اگر کار و بارش سکه شود، شاید در این پایگان اجتماعی به بورژوازی کوچک تبدیل شود، اما از طرف دیگر ممکن است ورشکست شود و دیگر چیزی جز نیروی کارش برای فروش نداشته باشد، و به پرولتاریا یا سپاه بیکاران بپیوندد. ملاک جدایی خرده‌بورژوا از بورژوازی کوچک، میزان نیروی کاری است که خریداری می‌کنند.

می‌توان در میان خرده‌بورژوازی دو دسته را از هم متمایز کرد. یکی آن دسته که به طور کامل بر اساس نیروی کار خودش زندگی می‌کند، و دوم آن دسته که به میزانی

محدود و معیّن از نیروی کار خریداری شده استفاده می‌کند، و در بسیاری از موارد خودش هم در فراشد کار شرکت می‌کند، و البته میزان دارایی‌اش نیز محدود است. روشن است که دسته‌ی دوم سریع‌تر می‌تواند به بورژوازی کوچک بپیوندد، و دسته‌ی نخست بیشتر در معرض خطر است. تقسیم درونی دهقانان خرده مالک هم درست به همین شکل است. بخشی از آن‌ها به طور کامل براساس نیروی کار خانوار خویش روی زمین کشت و کار می‌کنند، و بخشی به میزان معیّن و محدودی از نیروی کار استفاده می‌کنند. این گروه دوم با بزرگ‌مالکان که اساساً بر پایه‌ی استثمار گسترده‌ی نیروی کار (کارگران زمین، کارگران فصلی) زندگی می‌کنند، تفاوت دارند. لایه‌بندی درونی دهقانان استوار به میزان نیروی کار خریداری شده است، و به همین دلیل مفاهیم دهقانان بزرگ، متوسط، و کوچک، در نوشته‌های کائوتسکی و لنین درمورد مساله‌ی ارضی پیدا شدند.

در میان جامعه‌شناسان معاصر، درمورد کاربرد اصطلاح «طبقه‌ی متوسط» هماهنگی و توافق نظر وجود ندارد. برخی چون سی. رایت میلز کاسب‌کاران کوچک، کارمندان و کارکنان «یقه سفید» را طبقه‌ی متوسط دانسته‌اند،[1] و برخی همه‌ی این‌ها به اضافه‌ی بورژوازی کوچک را. در آثار مارکس، همچون نوشته‌های دیگر اندیشگران سوسیالیست دوران‌اش، اصطلاح «طبقه‌ی متوسط» درمورد بورژوازی به کار رفته است. در موارد معدودی هم اصطلاح را درمورد خرده‌بورژوازی به کار برده است. نکته اینجاست که در سده‌ی نوزدهم، در آثار غیرسوسیالیستی گاه این اصطلاح درمورد لایه‌های بالای خرده‌بورژوازی نیز به کار می‌رفت، و شاید به همین دلیل بود که مارکس، در مواردی، به دنبال استفاده از این واژه، معنای مورد نظرش را هم توضیح می‌داد. به هرحال، او به طورمعمول، لفظ خرده‌بورژوازی را درمورد کاسبکاران کوچک و متوسط، مغازه‌داران، صاحبان کارگاه‌های تولیدی کوچک که بدون کارگر (یا به اصطلاح «شاگرد»)، یا با تعداد معدودی کارگر، می‌چرخیدند، دهقانان متوسط و کوچک، (که البته با کارگر روستایی یا کارگر زمین، تفاوت داشتند)، به کار می‌برد. از سوی دیگر، مارکس این خرده‌بورژوازی را از لشگر افزایش یابنده‌ی ماموران دولتی، مزدبگیران از دولت، پلیس و سربازان، و نیز با بخشی از «کار جمعی» که در سویه‌ی دستمزدی از میانگین دستمزد کارگران، مزد بیشتری دریافت می‌کردند، جدا می‌کرد. او در ***مانیفست*** به فروپاشی

[1] C. W. Mills, *Power, Politics and People*, London, 1970, pp.274-291

خرده‌بورژوازی حکم داده بود، اما این زوال را گرایشی تاریخی می‌دانست، و در عمل نیز خودش تا آخر عمر، ناچار بود که به نقش این طبقه در تولید اجتماعی و زندگی سیاسی توجه کند. او در ***نظریه‌های ارزش افزونه*** در انتقاد به ریکاردو نوشته بود: «آنچه [ریکاردو] از یاد برده که مورد تاکید قرار دهد همان رقم همواره رو به رشد طبقه‌های میانی است، طبقه‌هایی که میان کارگران از یک سو، و سرمایه‌داران و بزرگ مالکان از سوی دیگر گرفته‌اند» (ن ف-۲:۵۷۳). مساله‌ی مهم، در ادامه‌ی این بحث مارکس، میزان وابستگی خرده‌بورژوازی به استانده‌های زندگی بورژوایی است، یعنی فهم پیوندی که افراد این طبقه را به طور روزافزون هم از نظر اقتصادی و هم از نظر مواضع سیاسی و اجتماعی، به طبقه‌های حاکم و نزدیک می‌کند. البته در بررسی این بحث‌های مارکس باید در نظر داشت که او به طور کلی درمورد انگلستان، فرانسه و آلمان بحث کرده است، و نباید از گفته‌های او الگوهای نظری کلی‌ای سرهم بندی کرد.

نقش سیاسی خرده‌بورژوازی برای مارکس در جریان انقلاب ۱۸٤۸ آشکار شد. انگلس نکته را در ***انقلاب و ضد انقلاب در آلمان*** بیان کرده: «این طبقه که در هر ملت مدرنی، و در هر انقلاب مدرنی مهمترین طبقه محسوب می‌شد، هنوز هم در آلمان مهمترین است، و در این کشور، در مبارزه‌ی اخیر به طور عمده نقش تعیین‌کننده به عهده داشت» (ب آ-۱:۳۰٤). او و مارکس یقین داشتند که هرگاه بورژوازی در انقلاب ۱۸٤۸ در آلمان به قدرت می‌رسید، خرده‌بورژوازی دمکرات همچون «سخنگوی سیاسی اکثریت جامعه» ظاهر می‌شد. آنان در «پیام کمیته‌ی مرکزی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» در مارس ۱۸۵۰ نوشتند: «نقش فریب‌کارانه‌ی بورژوازی لیبرال آلمان که در سال ۱۸٤۸ علیه مردم اجرا شد، در انقلابی که ظهورش نزدیک است، به وسیله‌ی خرده ـ بورژوازی دمکرات اجرا خواهد شد، که در حال حاضر، همان موضعی را دارد که اپوزیسیون بورژوا ـ لیبرال پیش از انقلاب ۱۸٤۸ داشت. این حزب، یعنی حزب دمکراتیک بیش از لیبرال‌های پیشین برای طبقه‌ی کارگر خطرناک است» (ب آ-۱:۱۷۷). مارکس هم در نوشته‌های پس از انقلاب خود، همچون ***هجدهم برومر*** و ***پیکار طبقاتی در فرانسه***، از نقش خطرناک خرده‌بورژوازی بحث کرد. او حزب سوسیال دمکرات فرانسه در ۱۸٤۸ را محصول سلطه‌ی خرده‌بورژوازی بر کارگران نامید و نوشت که در آن «از تند و تیزی مطالبات اجتماعی پرولتاریا اندکی کاسته شد تا بر چاشنی دمکراتیکی آن‌ها اندکی افزوده گردد» (ه ب:٦۰، ب آ-۱:٤۲٤-٤۲۳). این حزب خواهان براندازی نظام کار دستمزدی

نبود، و برنامه‌اش بازسازی جامعه از راه دمکراتیک، در چارچوب تنگ منافع خرده‌بورژوازی بود: «خرده‌بورژوازی، بیشتر بر این باور است که شرایط خاص رهایی وی عین شرایط عامی هستند که نجات جامعه مدرن و پرهیز از نبرد طبقاتی فقط در قالب آن‌ها میسر خواهد بود» (ه ب:٦١، ب آ-١:٤٢٤).

منش عمده‌ی سیاسی خرده‌بورژوازی از همان موقعیت راستین و مادی بینابینی آن در ساختار طبقاتی جامعه نتیجه می‌شود. مارکس این منش را «دو چهره داشتن آن» خواند. به نظر او «هر دهقان مستقل و هر پیشه‌وری به دو شخص تقسیم می‌شود» (ن ف-١:٣٩٥). خرده‌بورژوا کار می‌کند، سود هم می‌برد، و سود را به دستمایه‌ی خود می‌افزاید. ابزار تولیدی‌اش به این دلیل سرمایه محسوب نمی‌شود که از او مستقل نشده و «به سان نیرویی مستقل رودروی او قرار نگرفته است» (ن ف-١:٣٩٥). خرده‌بورژوا سرمایه‌دار نیست، اما کارگر هم نیست، حتی ممکن است چند کارگر روزمزد هم استخدام کند. نه کارگر است و نه بورژوا، اما از یک سو به کارگر و از سوی دیگر به سرمایه‌دار نزدیک است. همواره «از این سو، و از آن سو» است. اگر خط فاصل را میان دارندگان ابزار تولید و محرومان از این ابزار ترسیم کنیم، خرده‌بورژوازی در کنار سرمایه‌داران جای می‌گیرد، اما اگر خط را میان کسانی که با نیروی کار دیگران زندگی می‌کنند با کسانی که با نیروی کار خودشان زندگی می‌کنند، ترسیم کنیم، آن‌گاه خرده‌بورژوازی در صف کارگران جای می‌گیرد، و در این حالت به قول انگلس «در ناامنی هستی با کارگران شریک می‌شود» (ن ن:٤٨٥). در شرایط راستین هستی خود، نه این است و نه آن. در پیکار طبقاتی به هر دو سو کشیده می‌شود، بستگی دارد که کجا با منافع فوری‌اش بیشتر خوانا باشد.

در عرصه‌ی اندیشه و نظر هم چنین است. عقاید خرده‌بورژوا چونان تناقض ناب جلوه می‌کنند. مارکس در نامه به پاول واسیلیویچ آننکف در ۲۸ دسامبر ١٨٤٦ نوشته که پرودون نمونه‌ی فیلسوف و اقتصاددان خرده‌بورژواست، و: «در جامعه‌ای پیشرفته، خرده‌بورژوازی ضرورتاً در هر موضع خود از یک سو سوسیالیست، و از سوی دیگر اقتصاددان است، مجذوب جلال بورژوازی بزرگ است، و با رنج‌های مردم احساس همدردی می‌کند، در هر لحظه هم بورژواست و هم یکی از مردم... خرده‌بورژوا تناقض را گرامی می‌دارد، زیرا تناقض بنیان وجود اوست. او چیزی جز تضاد اجتماعی‌ای در حال کنش نیست، ناچار است که در حد نظریه هر آنچه را که خودش در حد کنش

هست، توجیه کند» (م ب:۳۹، ب آ-۱:۵۲۷). دو دهه‌ی بعد مارکس در نامه به یوهان باپتیست شوایتزر (۲٤ ژانویه ۱۸٦٥) باز درمورد پرودون نوشت: «خرده‌بورژوازی این چنین است: از یک سو و از سوی دیگر. این نکته به منافع اقتصادی او برمی‌گردد، و به همین دلیل در سیاست، و در دیدگاه‌های علمی، دینی، و هنری‌اش، در اخلاق و همه چیزش چنین است. او تناقض زنده است» (م ب:۱٤۸، ب آ-۲:۳۰).

مارکس معتقد بود که در جریان پیکار طبقاتی، خرده‌بورژوازی به سوی بورژوازی کشیده می‌شود. او در نامه به جوزف وایدمایر (۵ مارس ۱۸۵۲) نوشت: «[دمکرات‌های خرده‌بورژوا] نه فقط پیکار طبقاتی، بل حتی وجود طبقه‌ها را هم منکرند... آن‌ها وضعیتی را که بورژوازی در آن حاکم گردد، همچون محصول نهایی تاریخ، و non plus ultra (= که دیگر هیچ چیز بالاتر از آن وجود ندارد) می‌شناسند. آنان صرفاً خادمان بورژوازی هستند» (م ب:٦٤). مارکس گاه خرده‌بورژوازی را Übergangklasse می‌نامید، که اینجا می‌توان آن را به عنوان طبقه‌ای گذرا ترجمه کرد. طبقه‌ای که همواره در وضعیتی قرار دارد که منافع او دگرسان می‌شود و هرگونه سیاست کارآی ان را ناممکن می‌کند. به خاطر همین عدم ثبات، خرده‌بورژوا گمان می‌برد که بالای سر پیکار طبقاتی پرواز می‌کند: «طبقه میانجی که همه تضادهای دو طبقه رویارو باید در آن تعدیل شود، و به همین دلیل تصور می‌کند که وجود شریف‌اش مافوق هرگونه تخاصم طبقاتی است» (ه ب،٦٧، ب آ-۱:٤۲۷-٤۲٦). انگلس نوشته که در زندگی سیاسی «خرده‌بورژوازی همان ترس کوته‌بینانه و روحیه‌ی متزلزلی را از خود نشان می‌دهد که از فعالیت حرفه‌ای خود به دست می‌آورد» (ب آ-۱:۳۸٦). توانایی ارائه‌ی برنامه‌ی سیاسی ندارد، و همواره به دنبال یکی از دو طبقه‌ی اصلی جامعه حرکت می‌کند. فقط در مواردی که از حضور مقتدر پرولتاریا کنار خود مطمئن باشد، جرات می‌کند که مواضعی علیه بورژوازی اعلام کند (ب آ-۱:۲۲۸).

پس در جریان پیکار نمی‌توان خرده‌بورژوازی را به حال خود رها کرد. کارگران باید بخواهند و بتوانند که این طبقه را به دنبال خود بکشانند. از این رو وقتی لاسال می‌گفت که در برابر کارگران دیگر طبقه‌ها «توده‌ای یکسر ارتجاعی‌اند»، مارکس برآشفته می‌شد. هرچند انگلس دست‌کم یک بار چنین اشتباهی را تکرار کرد، و پس از مرگ مارکس، در نامه‌ای به ادوارد برنشتین (۲٤ مارس ۱۸۸٤) نوشت: «خرده‌بورژوازی و دهقانان در مقایسه با پرولتاریا هرجا که به تحکیم خویش می‌پردازند، زوال‌پذیر و ارتجاعی

هستنـد».[2] شرطی هم که در عبارت بالا امده، چندان روشنگر نیـست. به تحکیم خویش می‌پردازند یعنـی چه؟ منطقاً یعنـی آنجا که به دنبال برنامه‌ی سیاسی بورژوازی می‌روند. در *مـانیفست* طبقـه‌ی کارگر انقلابـی دانسته شده، و خرده‌بورژوازی چون بخواهد چرخ تـاریخ را به عقب برگرداند ارتجاعی است. ولی این فرض هم مطرح شده که باید ایـن طبقـه در پشت سر طبقـه‌ی کارگر قـرار گیـرد: «زمانی آن‌ها انقلابی می‌شوند که با خطر محتمل رانـده شده بـه صفوف پرولتاریا روبرو می‌شوند، پس، از منافع آینده‌ی خویش دفاع می‌کنند، و نه از منافع امروزی خود. از نظریه‌های ویژه‌ی خویش دست می‌کشند تا نظریه‌های پرولتاریا را پذیرا شوند» (م آ-۶:۴۹٤). از این رو چند دهه‌ی بعد، مارکس در انتقاد به برنامه‌ای که متاثر از نظر لاسال درباره‌ی توده‌های سراپا ارتجـاعی نوشـته شـده بـود، یعنـی «بـرنامه‌ی گوتـا» به تلـخی پرسیـد: «آیا مـی‌توان به صاحبان مانوفاکتورهای کوچک و صنعت‌های دستی و غیره، یا به دهقانانی که در انتخابـات گذشـته [انتخابـات رایشتاگ در سال ۱۸۷٤] تا حدودی به ما نزدیک بودند گفت که شـما بـا بـورژوازی و اشراف فئودال صرفاً یک توده‌ی ارتجاعی را تشکیل می‌دهید؟» (ب آ-۳:۲۱-۲۰). کمـی پیش از «نقد برنامه‌ی گوتا»، انگلس هم در نامه به اگوست ببـل (۲۸-۱۸ مـارس ۱۸۷۵) نوشته بود که حکم لاسال فقط در بعضی از موارد خاص، درست است، مثلاً در انقلابی پرولتری چون کمون پاریس، یـا در کشـوری کـه خرده‌بـورژوازی دمکـرات در دولـت شرکت کرده باشد (م ب:۲۷۳، ب آ-۳:۳۲). ولی به نظر نـمی‌رسد که مثال کمون پاریس نمونـه‌ی خوبـی در تایید حکم انگلس باشد. در کمون لایـه‌هایی از خرده‌بـورژوازی در دفـاع از کمـون شـرکت کردنـد. مـارکـس در *جنـگ داخلی در فرانسه*، نوشت که حتی عناصری از بورژوازی کوچـک نیز از کمـون دفـاع کـرده بودنـد (ب آ-۲:۲۲۲و ۲۲۶-۲۲٤و ۲۳۱ و۲۳۳). در نخستین طرح این کتاب نیز مارکس همین نکته را یادآور شده بود (ن ک:۱۳۹ به بعد، و۱٦۰-۱۵۵).

۳. دهقانان

در انقـلاب‌هایی که در کشورهـای واپس‌مانده‌ی سده‌ی بیستم روی داد دهقانـان نقـش مهمی داشتند. نمونه‌هایی که بـه سرعت بـه یاد مـی‌آیند، مـکزیک، چین، ویتنام، هستند.

[2] H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, New York, 1978, vol.2, p.309.

هرچند رهبری برخی این انقلاب‌ها ادعای پیروی از آموزه‌های مارکس را داشتند، اما این آموخته‌ها را فقط از طریق آثار لنین و استالین، و پیروان و مفسران آن‌ها به دست آورده بودند. به همین دلیل تلاش آنان برای اثبات درستی شعارها و جزم‌هایی چون «حکومت کارگران و دهقانان» هیچ نمونه و پیشینه‌ای در بحث‌های مارکس نداشت. نه این که مارکس نسبت به ضرورت پیروی دهقانان از برنامه‌ی سیاسی حزب‌های کارگری حساس نبود، اما نظریاتی همانند آنچه را که مائوتسه دون بعدها درمورد دهقانان ابراز کرد، به عنوان نظریه‌های سوسیالیستی نمی‌پذیرفت. از نظر مارکس متحد اصلی کارگران پایین‌ترین لایه‌های خرده‌بورژوازی شهری بودند، و آن هم در شرایط خاصی از موازنه‌ی نیروهای طبقاتی. انتظار رویداد انقلاب در پیشرفته‌ترین کشورهای صنعتی، جایی برای طرح نظریاتی همانند آنچه فعالان کمینترن و در پی آن مائوتسه دون پیش کشیدند باقی نمی‌گذاشت.[۳] به نظر مارکس (چنان که بعدها کائوتسکی در کتاب مشهورش ***مساله‌ی ارضی*** پیش کشید) مساله‌ی زمین و دهقانی در انگلستان و ایالات متحد آمریکا حل شده بود، و در آلمان و فرانسه، کلید راه حل یافته شده بود، و حل این مساله دیگر از جمله تکالیف انقلاب سوسیالیستی محسوب نمی‌شد.

آثار مارکس درمورد مساله‌ی ارضی در فرانسه و آلمان نوشته شده‌اند، و در مواردی هم اشارات مهمی به مساله‌ی ارضی در روسیه و ایرلند در آن‌ها یافتنی است. در نوشته‌های مارکس نه برنامه‌ای در جهت حل مساله‌ی ارضی یافت می‌شود، و نه همه جا او بر یک نظر باقی مانده بود. او می‌دید که تبدیل دهقانان به کشاورزان آزاد، که پایه‌ی برنامه‌ی ارضی بورژوازی است در هر کشوری شکل خاصی می‌یابد. در همان اروپای به نسبت پیشرفته این مساله چندان شکل‌های گوناگون و متنوعی یافته بود که دیگر حتی بحث درمورد «یک پیشنهاد درست» را نمی‌شد جدی گرفت. مارکس می‌دید که به رغم وجود بزرگ‌مالکان قدرتمند یا یونکرها در آلمان، آنجا هم مساله‌ی ارضی با سرعت در جریان تبدیل دهقانان به کشاورزان آزاد پیش می‌رود. حتی در روسیه نیز با اصلاحات ارضی سال ۱۸٦۱ زمینه‌ی رشد مناسبات سرمایه‌داری فراهم آمده بود. هرچند مارکس در مورد روسیه به خیال‌پروری جهش از مرحله‌ی سرمایه‌داری به دلیل ساختار اشتراکی

[۳] T. Shanin, "Peasantry as a political factor" in: T. Shanin ed, *Peasants and Peasant Societies*, London, 1971, p.246n.

کشاورزی سنتی دچار آمده بود. نقش مستقل و حتی تعیین‌کننده‌ی دهقانان در انقلاب نکته‌ای بود که می‌توان حدس زد مارکس را به خنده می‌انداخت.

یکی از نخستین مسائل در جریان تدوین یک برنامه‌ی کارگری، تشخیص تفاوت‌های لایه‌های جمعیت روستانشین است. فراشد تبدیل دهقانان خرده‌مالک به بزرگ‌مالکان (همچون تبدیل خرده‌بورژواها به بورژوازی کوچک) همراه است با ورشکستگی انبوه خرده‌مالکان، و پیوستن آن‌ها به صفوف پرولتاریای روستا یا کارگران زمین که دیگر فاقد زمین و ابزار تولیدند و راهی جز فروش نیروی کار خود ندارند. شکل‌های بسیار گوناگونی از همین فراشد، در کشورهای مختلف روی می‌دهند. نکته‌ی مهم این است که پیدایش کارگران روستا اساس تولید کشاورزی یعنی تولید بر پایه‌ی کار خانوار را درهم می‌ریزد، و شکل تازه‌ای که خیلی شبیه تولید صنعتی در شهرهاست، در روستاها ایجاد می‌کند. بیکاری فصلی این تهیدستان را به شهرها می‌کشاند، و آنان آگاه‌تر به روستا بازمی‌گردند، آماده‌ی پیروی از برنامه‌ی کارگری. مارکس در نخستین نسخه از ***جنگ داخلی در فرانسه*** لایه‌ی پرولتاریای روستا را نزدیک‌ترین متحدان کارگران شهری در فرانسه نامید، و حتی نوشت که این‌ها با هم منافع مشترکی دارند (ن ک:۱۵۸).

انگلس نیز در مقاله‌ی «مساله‌ی دهقانی در فرانسه و آلمان» (۱۸۹٤) یادآور شد که دهقانان خرده‌مالک، یا «دهقانان کوچک» آن بخش از روستاییان هستند که به دشواری معاش خود و خانواده‌شان را تامین می‌کنند، قطعه زمین کوچکی دارند که خود در آن کشت می‌کنند، درست همچون صنعت‌گر کوچک شهری، زحمتکش‌اند، و از آنجا که مالک ابزار خویش هستند از پرولتاریای مدرن متمایز می‌شوند. بازمانده‌ای هستند از وجوه تولیدی پیشین (ب آ-۳:٤۵۹). این دهقانان تا خطر جدی از هم پاشیدن کارشان را احساس نکنند، در مبارزات اجتماعی مواضع روشنی اتخاذ نمی‌کنند، ولی هرگاه کارگران برنامه‌ی ارضی خود را برای آن‌ها روشن کنند، متحدانی جدی در روستا خواهند یافت. وگرنه خرده‌مالکان جذب برنامه‌ی بورژوایی می‌شوند که رویای فریبنده‌ی زمین بزرگ‌تر و رفاه را همواره در برنامه‌های احزاب خود منظور می‌کنند. در جانب دیگر طیف طبقه‌های روستایی، بزرگ‌مالکان یا دهقانان بزرگ قرار دارند که زمین‌های وسیع خود را به صورت قطعه‌های کوچک اجاره می‌دهند. این قطعه قطعه شدن زمین که نتیجه‌ی منطقی ضرورت تولید کشاورزی است، خود مانعی در راه رواج شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در کشاورزی می‌شود. اساس مالکیت بزرگ، استفاده از

نیروی کار خریداری شده است، و همچون مورد خرده‌بورژوازی در شهرها، تقسیم‌بندی درونی مالکان بزرگ استوار بـه مـیزان اسـتفاده از ایـن نیروسـت. لایـه‌ی زیریـن ایـن بـزرگ‌مالکان، دهقانان میان حال هستنـد که انگلس در نامه به مارکس (۱ نوامبر ۱۸۶۹) نوشت «در فرانسه و آلمان مواضع ارتجاعی دارند» (م ب:۲۱۱-۲۱۰). دهقانان میان حال معمولاً در زمین‌های اجاره‌ای کار می‌کنند، و آرزوی مـالک شـدن خـود را در برنامـه‌ی بورژوازی می‌یابند.[4] انگلس در مقاله‌ی «مساله‌ی دهقانی» به کسانی که از این لایه انتظار همراهی با کارگران را دارند، انتقاد می‌کند، و می‌نویسد که متحد کارگران در روستا جـز پرولتاریای زمین و دهقانان تهیدست نمی‌توانند باشند. (ب آ-۳:۴٦٦-٤٦٥).

مارکس در سومین مجلد ***سرمایه*** نوشته: «مالکیت آزاد دهقانانی که خود- مدیر باشند، آشکـارا طبیعـی‌تـرین شـکل مـالکیـت زمـین در مـقیاس کوچک است. یـعنی آن وجه تولیـدی‌ای که در آن مالکیـت زمین یک پیش شرط مالکیـت کارگر بر فرآورده‌های کار خود اوسـت، و در آن کشاورز خواه مـالک آزاد بـاشد، یـا مـالک واسال [شکل مالکیت دست‌نشانـده‌ای، بازمانـده از سده‌های میانه]، همواره باید مواد حیاتی‌اش را مستقلاً تهیه کند، همـچون کارگر منزوی‌ای که بـا خانـواده‌اش کار مـی‌کند. مالکیت زمین همان قدر برای تکامل این وجه تولید ضروری است که مالکیت ابزار برای تکامل آزادانه‌ی صنعت دستـی ضرورت دارد. اینـجا اسـاس ضروری بـرای استقـلال شـخصی را مـی‌یابیم. این مـرحله‌ای **انتقالی** و ضروری بـرای تکامـل خود کشـاورزی است» (س ر-۳:۸۰۷). ولی سرمایه‌داری نه براساس بقاء این شکل، بل بر پایه‌ی از میـان بـردن آن کـار می‌کنـد. در نخستین مجلد ***سرمایه*** مارکس فراشد تبدیل مالکیت کوچک زمین به مـالکیت بـزرگ را همـچون فراشد تبـدیل سرمایـه‌ی کوچک به سرمـایـه‌ی صنعتی دانسـتـه است (س ر ۱:۷۱۵-۷۱۳). مارکس پیش‌تر، از اسارت مالکان کوچک در بند مراکز مالی، رباخواران و بـانک‌هـای دولتـی یاد کرده بود. (ه ب:۱۷۲، ب آ-۱:۴۸۱)، یا در مقاله‌ای در ۱۲ مارس ۱۸۵۸ نوشته بود: «به راستی که اکثریت عظیم دهقانان فرانسه صرفاً به طور اسمی مـالک زمین‌اند و گروگیران دولتی مالک واقعی زمیـن محسـوب می‌شـوند».[5] و بـاز در ***پیکـار طبقاتی در فرانسه*** از مصیبت‌های تولید کشاورزی استوار به مالکیت‌های اجاری کوچک

[4] E. Mandel, *Traité d'economie marxist*, Paris, 1962, vol.1, ch.9.

[5] Draper, *op. cit.*, vol.2, p.329

یاد کرده و نوشته بـود که محصول زمـین به همان اندازه کاهش می‌یابد که زمین تقسیم مـی‌شود، استفاده از ماشین در زمین، پربـار کردن زمین، بهبود مسیرهای آبیاری، و غیره هر دم بیشتر نـاممکن مـی‌شوند. و مـخارج غیر تولیدی کشاورزی به نسبت تقسیم ابزار تولیـد افـزایش مـی‌یابد. (ن ط ۱۳٤-۱۳۳، ب آ-۱:۲۷۵). مارکس از آن پس همواره علیه مالکیت کوچک نوشت. سال‌ها بعد در مقاله‌ی «ملی کردن زمین» (۱۸۷۲) یک بار دیگر، از نـتایج درد بـار مالکیـت کـوچک زمیـن در فـرانسه یـاد کرد، و نتیجه گرفت که این مـالکیت بزرگترین مانع در راه ملی‌کردن زمین است (ب آ-۲:۲۸۹). او در سومین مجلد ***سرمایـه*** نوشت: «تمامـی انتقادهایـی که از مالکیـت کوچک زمـین انـجام مـی‌شوند، در تحلیل نهایی، در انتقاد بـه مـالکیت خصوصـی همچـون سـد و مـانع کشـاورزی حـل می‌شوند. درست همـچون، تمامـی ضدنقدهایی که درمورد بزرگ‌مالکی مطرح می‌شوند. البته ما در هر مـورد، ملاحظه‌های سیاسی را که در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارند، کنار مـی‌گذاریـم» (س ر-۳:۸۱۲). جای دیـگری از هـمیـن مـجلد ***سرمـایه*** آمـده کـه نظـام سرمایـه‌داری علیـه «کشـاورزی بـخردانـه» است، و با آن هـمخـوانـی نـدارد. هرچنـد سرمایه‌داری تکنولوژی را رشد می‌دهد، اما کشاورزی بخردانـه یـا بـه فعـالیت دهقانـان کوچک که بـراسـاس کار خویـش زنـدگی مـی‌کننـد، مـتکی است و یـا به نـظارت تولیدکنندگان همبـسته (س ر-۳:۱۲۱). امـا کشاورزی بـخردانـه چیست؟ مارکس هرگز اصطلاح «کشاورزی سوسیالیستی» را به کار نبرد، اما کائوتسکی بعدها در کتاب ***مساله‌ی ارضـی*** (۱۸۹۸) از آن به عنوان ملی‌کردن زمین نام برد.[۶]

هدف اصلی یک انقلاب ارضی (یعنی انقلابی کـه بـر پایـه‌ی برنامـه‌ی کـارگری بـا شرکت مستقیـم دهقانان تهیدست و کارگران زمین، مناسبات کهـن تولیـد کشـاورزی را ویران کند) ملی کردن زمین و ابـزار تولیـد کشاورزی است. ایـن انقلاب، به هرحال بـه انقـلاب کارگران گره مـی‌خورد. فقط در صورت پیـروزی انقلاب کارگـری، تقسیم کار شهر و روستا از بیـن می‌رود. اما بـرای رسیـدن بـه انقلاب ارضی راه یکسانی پیش پای احزاب کارگری کشورهای گوناگون وجود ندارد. آنچه در نوشته‌های مـارکس همچـون فصل مشتـرک مطرح شده بسیار کلی است، و آن ملی کردن مناسبات مالکیت کشاورزی است که در ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** از آن یاد شده: «بنابراین هرجا که تقسـیم ارضـی شـده

۶ K. Kautsky, *La question agraire*, Paris, 1979, p.453.

است، راهی جز آن باقی نمی‌ماند که انحصار به شکل وخیم‌تری از نو پدیدار گردد، مگر این که تقسیم اراضی نفی و محو گردد. مقصود بازگشت به مالکیت فئودالی نیست، بلکه نفی سراسری مالکیت خصوصی بر زمین است» (د ف:۱۱۸، م آ-۳:۲٦۸). نخستین اقدام از رشته اقدام‌های پیشنهادی *مانیفست* «الغای مالکیت ارضی و کاربرد بهره‌ی مالکانه برای مخارج دولتی» بود (م آ-٦:۵۰۵). البته، سال‌ها بعد در برگردان انگلیسی مور . انگلس در سال ۱۸۸۸، به جای واژه‌ی Abschaffung به معنای «الغاء»، واژه‌ی Expropriation به معنای «مصادره»، و به جای «مخارج دولتی» اصطلاح Public purposes یا «هدف‌های همگانی» به کار رفتند. مارکس در کنگره‌ی بین‌الملل در بروکسل (۱۸٦۸) از طرح اجتماعی‌کردن زمین دفاع کرد، و آن را با اکثریت ضعیفی به تصویب رساند، اما یک سال بعد در کنگره‌ی بازل، اکثریت بسیار قوی‌تری را با خود همراه کرد. با تصویب این طرح هدف روشن شد، اما راه رسیدن به آن ناروشن باقی ماند. انگلس با این طرح مخالف بود و به مارکس نوشت (۱ نوامبر ۱۸٦۹): «این قطعنامه فقط درمورد کشورهایی صادق است که در آن‌ها مالکیت بزرگ زمین وجود داشته باشد، و کارگران فراوان، زمین‌های وسیع اربابان را کشت کنند. این وضعیت اکنون در آلمان هم برقرار شده است». او همین نکته را در پیشگفتار به ***جنگ‌های دهقانی در آلمان*** نیز آورد (ب ا ۲:۱٦۵-۱٦٤). ولی مارکس سرسختانه چنین می‌اندیشید که ملی‌کردن زمین دگرگونی کاملی در موازنه‌ی کار و سرمایه، به نفع کار ایجاد خواهد کرد (ب آ-۲:۲۹۰).

در آغاز فعالیت سیاسی مارکس و انگلس، به عنوان نمونه‌ی حل مساله‌ی ارضی، و پیدایش کشاورز آزاد در نظام تولید کالایی، فقط انگلستان وجود داشت، اما انگلس ان را دردناک‌ترین بدیل برای دهقانان می‌خواند (م آ-۷:۲۳۲-۲۳۷). رشد ارگانیک مناسبات سرمایه‌داری در روستا جز انگلستان نمونه‌ی دیگری نداشت. یعنی در هیچ‌جای دیگر اروپا مساله حل نشده بود. در انقلاب ۱۷۸۹ دهقانان بیشتر به صورت نیرویی ارتجاعی عمل کرده بودند. خیزش وانده، و پس از آن حمایت دهقانان از ناپلئون، نتایج سهمگینی برای مردم فرانسه به بار آوردند. در نوشته‌های مارکس تا پیش از ۱۸٤۸ اشاره‌ای به ضرورت تدوین برنامه‌ی دهقانی یافتنی نیست. انگلس از نخستین مبارزان کارگری بود که در مقاله‌ی «کمونیست‌ها و کارل هینسن» (۱۸٤۷) بر ضرورت وجود دهقانان در «بلوک دمکراسی» تاکید کرد. (م آ-٦:۲۹۵-۲۹٤). متحد او در این مورد ویلهلم ولف بود، که مطالعات وسیعی در زمینه‌ی مسائل دهقانی داشت. ولف بعدها عضو اتحادیه‌ی

کمونیست‌ها شد، و سه سال پیش از انتشار مجلد نخست ***سرمایه*** که به او تقدیم شد، درگذشت. در جریان انقلاب ۱۸٤۸، دهقانان فرانسه و آلمان نخست به برنامه‌ی بورژوازی لیبرال، و به تدریج در فرانسه به رژیم بناپارت گرایش یافتند (م آ-۷:۲۹۵). مارکس در «پیام کمیته‌ی مرکزی به اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» در مارس ۱۸۵۰ تاکید کرد که کارگران باید پرولتاریای روستا را با خود همراه کنند، و «هم اکنون مساله‌ی مهم تعیین حدود مالکیت شده است». (ب آ-۱:۱۸۲-۱۷۷).

در تابستان ۱۸۵۰ انگلس پژوهشی تاریخی درمورد جنگ‌های دهقانی آلمان در سده‌ی شانزدهم را آغاز کرد. با این که موضوع پژوهش او تاریخی بود، و به روزگار جنبش اصلاح دین و به دقت به سه سده پیش‌تر بازمی‌گشت، ولی زمینه‌ی سیاسی بحث از نظر او زنده و مرتبط به «زمان حاضر» بود. انگلس در پیشگفتار کتاب ***جنگ‌های دهقانی در آلمان*** نوشت: «جنگ‌های دهقانی چندان از پیکار امروز ما دور نیستند. دشمنانی که باید با آن‌ها جنگید، به طور اساسی همان دشمنان قدیم هستند» (م آ-۱۰:۳۹۹). مارکس نیز در نامه‌ای به لاسال در ۱۹ آوریل ۱۸۵۹ نوشت: «دوره‌ی جنگ‌های سی‌ساله و پیامدهای فاجعه‌بار آن‌ها، تاریخ معاصر را نیز در برمی‌گیرند» (م ب:۱۱۱-۱۰۹). راهنمای کار انگلس کتاب ویلهلم زیمرمان به نام ***تاریخ عمومی جنگ‌های دهقانی*** بود که در سه مجلد در فاصله سال‌های ۱۸٤۳-۱۸٤۱ منتشر شده بود. زیمرمان در تاریخ‌نویسی پیرو آموزه‌های هگل بود، و تاریخ را حرکت به سوی آزادی معرفی می‌کرد. او ریشه‌های دور تاریخی جنگ‌های دهقانی را در جنگ‌های سده‌ی نهم در اروپای مرکزی می‌یافت، و باور داشت که از آن‌ها می‌توان درس‌ها گرفت. او بر نقش توماس مونتسر تاکید می‌کرد. انگلس در کتاب خود شرح داد که چگونه دهقانان در طول جنگ‌ها به سوی طبقه‌های حاکم و نه به سوی هسته‌های پرولتری و تهیدستان شهری کشیده شدند، و تهیدستان شهری پیشروترین فریاد مبارزطلبی خود را از زبان توماس مونتسر بیان کردند، کسی که انگلس در مقاله‌ی «آلمان و سوییس» در ۱۸٤۳ آموزه‌های عدالت‌طلبانه‌ی او را ستایش کرده بود (م آ-۳:٤۰۰). مارکس در همان سال جنگ‌های دهقانی را «رادیکال‌ترین واقعیت تاریخ آلمان» دانسته بود (م آ-۳:۱۸۲).

انگلس در ***جنگ‌های دهقانی در آلمان*** نقش لوتر در قرار گرفتن دهقانان در پشت اربابان را به بحث گذاشت، و این را سرچشمه‌ی فاجعه‌هایی دانست که از آن پس در آلمان روی داد. او هیچ اشاره‌ای به وحدت کارگران و دهقانان نداشت، بل بر ضرورت

پیروی دهقانان فقیر از برنامه‌ی کارگری تاکید می‌کرد. دهه‌ها بعد، قاعده‌ی بیان او کمی دگرگون شد، و در «مساله‌ی مسکن» نوشت که خیزش پیروزمند شهرها بدون پشتیبانی روستاها ممکن نخواهد بود (ب آ-۲:۳۰۳). این آخرین حد در بحث انگلس است. او هرگز شعار وحدت کارگران و دهقانان را پیش نکشید، و از مخاطرات آن شعار باخبر بود. همواره بر رهبری کارگری، و ضرورت مطلق استقلال جنبش کارگری تاکید داشت. او در «مساله‌ی دهقانی در فرانسه و آلمان» (۱۸۴۹) نوشت: «البته که یک حزب کارگری در نخستین گام باید برای کارگران دستمزدی، یعنی زنان و مردان کارگر، مبارزه کند. بی‌گفتگو، این امر ممنوع است که وعده‌ای به دهقانان داده شود که تداوم کار دستمزدی را برای کارگران به بار آورد» (ب آ-۳:۴۷۳). با توجه به اصل و هدف کارگری، انگلس ضرورت تدقیق برنامه‌ی کارگری را به آن شکل که موجب پیروی دهقانان از کارگران شود، پیش کشید، و در همان «مساله‌ی دهقانی در فرانسه و آلمان» نوشت که هیچ‌گونه دگرگونی نهایی‌ای در فرانسه اگر مخالف اراده‌ی خرده‌مالکان دهقانی و کارگران زمین باشد، روی نخواهد داد (ب آ-۳:۴۸۶). انگلس یک سال بعد، در یکی از آخرین نوشته‌هایش پیشگفتار به *پیکار طبقاتی در فرانسه* نوشت: «... حتی در فرانسه نیز سوسیالیست‌ها روز به روز بیشتر متوجه شده‌اند که پیروزی نهایی برای آنان ممکن نمی‌شود، مگر این که نخست توده‌های عظیم را به سوی خود جلب کنند، که در این مورد دهقانان هستند» (ب آ-۱:۲۰۰). حتی مارکس هم در *هجدهم برومر* که لحن آن می‌تواند «ضد دهقانی» ارزیابی شود، بخشی از دهقانان فرانسه را پیشرو دانست، و حساب آن‌ها را از توده‌ی ارتجاعی‌ای که رژیم بناپارت استوار به انها شده بود، جدا کرد: «خاندان بناپارت نماینده دهقانان انقلابی نیست، بلکه نماینده دهقان سنتی محافظه‌کار است، نه آن دهقانی که خواستار رهایی از قید شرایط اجتماعی هستی خویش است، که در همان قطعه زمین خرده‌مالکی خلاصه می‌شود، بلکه آن دهقانی که برعکس، خواهان تقویت این شرایط است» (ه ب:۱۶۸، ب ا ۱:۴۸۰-۴۷۹).

مثال تاریخی از نقش این لایه‌ی کوچک «دهقانان انقلابی» (این بزرگترین ستایش مارکس از آن‌ها بود که لفظ انقلابی را درموردشان به کار برد)، هواداری آن‌ها از کمون بود. اما، طبقه‌ی دهقان در کل، همچنان با مواضع ارتجاعی پشت نیروهای سرکوب‌گر کمون قرار داشت. هرچند مارکس در نخستین نسخه‌ی *جنگ داخلی در فرانسه* نوشت

که ارتـجاع می‌دانست که هرگاه جنگ به درازا انجامـد، آنگاه دهقانان نیز به هواداری از کمـون برخواهنـد خاست، و «بـه سرعت پـرولتاریای شهری را به عنوان اربابان خویش خواهند شنـاخت» (ن ک:۱۵۷). بـه لفظ «اربابان» دقـت کنیم. مارکس در ***هجدهم برومـر*** نـوشته بـود که دهقـانان همواره در پی ارباب هستند و نمـی‌توانند مستقل زندگی کنند. طبقه‌ای که افراد آن پراکنده‌انـد و از یکدیگر بـی‌خبر، بـه دلیل عدم ارتباط، غیر مبارزند. همـواره چشم بـه آسمـان دارنـد تا باران چون معجزه بر ایشان ببارد. شباهت منافع‌شان مـوجب هیچ اشتراکی، ارتباطی ملـی و سازمانی سیاسی نمی‌شود، و: «نمایندگان‌شان نیز باید در عین حال در نظر آنان در حکم ارباب‌شان به مثابه اقتداری برتر، در حکم نیروی حکومتی به معنای مطلق کلمه باشند که از آنان در برابر دیگر طبقات حمایت می‌کند و باران و هوای مسـاعد را از آسمـان بـر آنـان نازل می‌سازد. بنابراین عالی‌ترین وجه بیان نفوذ سیاسی دهقانان خرده مالک در تبعیت جامعه نسبت به قوه اجرایی متجلی می‌شود» (ه ب:۱٦۸-۱٦۷، ب آ-۱:۱-٤۷۹-٤۷۸). مـارکس بـا ایـن ارزیابـی که هیـچ پنـهان‌اش هم نمـی‌کرد، به نقش منـفعل و بیشتـر ارتـجاعی دهقانـان دقت داشت. در ***جنگ داخلی در فرانسه*** نیز می‌گوید که دهقانان ارباب‌های تازه‌ای می‌یابند، یعنی کارگران. روشـن است که یک مدافع «جنبش دهقانی»، یا کسی که از «وحدت کارگران و دهقانـان» دم می‌زنـد، حکم مارکس را حتی توهین‌آمیز محسوب می‌کند. البتـه، در ایـن مـورد می‌تـوان بیشتر بحث کرد. تجربـه‌های سده‌ی بیستم را مطرح کرد و غیره. اما در واگویه‌ی ***جنگ داخلی در فرانسه***، نکته‌ی دیگری وجود دارد که به بیشتر جای بحث دارد. چه چیز بیش از این اندیشه که کارگران «اربابان» خواهند شد، بیانگر آن سویه‌ی تاریک فکر مارکس است که در ژرفنا پنهان شده؟ چه چیز در اعمـاق آن اندیشـه می‌گذشـت کـه از یـک سـو علیـه هرگونه نظام اربابی داد سخن می‌داد، و از سوی دیگر، در بحثی از رویدادی چون کمون پاریس، از این یاد می‌کند که دهقانان «به سرعت پرولتاریای شهری را به عنـوان اربابـان خویش خواهند شناخت»؟ آیا این خطای دهقانان است که جز رابطه‌ی ارباب و بندگـی چیزی نمی‌دانند، و در نتیجه کارگران را ارباب تازه‌ی خود می‌دانند یـا دشـواری از ایـن جدی‌تر است؟ اگر مارکس مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» را پیش نکشـیده بـود، می‌شـد خوش‌بینانه‌تر بحث کرد. اما، با توجه به آن مفهوم، نکته‌ی مورد نظر نه طغیان قلم، و نه بیانـی مجازی، بـل امری «خطرناک» را بیان می‌کند. البته، مارکس در ادامه‌ی بحث تاکید مـی‌کند که کمون یـگانه شـکل حکومتـی است که بـه دهقانان آموزش می‌دهد تا آن‌ها

تبدیـل به تولیدکنندگان به راستی مستقل شوند، و شعـار کمون «ابزار کار بـرای کـارگر، زمین برای دهقان، کار برای همه» بود.

بارها در ایـن بحث، یادآور شدم که مارکس و انگلس شعار لنینی و مائویی، وحدت کارگران و دهقانـان را پیـش نکشیـده بـودند. شعـاری که حتی به «حکومت کارگری و دهقانی» تبدیـل شد، و در تـحول بعدی خود به ضـرورت سرکوبی مردم شهرها توسط «دهقانان انقلابـی» در کامبـوج پل پت ختـم شد. انگلس، گـاه از «وحـدت» کـارگران و دهقانـان یاد مـی‌کرد، ولـی این وحدتی در مبـارزه بـود، و همـواره تاکید بر این بود که بخشی از دهقانان، یعنی دهقانان تهیدست و کارگران زمین، پشت سر طبقه‌ی کارگر قرار می‌گیرند، و برنامه‌های سیاسی حزب‌های این طبقـه را می‌پذیرنـد، و اجـرا می‌کننـد. در نوشته‌های انگلس، زمانی که از وحدت عمل بخشی از دهقانان با کارگران بحث می‌شد، هیچ چیز جز ضرورت قطعی رهبری سیاسی کارگری مطـرح نمی‌شـد، و بـه هیچ‌وجـه وحدتـی در شکل حکومتـی آینده و غیره نمی‌توانست مطرح شود. انگلس، برای نمونه، در مقـاله‌ی «انقلاب آینـده‌ی ایتـالیا و حزب سوسیـالیست» (۱۸۹٤) به تاکید نوشت که مـقصودش از وحدت، وحدت در شعارهـا و شیـوه‌های پیـکار، گرد بـرنـامـه‌ی پیشرو کارگری است (ب آ-۳:٤٥٦-٤٥۳). مـارکس نیز در همان زمان، این وحدت در عمل را در ایتالیا ساده‌تـر، و در اسپانـیا دشوارتر مـی‌دانست.[7] در این بحث، سرزمینی که از نظر آنـان اهمیـت یـافت ایـرلند بـود. از بیش از ششصد و هشتـاد هزار واحد کشـاورزی و قطعه‌هـای زمین در ایـرلند، حدود صـد و پنجاه هـزار اجاره‌ای و بقیه در تیـول سـالیانه بـودند. بزرگ‌مالکان به یاری قانون مـی‌توانستند، با فسـخ قرارداد سالیانه حتی سرمایه‌ی دهقانان میان‌حال را تصاحب کنند. این‌سان پیکاری بر سر مساله‌ی ارضی در جریان بود، و زمینه‌های نارضایی عظیم دهقانی فراهم شده بود. مارکس در یادداشـتی بـه بین‌الملـل یادآوری کرده بود که در ایرلند مساله‌ی ارضـی جنبـه‌ی مرکـزی یافتـه، و مبـارزه علیـه بزرگ‌مالکان در ایرلند بارها گستـرده‌تـر از انگلستان است، او همچنین تاکید کرد که در ایرلند مساله‌ی زمین به مساله‌ی ملی گره خورده است (ب آ-۲:۱۷٥). مارکس در نامه به زیگفرید می‌یر و اگوست فوگت (۹ آوریل ۱۸۷۰) تاکید کرد که در ایرلند مساله‌ی زمین جنبه‌ی مرکزی یافته، و مسائل اجتماعی دیگر را کم‌رنگ کرده اسـت، و «از میـان بـردن

[7] Draper, *op. cit.*, vol.2, pp.397-398.

اشرافیت ارضی در ایرلند ساده‌تر از خود انگلستان است... توفان علیه طبقه‌های حاکم در انگلستان نمی‌تواند در خود انگلستان آغاز شود، بل صرفاً در ایرلند جریان خواهد یافت» (م ب:۲۲۱).

جدا از اهمیت مساله‌ی ارضی از نظر مارکس، و چند اشاره‌ی او به دهقانان انقلابی، و حتی اشاره‌اش در یادداشتی برای روزنامه‌ی "La Social" (۳ مه ۱۸۷۱) که از «دهقانان سوسیالیست» یاد کرده بود،[8] مواردی در آثارش یافتنی است که نشان می‌دهند نسبت به دهقانان در کل، نظر مساعدی نداشته است. همان‌طور که در واگویه‌ای از ***هجدهم برومر*** خواندیم، از نظر او طبقه‌ی دهقان آینده ندارد، قادر به مبارزه‌ی مستقل نیست، و در پی ارباب می‌گردد. با وجود این، درست نیست که مارکس را «ضد دهقان» بخوانیم،[9] او از اهمیت وزنه‌ی پیکار دهقانان تهیدست برای جنبش کارگری باخبر بود، ولی بدون شک نگرش او ارتباطی به «دهقان‌گرایی» برخی از مارکسیست‌ها نداشت.[10] مارکس کاستی‌ها و کمبودهای مبارزه‌ی دهقانان را می‌دید، و بر این باور بود که در آینده، دهقانان با از بین رفتن تضاد شهر و روستا از بین می‌روند. این همه، البته گونه‌ای بی‌باوری نسبت به جنبش دهقانی، و به ویژه جنبش مستقل دهقانی را در ذهن او دامن می‌زدند. او حتی در ***هجدهم برومر*** دهقانان را طبقه‌ی مستقلی هم ندانسته است: «تا آنجا که میلیون‌ها خانواده‌ی دهقانی در شرایط اقتصادی به سر می‌برند که آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌سازد، و نوع زندگی، منافع و فرهنگ آن‌ها را با زندگی، منافع و فرهنگ دیگر طبقات جامعه در تضاد می‌گذارد می‌توان آن‌ها را طبقه‌ای واحد دانست. اما این خانواده‌ها از آنجا که بین دهقانان خرده‌مالک فقط پیوندی عملی وجود دارد، و از آنجا که شباهت منافع آنان موجب هیچ‌گونه اشتراکی، هیچ‌گونه ارتباط ملی یا سازمان سیاسی در بین انان نیست، طبقه محسوب نمی‌شوند. به همین دلیل اینان در دفاع از منافع طبقاتی خود به نام خویش ناتوان‌اند، و نمی‌توانند این کار را از طریق مجلس یا با وساطت آن انجام دهند» (ه ب:۱۶۸-۱۶۷، ب آ-۱:۴۷۹). رژیم بناپارت نماینده‌ی «موهوم پرستی دهقانان» است (ه ب:۱۶۹)، البته نه دهقانان انقلابی «که می‌خواهند جامعه کهن را با نیروی خود

[8] *ibid*, p.394f.

[9] فقط به عنوان یک نمونه بنگرید به:

D. Mitrany, *Marx Against the Peasant*, New York, 1961.

[10] H. Alavi, "Peasantry and Revolution " in: *The Socialist Register*, 1965.

و یمن همکاری نزدیک با شهرها براندازند» (ه ب:۱۶۹-۱۶۸). در ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** که می‌خوانیم » تاریخ سه سال اخیر نشان داده که این طبقه [دهقانان] از جمعیت به هیچوجه در خور این که ابتکار انقلاب را به دست گیرد نیست» (ن ط:۱۵۷، ب آ-۲۸۸:۱). این‌سان، نه فقط بحثی از وحدت کارگران و دهقانان در میان نیست، بل به اعتراف انگلس طبقه‌ی کارگر به خرده‌بورژوازی شهری بارها نزدیکتر است تا به دهقانان» (م آ-۶:۲۹۵). در ***ایدئولوژی آلمانی*** بارها صریح‌تر در بحثی علیه اشتیرنر آمده که در حالی‌که دهقانان فاقد تمامی وسایل لازم جهت کشت کاری جمعی (که نخستین شرط همبستگی کمونیستی است) هستند، ممکن نیست که بتوان آن‌ها را به طور جمعی سازمان داد، و: «در مجموع یک جنبش کمونیستی هرگز نمی‌تواند ریشه در روستا داشته باشد، بل ریشه‌ی آن فقط در شهرها است» (م آ-۵:۳۵٤). مارکس در مقاله‌ی «فرمانروایی بریتانیا در هندوستان» (۱۸۵۳) دهقانان را پایه‌ی اصلی طبقاتی استبداد شرقی نامید (ب آ-۱:٤۹۲)، و انگلس نوشت: «حتی رهایی دهقانان از بردگی صرفاً به یاری بورژوازی انجام شد» (م آ-۶:۸۳).

در برابر زبان تند مارکس در نوشته‌های مختلف‌اش درمورد دهقانان، واژه‌ای که در ***مانیفست*** درباره‌ی آن‌ها به کار برد، چندان شگفتی برنمی‌انگیزد. او نوشت: «بورژوازی روستا را به فرمان شهر درآورد. شهرهای عظیم ایجاد کرد، رقم جمعیت شهری را در قیاس با جمعیت روستانشین افزایش داد، و به این ترتیب بخش عظیمی از جمعیت را از Idiotismus des Landlebens بیرون آورد» (م آ-۶:٤۸۸). آنچه اینجا مورد بحث است، همین واژه‌هایی هستند که در متن به صورت آلمانی آورده‌ام. برگردان آن‌ها می‌شود: «خرفتی زندگی روستایی». هال دریپر کوشیده تا کاربرد این لفظ را توجیه کند. او در پیوست جلد دوم کتاب‌اش نوشته که واژه‌ی Idiotismus در آلمانی سده‌ی نوزدهم به معنای انزوا بوده و نه خرفتی، یا خنگی و ابلهی. از این رو، به نظر او بند مورد بحث می‌شود: «و به این ترتیب بخش عظیمی از جمعیت را از انزوای زندگی روستایی بیرون آورد». دریپر می‌نویسد که ادامه‌ی بند نیز با این معنا بیشتر خواناست: «همان‌طور که روستا را به شهر وابسته کرد، کشورهای وحشی و نیمه‌وحشی را هم به کشورهای متمدن، و دهقانان را به مردم شهری و شرق را به غرب وابسته کرد» (م آ-۶:٤۸۸). همان‌طور که وحشیان از دایره‌ی تمدن خارج بودند، و در واقع منزوی بودند، زندگی دهقانی هم از شهرها منزوی بود. اما همین تاویل با همین قدرت درمورد خرفتی و

حماقت هم درست درمی‌آید. خاصه که در ***پیکار طبقاتی در فرانسه***، طبقه‌ی دهقان چنان معرفی شده که «وجودش نمایانگر وجود توحش در دل تمدن است» (ن ط:٦٦، ب آ-٢٣٧:١)، یا انگلس در «مساله‌ی دهقانی در فرانسه و آلمان» با این که به صراحت نوشته: «رفقای فرانسوی ما در یک مورد کاملاً حق دارند: هیچ دگرگونی نهایی انقلابی‌ای در فرانسه علیه خواست دهقانان کوچک، ممکن نیست» (ب آ-٣:٤٦٨)، باز یک صفحه‌ی بعد نوشته: «با توجه به پیش داوری‌هایی که ناشی از موقعیت اقتصادی کلی، آموزش و وجه منزوی زندگی آنان [دهقانان خرده‌مالک] هستند، پیش‌داوری‌هایی که زاده‌ی فشار بورژوایی و بزرگ‌مالکان هستند، ما می‌توانیم به توده‌ی دهقانان خرده‌مالک وعده‌ای بدهیم که خودمان هم بدانیم که توانایی انجام آن را نداریم، و آن‌ها را تسخیر کنیم» (ب آ-٣:٤٦٩). آیا این گفته‌ی آخر، بیشتر نمایانگر خرفتی دهقانان است یا نشان‌دهنده‌ی انزوای آنان؟ ولی به جز این‌ها، دلیل دیگر و قوی‌تری هم وجود دارد که تاویل هال دریپر را سست می‌کند. حتی اگر بپذیریم که واژه‌ی Idiotismus در زبان آلمانی روزگار نگارش ***مانیفست*** به معنای انزوا بود، در برگردان انگلیسی مانیفست که انگلس بر آن نظارت داشت لفظ Idiocy آمده، و در برگردان فرانسوی که لورا لافارگ دختر مارکس آن را بازبینی کرد، واژه‌ی Abrutissment آمده است که هر دوی این واژه‌ها به معنای «خرفتی» هستند. در آخرین برگردان ***مانیفست*** به زبان فارسی (که تا آنجا که من باخبرم آخرین برگردان کامل متن است) نیز از لفظ «خرفتی» استفاده شده است.[١١]

٤. لومپن‌ها و تهیدستان شهری

اصطلاح «لومپن پرولتاریا» (Lumpenproletariats) را مارکس به کار می‌برد، و به احتمال قوی خودش آنرا ساخته بود. ولی اصطلاحی است نادقیق که موجب بدفهمی می‌شود. واژه‌ی Lumpen به معنای ژنده، بی‌مصرف، جل‌پاره است. «لومپن پرولتاریا» درمورد آن بخش از افراد جامعه به‌کار می‌رود که در تولیداجتماعی شرکت ندارند، زاید، بی‌مصرف و سربار جامعه‌اند. کاربرد پرولتاریا در آن شاید به این دلیل است که نشان داده شود که لومپن‌ها در فقر و در محله‌های تهیدستان، زندگی می‌کنند. بیشتر آنان، از مواهب زندگی در جامعه‌ی مدرن بی‌بهره‌اند، یا خیلی کم بهره‌مندند. ولی اگر همچون مارکس

[١١] ک. مارکس و ف. انگلس، ***مانیفست حزب کمونیست***، ترجمه‌ی م. پورهرمزان، تهران، ۱۳۵۹.

بپذیریم که پرولترها آن بخش از افراد جامعه‌اند که کل جامعه از طریق کار آنان زندگی می‌کند، یا دست‌کم قبول کنیم که پرولتاریا در تولید اقتصادی نقش حیاتی دارد، آن گاه اصطلاح «پرولتاریای بی‌مصرف» مهمل می‌نماید. مارکس درپیشگفتار بر چاپ دوم ***هجدهم برومر*** از قول سیسموندی نقل کرده: «پرولتاریای رومی از قِبَل جامعه می‌زیست، در حالی که جامعه مدرن به هزینه پرولتاریا زندگی می‌کند» و افزوده که این نکته‌ای است که خیلی‌ها فراموش‌اش می‌کنند (ب آ-۱:۳۹۵). از سوی دیگر، پرولتاریا چنان که مارکس پیش کشیده، به معنای دقیق واژه، پرولتاریای صنعتی است که زاده‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری است، و این نکته را انگلس نیز در «اصول کمونیسم» تایید کرده است (ب آ-۱:۸۱)، اما، لومپن‌ها در هر دوره‌ای وجود داشته‌اند، و هستی آنان در مقیاسی وسیع پس از زوال سده‌های میانه شکل گرفته است (م آ-۵:۲۰۲). به هرحال، کاربرد اصطلاح «لومپن پرولتاریا» سبب این بدفهمی می‌شود که گویی لومپن‌ها بخشی از پرولتاریا هستند، و در گام بعد موجب این برداشت می‌شود که لومپن‌ها همان سپاه ذخیره‌ی کار، یا انبوه تهیدستان شهری هستند. نتایج سیاسی چنین بدفهمی‌هایی خطرناک است. به ویژه که در طول چند سده، بورژوازی، پرولتاریا را هر جا که گام به صحنه‌ی پیکار اجتماعی می‌گذاشت، «توده‌ی اوباش» می‌خواند.

مارکس، برای نخستین بار اصطلاح «لومپن پرولتاریا» را در ***ایدئولوژی آلمانی*** به کار برد، و نوشت: «پلبین‌های روم باستان در نیم راه میان انسان و برده نتوانستند به چیزی بهتر از لومپن پرولتاریا تبدیل شوند» (م آ-۵:۸٤). در همین اثر مارکس از این اصطلاح در معرفی پدیده‌ای در جامعه‌ی سرمایه‌داری هم سود جست، و البته چند بار تاکید کرد که باید میان «اوباش یا لومپن پرولتاریا» با طبقه‌ی کارگر تفاوت قائل شد. او لومپن‌ها را متشکل از دزدان، قاتلان، ولگردان و روسپیان (کذا) دانست. برای روشن شدن معنای پیشاسرمایه‌دارانه‌ی لومپن پرولتاریا، به نامه‌ی مارکس به هیات سردبیری نشریه‌ی روسی «اوتچستونیه زاویسکی» (نوامبر ۱۸۷۷) دقت کنیم: «در بخش‌هایی از نخستین مجلد ***سرمایه***، من به سرنوشت توده‌های تهیدست روم باستان اشاره کردم. آنان در اصل دهقانانی آزاد بودند که هرکدام قطعه‌ی زمین خود را با دستمایه‌ی خودش می‌کاشت. در جریان تاریخ روم از آنان سلب مالکیت شد. همان حرکتی که آن‌ها را از ابزار تولید و وسیله‌ی معاش‌شان جدا کرد، نه فقط به شکل‌گیری بزرگ‌مالکی، بل به ایجاد سرمایه‌ی

پولی نیز منجر شد. این‌سان، ناگهان در یک سو افرادی آزاد، گسسته از همه چیز مگر از نیروی کار خود پدید آمدند، و از سوی دیگر، دارندگان تمامی ثروت‌های تصاحب شده و آماده برای استثمار این نیروی کار ایجاد گردید. چه روی داد؟ پرولتاریای روم تبدیل به کارگران دستمزدی نشدند، بل به انبوهی از اوباش هیچ‌کاره (Mob)، بدتر از آنان که در جنوب ایالات متحد، به «سفیدهای گدا گشنه» مشهور شده‌اند، تبدیل شدند، و همراه با آن‌ها یک وجه تولید تکامل یافت که سرمایه‌داری نبود، بل براساس بردگی استوار بود. این‌سان، حوادثی که به طور چشم‌گیری قابل قیاس با یکدیگر هستند، ولی در شرایط تاریخی متفاوتی روی می‌دهند، به نتایجی یکسر متفاوت از همدیگر می‌رسند. با پژوهش مستقل هر یک از این شکل‌های تکامل، و بعد از راه مقایسه‌ی آن‌ها با یکدیگر، می‌توان سرنخ این مساله را یافت، اما هرگز نمی‌توان با استفاده از شاه کلیدی چون نظریه‌ی کلی تاریخی‌ـ فلسفی‌ای که ویژگی آن منش فراـ تاریخی آن باشد، به هدف دست یافت» (م ب:۲۹٤). مارکس، اینجا از انبوه تهیدستانی که ورشکسته شده‌اند، آماده‌ی فروش نیروی کار خود هستند، در واقع بیکاره‌اند، و در میان تهیدستان شهری جای دارند، یاد کرده و می‌توان گفت که این افراد با لومپن‌ها تفاوت دارند. کائوتسکی و انگلس در مقاله‌ای به نام «سوسیالیسم حقوق‌دان» موقعیت لومپن‌ها را در همان روم باستان توضیح داده‌اند: «در برابر بردگانی که در روم، در اقتصاد کشاورزی کار می‌کردند، پرولتاریای آزادی هم وجود داشت، اما این پرولتاریا کارگز نبود، بل لومپن پرولتاریا محسوب می‌شد. جامعه‌ی کنونی، به گونه‌ی روزافزونی استوار به کار پرولتاریاست، و وجود پرولتاریا برای ادامه‌ی زندگی‌اش ضرورت دارد، اما لومپن پرولتاریای روم در حکم انگل‌هایی بودند که نه فقط بی‌مصرف بودند، بل به حال جامعه، زیان‌آور هم بودند» (م آ ۲۱-۲۱:٤۹۷).

چه بسا، به دلیل بدفهمی ناشی از این که افراد بی‌مصرف، زائد و فاسدی، به عنوان بخشی از پرولتاریا معرفی می‌شدند، مارکس در نسخه‌ی نخست ***جنگ داخلی در فرانسه*** ترجیح داد که از اصطلاح «طبقه‌ی خطرناک» به جای «لومپن پرولتاریا» استفاده کند (ن ک:۱۹۳). انگلس هم در جریان نظارت و ویراستاری ترجمه‌ی انگلیسی ***مانیفست*** در ۱۸۸۸، ترجیح داد «لومپن پرولتاریا» را به کار نبرد، و نوشت: «طبقه‌ی خطرناک، این تفاله‌ی منفعل اجتماعی که از پایین‌ترین لایه‌های جامعه‌ی کهن بیرون زده است، شاید اینجا و آنجا با انقلابی پرولتری به جنبش درآید، ولی شرایط زندگی‌اش موجب

گرایش قدرتمندتری در او می‌شود، که به صورت ابزار دسیسه‌های ارتجاع درآید» (م أ ٤٩٤:٦).

در طول چند سده‌ی گذر از فئودالیسم به سرمایه‌داری در تاریخ اروپا، پایین‌ترین لایه‌های جمعیت شهری به عنوان تهیدستان یا پلب‌ها ایجاد شدند که میان آن‌ها عناصری تولیدکننده (متحرک، از شغلی به شغل دیگر) و نیز عناصری که نمی‌توانستند در تولید نقشی بیابند، یافت می‌شدند. اینان در جنگ‌های دهقانی سده‌ی شانزدهم به میدان مبارزه کشیده شدند انگلس در کتاب ***جنگ‌های دهقانی در آلمان*** نشان داد که در نخستین مراحل رشد جامعه‌ی سرمایه‌داری، تهیدستان شهری از بقایای عناصر تحلیل رفته‌ی جامعه‌ی فئودالی، جامعه‌ی اصناف، همراه با عناصر تکامل نیافته‌ی پرولتری تشکیل می‌شدند، و میان آن‌ها «عناصر ابتدایی لومپن پرولتاریا» هم وجود داشتند که «بسیاری از آن‌ها هنوز ویژگی‌های طبیعت دهقانی را به همراه داشتند، و به اندازه‌ی لومپن پرولتاریای امروزی پول‌پرست و فاسد نبودند». حتی دسته‌ای از اینان در جنگ‌های سی ساله و در مبارزه‌های شهری وارد شدند، و علیه ارتجاع جنگیدند، و «دسته‌ای دیگر به گروه‌های توطئه‌گر دهقانی پیوستند و آن‌ها نیز نقش مترقی‌ای داشتند، اما دسته‌ی سومی به شاهزادگان پیوستند» (م آ-١٠:٤٠٨-٤٠٧). بنا به این بحث انگلس، از نظر تاریخی «لومپن پرولتاریا» بخشی از تهیدستان شهری دانسته شده، و حتی از نقش مترقی آن نیز یاد شده است. اما در واقع انگلس نه از مفهوم سده‌ی نوزدهمی «لومپن پرولتاریا»، بل از تهیدستان شهری حرف می‌زند، و نباید این دو را با هم به اشتباه یکی گرفت. انگلس در پایان‌زندگی‌اش از این تفاوت در نامه‌ای به کائوتسکی (٢١ مه ١٨٩٥) یاد کرد، و چنین شرح داد که تهیدستان شهری را می‌باید «عناصر پیشاپرولتری» دانست، اما لومپن‌ها عناصر «بی‌طبقه» (Declassed elements) هستند. تهیدستان شهری می‌توانند در پیکارهای اجتماعی نقش مترقی بیابند، اما لومپن‌ها به یقین همواره نقش ارتجاعی ایفاء می‌کنند. او درمورد تهیدستان شهری نوشت: «اینان به طور کامل خارج از ساختار فئودالی بودند، و همواره زمانی به وجود می‌آمدند که شهری شکل می‌گرفت، و پایین‌ترین لایه‌های جمعیت شهر سده‌های میانه را تشکیل می‌دادند، که خارج از مرز قانون، و مستقل از اجتماعات سنتی مارک (Markgenossenschaft)، و جدا از وابستگی‌های فئودالی و تعاونی بودند... این لایه تبدیل به پیشا- پرولتاریا شد. لایه‌ای که بعدها در ١٧٨٩ در حومه‌ی پاریس انقلاب کرد» (م ب:٤٦٣). آشکارا انگلس از تهیدستان یا به قول مارکس از

«پلبین‌ها» یاد می‌کند. پیش‌تر در ***ایدئولوژی آلمانی*** هم یک‌بار پلبین‌ها «پرولتاریای آینده» خوانده شده بودند (م آ-۵:۷۵). مارکس نقش آن‌ها را در انقلاب‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ مهم می‌دانست، چرا که «آن‌ها بودند که نخستین سنگرها را ساختند» (م آ-۱۰:۳۱۸).

مارکس در نخستین مجلد ***سرمایه***، در فصل «قانون انباشت کلی سرمایه» از پیدایش افزونه‌ی نسبی نیروی کار یاد کرد و نوشت: «توده‌ی ادغام نشده در فراشد تولید» را باید از لومپن پرولتاریا جدا دانست: «سرانجام، پایین‌ترین رسوب جمعیت افزونه‌ی نسبی در گستره‌ی بینوایان جای دارند. این لایه جدا از ولگردان، جنایت‌کاران، روسپیان، و در یک کلام جدا از لومپن پرولتاریاست، و خود از سه دسته شکل گرفته و...» (س ر-۱:۶۰۲). مطابق معمول، در برگردان‌های انگلیسی و فرانسوی «طبقه‌ی خطرناک» به جای «لومپن پرولتاریا» آمده است (آ پ-۱:۱۱۶۱). این واگویه مهم است، زیرا به صراحت میان لومپن‌ها و تهیدستان شهری تفاوت قائل شده است. هرچند لومپن‌ها از نظر مادی در وضع بینوایان قرار دارند. بینوایی در برابر Pauperism آمده است. مارکس این واژه را از ادبیات سوسیالیستی در دهه‌ی ۱۸۴۰ آموخته بود، و در ***دستنوشته‌های ۱۸۴۴*** به کار برده بود. پیش‌تر اژن بوره در کتاب ***درباره‌ی تهیدستی طبقه‌ی کارگر*** (۱۸۴۰) همین واژه را به کار برده بود. او بینوایی را «فقر تا حد مصیبت، فقر همگانی و اجتماعی» تعریف کرده بود.[۱۲] تفاوت لومپن‌ها با پلبین‌ها در کارکرد سیاسی آنان مشخص می‌شود. لومپن‌ها ضدانقلابی‌اند، اما پلبین‌ها می‌توانند نقش‌هایی انقلابی ایفاء کنند.

در میان مثال‌هایی که مارکس از لومپن‌ها آورده، می‌توانیم از «لاتزارونی‌ها» یاد کنیم. آن‌ها لومپن‌های شهر ناپل بودند که به ویژه در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم هوادار اتریشی‌ها، و بعد در جریان مبارزه‌ی انقلابی برای استقلال ایتالیا هوادار سلطنت و کلیسا بودند. مهمترین وجه مشخصه‌ی سیاسی آنان دشمنی پایان ناپذیرشان با جمهوری‌طلبان، دمکرات‌ها و قانون‌طلبان بود. آنان به عنوان مزدوران بزرگ مالکان به نیروهای دمکرات و جمهوری‌طلب حمله می‌کردند. آوازه‌ی خشونت آنان چندان بود که در ادبیات سوسیالیستی مدت‌های طولانی، به جای لومپنیستم از لاتزارونیسم یاد می‌شد. به عنوان مثال، انگلس در مقاله‌ی «ضد انقلاب در برلین» (۱۸۴۸) از این واژه برای توصیف دسته‌های اوباش که ارتجاع آلمانی اجیر می‌کرد، استفاده کرد (م آ-۸:۱۷). نمونه‌ی

[۱۲] بنگرید به یادداشت ماکسیمیلین روبل در: آ پ- ۱:۱۶۹۸.

مشهورتری که در آثار مارکس و انگلس، درمورد لومپن‌ها آمده، اشاره‌های فراوان آنان به لومپن‌های پاریس است که در انقلاب ۱۸٤۸، و نیز در جریان کمون، علیه انقلابی‌ها و گروه‌های کارگری جنگیدند. انگلس در مقاله‌ی «فعالیت برای قانون اساسی امپراتوری دوم» (۱۸۵۰) نقش ضد انقلابی آن‌ها را چنین توضیح داد: «لومپن پرولتاریا اینجا هم، چون همیشه و همه جا، از روز آغاز جنبش فاسد بود، صبح تقاضای اسلحه کرد و پول آن را کمیته‌ی امنیت ملی پرداخت، بعدازظهر خود را به بورژوازی بزرگ فروخت، و از ساختمان‌های آنان دفاع کرد، و شب سنگرهای مبارزان را ویران کرد. در کل، در جانب بورژوازی بود که به او پول فراوان می‌پرداخت، پولی که تا جنبش ادامه داشت، برای او زندگی خوشی را ممکن کرد» (م آ-۱۰:۱٦۵). مارکس در ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** شرح داد که حکومت موقت پیش از خیزش ژوئن به ایجاد گارد فعال دست زده بود، که از لومپن‌ها تشکیل شده بود، یعنی از طبقه‌ای که «در هر شهر بزرگی توده‌ای متمایز از پرولتاریای صنعتی را تشکیل می‌دهد. کانون انواع و اقسام دزدان و جنایتکاران را که از فضولات جامعه زندگی می‌کنند، افرادی بدون شغل مشخص، ولگرد، مردمانی بی‌خانه و کاشانه، که میزان فرهنگ‌شان بستگی دارد به این که از چه قوم و ملتی باشند، و هرگز هم منکر این نیستند که آس و پاس و گدای سامره‌اند [لاتزارونی‌اند]» (ن ط: ۳۳، ب ا ۱:۲۲۰-۲۱۹). پرولتاریا در آن‌ها، در واقع کسانی را می‌دید که «از آب و گل خود ان درآمده بود... پرولتاریا این گارد سیار را در حکم گارد پرولتاریایی تلقی می‌کرد. خطایش درخور بخشایش بود» (ن ط:۳٤، ب ا:۲۲۰). کارگران نخست با مشاهده‌ی تهیدستی لومپن‌ها آن‌ها را به خود نزدیک یافتند، اما زمانی که بناپارت دارودسته‌ی دهم دسامبر را که درواقع «سازمانی از لومپن‌ها بود» بر پا کرد، دیگر جای هیچ توهمی درباره‌ی نقش ضد انقلابی آن‌ها باقی نماند (ن ط:۱۷۱، ب آ-۱:۲۹۷). در ***هجدهم برومر*** شرح مفصل و دقیقی درباره‌ی سازمان‌دهی لومپن‌ها، و روی کار آمدن سرفرمانده‌شان یعنی لویی بناپارت با رضایت، و در واقع توسط بورژوازی آمده است. بناپارت خود منش لومپنی داشت و میان آن‌ها بزرگ شده بود (ه ب:۱۱۲، ب آ-۱:٤۵۰)، او به بهانه‌ی تاسیس یک انجمن نیکوکاری لومپن‌ها را سازمان داد (ه ب:۹۷، ب آ-۱:٤٤۲)، و از این جمع رجاله‌ها (که مارکس مشخصه‌های آنان را با دقت و البته طنز ثبت کرده است) ارتش خصوصی خود را ساخت مارکس اینجا لومپن‌ها را «تفاله‌ها، زباله‌ها، فاضلاب همه طبقات جامعه» نامید (ه ب:۹۸-۹۷، ب آ-۱:٤٤۲).

مارکس به سرعت نسبت به واژه‌ای که ساخته بود، بی‌اعتماد شد. در بیشتر ترجمه‌های آثار او که خودش یا انگلس بر آن‌ها نظارت داشتند، به جای «لومپن‌پرولتاریا» عناوین دیگری می‌آمد. مارکس حتی در متن‌های آلمانی خود گاه واژه‌ی انگلیسی mob را به کار می‌برد (ا م:۱۷۹). ولی، پس از مرگ او اصطلاح «لومپن پرولتاریا» میان پیرواناش رواج یافت. سوسیال دمکرات‌های روسی دسته‌های «صدهای سیاه» را چنین می‌خواندند، اکسلرود، مارتف، تروتسکی و لنین نقش ضد انقلابی لومپن‌ها در انقلاب ۱۹۰۵ را شرح داده‌اند. سوسیالیست‌های آمریکایی، ایتالیایی و اسپانیایی مفصل از نقش لومپن‌ها در سرکوب مبارزات آغاز سده‌ی بیستم یاد کردند. ژان ژورس، رزا لوکزامبورگ و دیگر رهبران کارگری پیش از جنگ جهانی نخست از لومپن‌هایی که راست‌گرایان اجیر می‌کردند تا تظاهرات و اعتصاب‌های کارگری را در هم بشکنند، سخن می‌راندند، و گرامشی و بوردیگا راه‌های مبارزه با دارودسته‌های تروریستی فاشیست‌ها را برمی‌شمردند. گروه‌های فاشیستی و نازی نخست در میان لومپن‌ها شکل گرفتند، و بسیاری از فعالان نظام پلیسی هیتلر و فرماندهان اس. آ از میان آن‌ها برگزیده شده بودند. تنها مائوتسه دون در مقاله‌ی «تحلیلی از طبقه‌های چین، و روش آنان در برابر انقلاب» (۱۹۲٦) از «عناصر بی‌طبقه» یاد کرد و چنین نظر داد که می‌توان آن‌ها را به خدمت انقلاب درآورد: «این افراد می‌توانند بسیار شجاعانه بجنگند. هرگاه درست رهبری شوند، تبدیل به نیرویی انقلابی خواهند شد».[۱۳] مائو به طور مشخص و صریح از ولگردان، آدم‌کشان، دزدان و روسپیان نام برد. نمونه‌ای دیگر، کتاب ***نفرینیان زمین*** فرانتس فانون است که براساس تجربه‌ی خود او در جنگ استقلال الجزایر، لومپن‌ها را در جایگاه نیروهای انقلابی قرار داده بود. ولی نمی‌توان گفت که این نکته درمورد جامعه‌های پیرامونی، یعنی کشورهای درحال توسعه صادق است. نکته با توجه به آمریکای لاتین، و به ویژه تجربه‌ی سال‌های حکومت سالوادر آلنده و بعد در جریان کودتای شیلی به خوبی روشن می‌شود. کافی است به تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در سده‌ی بیستم دقت کنیم تا از یک سو تفاوت تهیدستان شهری را با لومپن‌ها دریابیم، و از سوی دیگر، نقش همیشگی ضدانقلابی و ضددمکراتیک لومپن‌ها را به صورت گروه‌های فشار، دارودسته‌های تروریست و سازمان یافته، در مواردی که

[13] S. R. Scheram, *The Political Thought of Mao Tse Tung*, London, 1969, pp.245-246

پیکار دمکراتیک اوج می‌گرفت، پیش و پس از ۱۳۵۷، آشکارا دریابیم. نمونه‌ی بسیار مشهور نقش اوباش در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بود، اما متاسفانه این یگانه نمونه نبود.

۵. اندیشگران

حدود یک سده است که لفظ «روشنفکر» در ادبیات سیاسی و اجتماعی ما به کار می‌رود. به احتمال زیاد، نخستین پیشروان فکر مدرن و سخنگویان دمکراسی، یعنی نویسندگان و متفکران پیش از انقلاب مشروطه، متاثر از برداشت‌ها و الگوی روشنگری آن را به کار بردند. به تازگی در زبان فارسی لفظ «اندیشگر» نیز در همین معنا به کار می‌رود، و به نظر می‌رسد که دقیق‌تر باشد. اندیشگر کسی است که کارش تولید نظام‌مند یا شیوه‌دار اندیشه، به معنایی اجتماعی باشد، یعنی فکرهایی را تولید و بیان کند، و در مدار ارتباط‌های انسانی قرار دهد. تعریفی که در میان نظریه‌پردازان اجتماعی بیش و کم پذیرفته شده این است: «اندیشگران آن دسته از مردم‌اند که نقش آن‌ها سروکار داشتن با پیشرفت و تبلیغ دانش، و بیان ارزش‌های جامعه‌ی خاص‌شان باشد».[14] اما این تعریف دقیق نیست. یکی از نقش‌های هرکس در جامعه‌ی مدرن سروکار داشتن گسترده یا محدود با پیشرفت دانش است، و مهمتر، هرکس ارزش‌های جامعه‌اش را به گونه‌ی اثباتی یا سلبی بیان می‌کند. اگر هم بگوییم که در تعریف بالا مقصود کسانی است که یگانه کارشان به طور انحصاری سروکار داشتن با تولید دانایی باشد، باید قبول کنیم که در این صورت اندیشگری را به لایه‌ی بسیار کوچکی از زندگی اجتماعی مدرن محدود کرده‌ایم، چندان کوچک که خیلی از کسانی را که یکی از کارهای‌شان، تولید دانایی است، و از قضا در این مورد نقش بسیار موثری هم دارند، از دایره‌ی تنگ آن تعریف بیرون می‌مانند.

در دوره‌ی مارکس اصطلاح Geistige Arbeit به معنای کار فکری یا کار ذهنی رایج بود. اندیشگر هم کسی دانسته می‌شد که کار اصلی‌اش مربوط یا محدود به همین نوع کار باشد. در چارچوب سخن مارکسی می‌توان معنایی دقیق‌تر را پیش کشید: اندیشگر کسی است که با کار فکری، یعنی از راه تولید اندیشه‌ها و مفاهیم، زندگی کند. به عبارت بهتر منبع اصلی درآمد او کار فکری‌اش باشد. ولی این تدقیق معنایی هم

[14] A. Kuper and J. Kuper eds, *The Social Science Encyclopedia*, Second Edition, 1996, p.418.

مشکل‌ساز است. بنا به این تعریف نویسنده‌ای که کتاب می‌نویسد، و درآمد او منحصر به حق تالیف‌اش می‌شود، یعنی به طور عمده از راه نوشتن زندگی می‌کند، اندیشگر خوانده می‌شود، اما نویسنده‌ای که مخارج زندگی‌اش فقط از طریق نگارش کتاب‌های‌اش تامین نشود، و مثلاً از اداره‌ای یا دانشگاهی حقوق بگیرد، و به طور عمده، با این حقوق زندگی کند، اندیشگر نخواهد بود. همچنین، جراح یا معماری که بنا به ضرورت، بخش اصلی کارشان درگیری عملی و فعال است، و درآمدشان از کار فنی و تخصصی‌شان تامین می‌شود، اندیشگر محسوب نخواهند شد. روشن است که تعریف بالا کمبود دارد. شاید، برای رفع این کاستی، اینجا هم باید قائل به مفهوم «کار جمعی» بشویم. تمام کسانی که در تولید اندیشه‌ها، به شکل نظام‌مند و شیوه‌دار دست دارند، جدا از تنوع کارشان، و صرف‌نظر از هر درگیری دیگری که در زندگی دارند، یعنی تمامی کسانی که در نتیجه‌ی کار و نقش مستقیم آنان قلمرو «کار ذهنی، فکری، و فرهنگی» به معنای کاری اجتماعی رشد می‌یابد، اندیشگرند. اینجا همان دشواری نخست سر بر می‌آورد: همه کس کار فکری می‌کنند، و درآمد هرکس تا حدی از راه کار فکری اوست، حتی کارگری در کار زنجیره‌ای و استوار به تخصص، که ازخودبیگانه است و تنها کار جسمانی تکراری‌ای را پیش می‌برد، باز در زندگی هرروزه‌اش بارها به ناچار به یاری اندیشه‌اش خود را از تنگناهایی می‌رهاند، برای زندگی خود طرح‌اندازی می‌کند، و به خویشتن خویش شکل می‌دهد. محال است که او به نوعی کار فکری نظام‌مند و شیوه‌دار نکند، و این کار تاثیری بر زندگی مادی او نگذارد. تقسیم کار به کار فکری و کار جسمی هرگز مطلق و کامل نیست. همان‌طور که مفهوم «کار فکری نظام‌مند و شیوه‌دار» جای تاویل و تعبیرهای بسیار متفاوتی را باز می‌گذارد. پس بهتر است که یک بار دیگر از قلمرو تعریف‌ها بیرون برویم، و اصراری به ارائه‌ی تعریف جامع، مانع، نهایی، قطعی، و ذات باور از اندیشگر نداشته باشیم، بل بکوشیم تا دریابیم که در هر برهه از زندگی اجتماعی، تولیدکنندگان مستقیم کار فکری چه انجام می‌دهند. این‌سان، بحث به موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی، و به شرایط خاص و مشخص کشیده می‌شود.

مارکس خود زاده‌ی محیط اندیشگرانه‌ی آلمان بود (کشوری که در آن به طور سنتی برای کار فکری و نظری اهمیت ویژه‌ای قائل بودند، و پایگاه فلسفه محسوب می‌شد)، پدرش اندیشگری لیبرال بود، و خودش از دانشگاه با درجه‌ی دکترای فلسفه بیرون آمده

بود. به ادبیات علاقه داشت، و در سال‌های جوانی شعر می‌سرود، هرچند شعرهایی ضعیف. کارش را با روزنامه‌نگاری آغاز کرده بود، و تمام نوشته‌هایش به حد افراط، و حتی گاه آزاردهنده‌ای، سرشار از اشاره‌ها، تمثیل‌ها و نماد پردازی‌های ادبی و اسطوره‌ای بود.[۱۵] در این مورد، مارکس شیوه‌ی رایج در نوشته‌های فلسفی دوران‌اش، خاصه نوشته‌های هگل و شلینگ را دنبال می‌کرد. او در دوستان و همکاران‌اش پیش از هرچیز به عنوان یک اندیشگر ایجاد احترام می‌کرد. یک بار موسس هس، در ۱۸۴۲، درباره‌اش نوشت که «مارکس مهمترین فیلسوف روزگار است... تصور کن که روسو، ولتر، اولباک، لسینگ، هاینه، و هگل در هم ادغام شوند، و در یک آدم جمع شوند، آنگاه تو با دکتر مارکس روبرو خواهی بود».[۱۶] مروری حتی نه چندان ژرف در آثار مارکس به خوبی نشان می‌دهد که او با کارهای فلسفی و علمی دوران‌اش آشنا بود، و نظریات تازه را دنبال می‌کرد. اما درمورد هنر، به ادبیات کلاسیک علاقه داشت، و چندان در جریان کارهای روزگارش نبود. مارکس جوان دلباخته‌ی رمانتیک‌ها و نوکلاسی سیسم بود. با هاینریش هاینه دوست بود، و شعرهای او را می‌ستود، بخش‌هایی از تراژدی‌های یونان، برخی از شعرهای دانته، قطعه‌هایی از آثار تاسو، بوئیاردو، نمایش‌نامه‌های شکسپیر، و شعرهای گوته را از بر بود. اما دلبستگی او در هنر بیشتر منحصر به ادبیات می‌شد. شیفته‌ی سروانتس، بالزاک، فیلدینگ و اسکات بود. در زمینه‌ی هنرهای دیگر، دانشی عمومی و نه چندان ژرف، داشت. هیچ نشانی از علاقه و توجه به بزرگترین شاهکارهای هنری دوران‌اش، حتی در قلمرو فرهنگ آلمانی در آثار او دیده نمی‌شود. انگار معاصران بزرگ‌اش چون شومان، برامس، دلاکروا، دومیه، کورو، برلیوز، و تولستوی را نمی‌شناخت. انگلس اشاره‌ای به این دارد که مارکس از موضوع اپراهای واگنر باخبر بوده، اما هیچ اشاره‌ای در آثار خود مارکس به این هنرمند نوآور یافتنی نیست.[۱۷] به نظر می‌رسد که اساساً علاقه‌ای به نوگرایی هنری نداشت. بزرگترین انقلابی‌های سخن هنری دوران‌اش برای او بیگانه بودند، کسانی چون فلوبر، بودلر، مالارمه، مانه، پو، ملویل، ایبسن. با شدت گرفتن فعالیت‌های سیاسی‌اش، تنها دورادور کارهای هنری دوران‌اش را دنبال می‌کرد، و از رویدادهای دوران‌ساز هنری بی‌اطلاع بود. سلیقه‌ی هنری‌اش هم

[15] S. S. Prawer, *Karl Marx and Wold Literature*, Oxford, 1978.

[16] D. McLellan, *Karl Mrx: His Life and Thought*, London, 1977, p.47.

[17] K. Marx and F. Engels, *On Literature and Art*, Moscow, 1978, p.217.

هرچه سن‌اش بالا رفت، عامیانه‌تر شد. در پایان زندگی ستایش‌گر رئالیسم بود، و رمان‌های اجتماعی را می‌پسندید.

پل لافارگ که با لورا دختر دوم مارکس ازدواج کرده بود، در خاطراتش از مارکس، عبارتی مهم آورده است: «کتاب‌ها مثل ابزار کار برای ذهن او بودند، و نه مسائل تزیینی. همواره می‌گفت: «آن‌ها برده‌های من‌اند، و باید گوش به فرمان من باشند».[18] این عبارت لافارگ نمایانگر فهم مارکس از فرهنگ است. آنچه به کارش می‌آمد، برایش مفید بود، و در مبارزه‌اش سودی داشت، ابزار و بنده‌های شایسته‌ی توجه بودند. اما کتاب‌ها و اندیشه‌ها تا جایی که در خود، رها از هر بهره و منفعت مطرح می‌شدند، برای او جذابیتی نداشتند، و به قول لافارگ همچون «مسائل تزیینی» تلقی می‌شدند. شاید همین نکته نشان بدهد که چرا او که در سده‌ی نوزدهم زیست، در آثارش به مدرنیته اندیشید، و انتقادهایی (هرچند نه چندان رادیکال) به آن داشت، از نعمت شناخت شعرها و نظرهای بودلر بی‌بهره ماند. شاید عبارت مشهور «پیشگفتار ۱۸۵۹» بهترین دلیل را در فهم نکته‌ی بالا به دست دهد: «شیوه‌ی تولید زندگی مادی فراشد کلی زندگی اجتماعی، سیاسی، و اندیشگرانه را مشروط [تعیین] می‌کند» (د ن:۲۰). مارکس لفظ Bedingt را به کار برده که هردو معنای «تعیین کردن» و «مشروط کردن» را می‌دهد. او درگیر شناختن عنصر تعیین‌کننده شده بود، و فرصتی برای توجه به عناصر تعیین‌شده نداشت. در ضمن معتقد بود که عناصری چون زندگی اجتماعی و سیاسی و اندیشگرانه به‌طور کلی، با هم، و همراه یکدیگر (überhaupt) تعیین می‌شوند، و هیچ‌یک به تنهایی مطرح نیستند.

می‌توان در نوشته‌هایی که مارکس در طول زندگی‌اش درباره‌ی اندیشگران نوشت، دو نظر متفاوت یافت. نظر نخست از همان سال‌های دانشجویی در سر او شکل گرفت، و تا سال ۱۸٤۵ به طول انجامید، سپس مدتی به نسبت طولانی (به دقت تا سال ۱۸۵۷) نظری دیگر و مخالف با آن را اعلام کرد، ولی از ۱۸۵۷ به بعد، یعنی تا پایان زندگی‌اش، نظر نخست را دوباره تکرار کرد. آغازگاه نظر نخست تقسیم کار فکری درون جامعه، و کل ساختار طبقاتی آن است، و اندیشگران را یک لایه‌ی مستقل اجتماعی محسوب می‌کند، که در جریان پیکار اجتماعی، بخشی از آن‌ها به مبارزات دمکراتیک، و همراهی

[18] P. Lfargue, "Reminiscences of Marx", in: *Marx and Engels Through the Eyes of their Contemporaries*, Moscow, 1978, p.31.

بـا نیروهای انقلابـی کشیده مـی‌شوند. نظر دوم انـدیشگران را بـخشی از طبقه‌ی حاکم مـحسوب می‌کند، که بـه طور کلی، مگر بخش‌های بسیار کوچکی از آن‌ها، ارتجاعی‌اند. ظاهـراً چنین می‌نماید که در اندیشـه‌ی مـارکس پس از گسست از هگلی‌های جـوان، و درگـیری‌اش در سیاست عمـلی، از حدود سال ۱۸۴۵، گونـه‌ای گرایش ضد روشنفکری شـکل گرفت، و تقویـت شد. از یـک سو، تصور روشنگرانه‌اش درباره‌ی اصلاح آگاهی توده‌ها تفاوت یافت، و از سوی دیـگر، به دلیـل مشاهده‌ی نقش غیر انقلابی اندیشگران در انقلاب ۱۸۴۸، از آنـان سـر خورد. این مخالفت که از ***خانواده‌ی مقدس و ایدئولوژی آلمانـی*** شروع شده بـود تا ***هجدهم برومر*** و مقاله‌هـای نیمه‌ی نخست دهه‌ی ۱۸۵۰ ادامه یـافت. ولی بـه دلیل پـژوهش‌هـای اقتصادی‌اش که بخشی در ***گروندریسه*** بازتاب یافته، به نتیجـه‌ی دیگری در مورد تقسیـم کار فکری و یـــدی در جامعـــه دست یـافت کـه بازتاب سیاسـی آن همانند برداشت او در سال‌های نخسـت کـار فکـری‌اش بـود، و بـر امکان تحقق همبستگی اندیشگـران و پرولتاریـا تاکید داشـت. البته این بار میزان خوش‌بینی مارکس کمتر بود، و در واقـع آن گرایش ضد اندیشگرانـــه کـار خـود را کـرده بـود، و مـارکس مدام هشدار می‌داد که مبادا اندیشگران در حزب‌های کارگری بیش از حد قـوی شوند.

نظر نـخست مارکس، در «درآمـدی به نقـد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» آمده بود. آنـجا مـی‌خوانیم: «درسـت همـانسـان که فلسفـه سلاح خویش را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح معنوی خویش را در فلسفه پیدا می‌کند، و همین که روشنایی اندیشه بر ژرفای این خاک بکر مردم رخشه افکند، رهایی آلمانها و تبدیل آنان به انسان تکمیـل شـده اسـت... رهایـی آلمان رهایـی انسـان اسـت. سـر این رهـایی فلسفـه است و دل آن پرولتاریا. فلسفه نمی‌تواند بدون الغـای پرولتـاریـا فعلیت یابـد، پرولتاریـا نمی‌توانـد بدون فعلیت فلسفه ملغـا شـود» (ه ج:۳۳۲، م آ-۳:۱۸۷). مقصـود مـارکس از «فلسـفه»، اندیشگران است. انگلس با توجــه بـه همیـن معنـای واژه‌ی «فلسفه» در مـارس ۱۸۴۴ نـوشت: «یک سـال پیـش از ایـن، مـارکس از وحدت فیـلسوفان آلمـان با پــرولتاریای آلمان یاد کرده بود» (م آ-۴:۲۳۶). اشـاره‌ی مـارکس بـه «روشـنایی اندیشـه» بـه خوبـی تـاثیری که از روشنـگران گرفته، نشان مـی‌دهد. نیـم سده‌ی بعد، در سال ۱۸۹۱ انگلس، به مساله‌ی رابطه‌ی میان پرولتاریا و انـدیشـگران بـازگشت. او در مقـاله‌ی «سوسیـالیسم در آلمـان» نوشت که سوسیالیسم آلمانـــی دارای دو ریشـه‌ی متفـاوت اسـت: «یکـی

جنبش کارگـری که به شدت متاثر از جنبـش کارگری فـرانسه بـود، و دیگـری جنبـش نظری برآمده از فلسفه‌ی هگل که در *مانیفست* می‌توان درهم شدن آن‌ها را مشاهده کرد» (ح ط-٤:٨١).

نظر دوم مارکس، یعنی ایـن برداشـت او کـه اندیشـگران اساساً بخشـی از طبقـه‌ی حاکم‌اند، به طور نظری در *ایدئولوژی آلمانی* مطرح شده بود: «تقسیم کار، که ما تا اینجا آن را به عنوان نیـروی اصلی تاریخ مورد بـحث قرار دادیم، خود را همچنین در طبقه‌ی حاکـم به صورت تقسیم کار فکری و کار مـادی نشان می‌دهد، تا آنجا که در درون این طبقه، یک بخش همچون اندیشمندان طبقه (ایدئولوگ‌های فعال و مفهوم‌آفریـن آن، کـه زندگی خود را از راه ایجـاد پندارهـای طبقـه‌ی حـاکم دربـاره‌ی خـودش می‌گذراننـد) درمی‌آیند. در حالـی که رابـطه‌ی بـخش دیگر بـا این تصورها و پندارها بیشتر پذیرا و دریافت کننده است، چرا که آن‌ها، در واقع، اعضاء فعال این طبقــه‌اند، و وقـت کمـتری برای ساختن پندارها و تصورها درباره‌ی خودشان دارند. در درون این طبقه، این شکاف حتی می‌تواند تا حد مخالفت و دشمنـی میان این دو بخش تکامل یابد، اما هر زمانی که یک برخورد عملی روی دهد که در آن خــود طبقـه در معـرض خطـر قـرار گـیرد، آن مخالفت و دشمنی خود به خود از بین می‌رود، و در این حالت، این جنبه‌ی ظاهری هم که عقاید حاکم عقایـد طبقه‌ی حاکم نیستند، و گویی نیرویی جدا از این طبقه دارند نـیز از بین می‌رود» (م آ-٥: ٦٠-٥٩).

مارکس از این باور ماتریالیستی که عقاید طبقه‌ی حاکم، عقاید حاکم بر جامعه‌اند، به ایـن نتیجه رسیـد که سازنـدگان ایـن عقاید نیز بخشی از طبـقه‌ی حاکم‌انـد. این حرف درستی است که بورژوا به عنوان یک بورژوا، و تا جایی که بورژوا محسوب می‌شود، به سود علاقه‌مند است و نه به فلسفه، در نتیـجه وظیفـه‌ی ایـجاد و سـازمان دادن به مبانی فـکری و عقیدتـی را به عهـده‌ی کسانـی می‌گذارد که دل‌مشغولی اصلی‌شان شرکت در تولید مادی نیست، و همچون متخصصان اندیشگر، پندارهای طبقه‌ی حاکم را می‌سازند، و آن‌ها را تبلیغ و توجیه می‌کنند. اما این نکته، هنوز این نتیجه را به بار نمی‌آورد که این ایدئولوگ‌ها بخشی از بورژوازی هستند. البته، این نکته را هم ثابت نمی‌کنـد کـه تمـامی تولیـدکنندگان اندیشـه از سوی طبقه‌های حـاکم برانگیخته، یا مامور شده‌اند. اگر گفته‌ی مـارکس درست بـاشد فقط به ایـن معنـا مطرح است که آنـچه اندیشـگران وابسـته بـه طبقـه‌های حاکم انجام می‌دهنـد، و آنـچه تولید فکری آن‌هاست، در نهایت، به سود این

طبقه‌ها تمام می‌شود. گذشته از این، بحث مارکس درمورد وفاداری اندیشگران در لحظه‌های حساس پیکار طبقاتی به بورژوازی نیز استوار بر مدرک‌ها، سندها، یا دلیل‌هایی خردپذیر نیست. نخست آن که می‌توان پرسید که چرا آن‌ها چنین می‌کنند؟ آنان همواره می‌توانند از بورژوازی جدا شوند، و به طبقه‌ی انقلابی روی آورند، و از قضا بنا به شواهد تاریخی، در لحظات بحرانی این کار را بسیار آسان‌تر هم انجام می‌دهند. شاید با توجه به همین شواهد بود که مارکس نظر خود در مورد وفاداری کامل اندیشگران به بورژوازی در انقلاب و بحران‌های اجتماعی را تغییر داد، و در *مانیفست* در مخالفت با آن نوشت: «سرانجام در زمانی که پیکار طبقاتی به لحظه‌های تعیین‌کننده نزدیک می‌شود، جریان از هم‌پاشی درون کل طبقه‌ی حاکم و در واقع درون تمامی صفوف جامعه‌ی کهن چندان منش خشن و شدیدی می‌یابد که بخش کوچکی از طبقه‌ی حاکم از آن جدا شده و به طبقه‌ی انقلابی می‌پیوندد، طبقه‌ای که آینده را در دست‌های خود دارد» (م آ-۶:۴۹۴). در ادامه‌ی این بند، مارکس توضیح داد که مقصودش از این بخش کوچک، همان ایدئولوگ‌های بورژوازی هستند «که به درک نظری مجموع جریان تاریخی دست یافته‌اند».

روشن است که این بحث، نسبت به بحث *ایدئولوژی آلمانی* گامی به جلوست. اینجا دست‌کم این نکته‌ی آشکار تاریخی انکار نشده که اندیشگران حتی اگر بخش کوچکی از طبقه‌ی حاکم باشند، باز می‌توانند به پرولتاریا بپیوندند. هرچند نویسندگان *مانیفست* زمان این پیوستن، و امر مشروط‌کننده‌ی آن را نیز تعیین کرده و آن را تعمیم نداده‌اند. با وجود این، باید گفت که خطای اصلی همچنان با قدرت باقی است: مارکس اندیشگران را بخشی از طبقه‌ی حاکم دانسته است. می‌توان گفت که او اینجا از نوعی قیاس نادقیق و شتاب‌زده میان انقلاب بورژوایی و انقلاب پرولتری شروع کرده است. در انقلاب‌های دسته‌ی نخست، به راستی در لحظه‌های تعیین‌کننده بخشی از اشراف فرهیخته، به بورژوازی روی آورده بودند. البته در *مانیفست* بحث از افراد نیست، بل از بخشی هرچند کوچک از طبقه‌ی حاکم یاد می‌شود که به پرولتاریا خواهند پیوست. چند دهه‌ی بعد، مارکس و انگلس بدون آن که به این خطای خود در *مانیفست* اعتراف کنند، کوشیدند تا آن را اصلاح کنند. آن‌ها در «سند داخلی» (۱۸-۱۷ سپتامبر ۱۸۷۹) نوشتند: «پدیده‌ی گریزناپذیری که ریشه در دل جریان تکامل دارد، این است که افرادی نیز از آنچه تاکنون طبقه‌ی حاکم محسوب می‌شد، جدا شده، و به

مبارزان پرولتری می‌پیوندند، و به آنان عناصر فرهنگی را عرضه می‌کنند. ما این نکته را به روشنی در ***مانیفست*** توضیح داده بودیم» (م ب: ۳۰۶). ولی آن‌ها این نکته را به روشنی در ***مانیفست*** توضیح نداده بودند، آن‌ها آنجا از بخشی از طبقه حرف زده بودند، و نه از افرادی، و نام آن بخش را اندیشگران گذاشته بودند.

نادرستی این دیدگاه که اندیشگران را بخشی از طبقه‌ی حاکم به شمار می‌آورد، فقط یک خطای ساده‌ی نظری نیست، بل نتیجه‌های بسیار ناگواری به بار می‌آورد: ۱) فرهنگ، اندیشه و بیان‌گران آن‌ها را یکسر متعلق به بورژوازی می‌داند، و درنتیجه برای پیکار فرهنگی و نظری پرولتاریا چندان اهمیتی قائل نمی‌شود، ۲) موجب ظهور گرایش ضداندیشگری در میان پیشروان کارگری می‌شود، و سبب می‌شود که کارگران، اندیشگران را یا به صفوف حزب کارگری راه ندهند، و یا برای این کار شرایط دشواری قائل شوند، ۳) موجب رشد خردگریزی می‌شود، و تکیه و اطمینان به مباحث نظری را سست می‌کند، ٤) به دلیل همین گرایش ضد روشنفکری، هر نوآوری نظری در داخل صفوف حزب پرولتری با شک و بدگمانی روبرو می‌شود. ٥) واقعیت شکل‌گیری تاریخی اندیشگران اروپایی از رنسانس به بعد به صورت ناکاملی دانسته می‌شود، این که بخش قابل توجه‌ای از اندیشگران، چه پیش و چه پس از به قدرت سیاسی دست یافتن بورژواها همچون نیرویی منتقد و مخالف رفتار کرده بودند. قهرمان اندیشگری بورژوایی همواره گالیله بوده است، کسی که علم را در مقابل قدرت‌های دینی و سیاسی قرار داده بود.

پیش از این که به بحث از دیدگاه دوم مارکس درمورد اندیشگران پایان دهم، بد نیست نکته‌ی مهمی را که در ***مانیفست*** آمده و به شکلی به برداشت مارکس از فرهنگ و زندگی فکری و اندیشگری مربوط می‌شود، توضیح بدهم. جنبه‌ی دیگری از فهم موقعیت دانایی در جامعه‌ی مدرن در ***مانیفست*** یافتنی است، آنجا در بحث از بازار جهانی و پیدایش منش بین‌المللی تولید و مبادله، و شرح این که صنعت مدرن دیگر منش ملی خود را از کف داده چنین آمده: «[وضعیت] تولید فکری هم دست کمی از تولید مادی ندارد. آفریده‌های فکری هر ملت تبدیل به دارایی مشترک [تمامی ملت‌ها] شده است. تفکر ملی یک‌جانبه‌نگر و کوتاه‌اندیشانه هر دم بیشتر ناممکن می‌شود، و از ادبیات فراوان ملی و محلی، ادبیات جهانی پدید می‌آید» (م آ-٦:٤٨٨). مفهوم «ادبیات

جهانی» (Weltliteratur) از گوته است.[۱۹] گوته قبول نداشت که ظهور ادبیات جهانی به معنای مرگ ادبیات ملی است، برعکس تصور می‌کرد که منش جهانی ادبیات به تدقیق منش ملی ادبیات هر ملت و زبان منجر خواهد شد. در *مانیفست* لفظ Literatur به سه معنای متفاوت آمده است: ۱) رساله‌های فنی سیاسی، ۲) هر متنی که به نتیجه‌گیری‌های سیاسی منجر شود، حتی اگر متن ادبی چون رمان و نمایش‌نامه باشد، و ۳) متون ادبی به معنایی که ما امروز برداشت می‌کنیم. در عبارت بالا آشکارا معنای سوم مورد نظر مارکس است.[۲۰]

نظر نخست مارکس درمورد اندیشگران، در پی پژوهش‌های اقتصادی او یک بار دیگر مطرح شد، و قدرت گرفت. نتایج سیاسی آن نیز بیش و کم، به همان شکلی مطرح شد که نتایجی که مارکس در نخستین سال‌های کار فکری خود پیش می‌کشید. او از تقسیم کار فکری و یدی در جامعه آغاز می‌کرد. به گمان او، این تقسیم امری منفی است، و همچون ویرانی‌ای در زندگی جمعی آدمی محسوب می‌شود. کار در خود، ترکیبی از کار جسمی و کار فکری است. این منش ویران می‌شود. مارکس در مجلد نخست *سرمایه* نوشته که یک زنبور و یا یک عنکبوت، کاری همچون انسان در ساختن خانه انجام می‌دهند: «اما آنچه بدترین معمار را از بهترین زنبور جدا می‌کند، این است که معمار شالوده را پیش از آن که در واقعیت بنا کند، در فکر خویشتن می‌سازد. در پایان هر فراشد کار، ما نتیجه‌ای به دست می‌آوریم که در ذهن کارگر پیش از آن ده آغاز به کار کرده باشد، به شکلی ایده‌ای (Ideel) وجود داشت. انسان نه فقط دگرگونی‌ای را در شکل مواد طبیعی به وجود می‌آورد، بل همچنین هدف خویش را در آن مواد تحقق می‌دهد (Verwirklicht)، و این هدفی است که او از آن باخبر است، و با قاطعیت یک قانون تعیین‌کننده‌ی شیوه‌ی کار اوست، و او باید اراده‌اش را تابع آن کند» (س پ ۱:۲۸٤).[۲۱] کار جز تحقق ایده نیست. جدایی کار بدنی و فکری از عوارض کار بیگانه شده است. باز در *سرمایه* می‌خوانیم: «تا جایی که فراشد کار به طور ناب فردی باشد،

[۱۹] F. Strich, *Goethe und die Weltliteratur*, Bern, 1946.

[۲۰] Prawer, *op. cit.*, pp140-141.

[۲۱] در برگردان انگلیسی چاپ مسکو، عبارت «و از این رو در ذهن کارگر پیش از آن که آغاز به کار کرده باشد، به شکل ایده‌ای وجود داشت، حذف شده است (س ر ۱:۱۷٤). شاید استالینیست‌ها خواسته بودند تا خطای ایدئالیستی مارکس را تصحیح کنند.

یک کارگر در خود تمامی کارکردهایی را که بعدها باید از یکدیگر جـدا شـوند، متحـد می‌کند. وقتی یک فرد ابژه‌های طبیعی را برای زندگی خود به کار می‌گـیرد، فقـط خـود اوست که فعالیت خود را هدایت می‌کند. انسان تک نمی‌تواند طبیعـت را بـا کـار خـود دگرگون کند، بدون این که عضلات خویش را زیر نظـارت مغـز خـود بـه کـار گـیرد. همان‌طور که مغز و دست در نظام طبیعت به هم وابسته‌اند، در فراشد کار نیز کار مغز و دست بـا هم متـحد مـی‌شوند، پس از ایـن است که آن‌هـا از هـم جدا می‌شوند، و این جدایی تا حد تضاد خصومت‌آمیزی هم تحول می‌یابد» (س پ-١:٦٤٣).

پس در کار فرد، ما با ترکیب کارهای فکری و بدنی روبرو می‌شـویم، و در کارهـای جمعی در سرمایه‌داری این ترکیب بی‌اهمیت می‌شود. در تولید اجتمـاعی، و در جریـان تقسیم کار اجتماعی، بنا به متن ***نظریه‌های ارزش افزونه***: «منش خصلت‌نمای سرمایه‌داری این مـی‌شود که شکل‌های گونـاگون کار، و در این میان کار جسمانی و کار فکری را از همدیـگر جدا کنـد،» (ن ف-١:٤١١). در سرمـایه‌داری تولیـدکننـدگان کار فکری همان ارتباطی را با محصول کار و با کسانی که این محصـول بـه آن‌هـا تعلـق می‌گـیرد یعنـی سرمـایه‌داران، دارند که کارگر عادی دارد. اینجا هم کارگر عادی و هم تولیدکننده‌ی فکر و دانایی مـوجب پیدایـی ارزش افزونه می‌شوند. در ***نظریه‌های ارزش افزونه*** می‌خوانیـم: «یک نویسنده، یک کارگر تـولیدی است، نه به این دلیل که او تولیدکننده‌ی ایده‌هاست، بل به این دلیل که او ناشر آثارش را ثروتمند مـی‌کند، انگار که او کارگر دستمزدی برای یک سرمایه‌دار است» (ن ف-١:١٥٨). در این کتاب می‌خوانیم که در کـاری کـه موجـد ارزش کالاهـاست «کار فـکری‌ای که بـه طور مستقیـم در تولید مادی صرف شـده، نـیز منظور مـی‌شود»، و مـارکس به عنـوان نمونـه از مهندسان و کارمندان یاد کـرده (ن ف-١:١٦٢). بـه همین دلیـل او در تکامـل بـحث خود، مفهوم «کارگر جمعی» را آفرید. این مفهوم همه‌ی آن کسانـی را که کارشان مـوجب تـــولید ارزش افـزونـــه می‌شـود، و در خـودگستـرشـی سرمـایه نقش دارنـد، در بـر می‌گیرد. اما نکته‌ی بالا به هیچ رو، به این معنا نیست که اندیشگران بخشی از پرولتاریا هستند. هر یـک از آنـان نقشـی در مفهـوم کارگر جمعی دارند، و نمی‌شود آن‌ها را منحصر به یک طبقه‌ی خاص جامعه دانست.

بنا به دیدگاه نخست مارکس که در بالا توضیح داده شد، اندیشگران طبقه‌ی مستقلی محسوب مـی‌شـود. طبقـه‌ای که پیکار طبقاتـی بـه درون آن‌ها نیز رخنـه، و به دو دسته تقسیم‌شان کرده است. در جریان پیـکار، بخشی از آن‌ها به بورژوازی می‌پیوندند، بخشی

به کارگران. دسته‌ی نخست وظیفه‌ی خود را تحکیم پندارهای طبقه درباره‌ی خودش قرار می‌دهند، فرصت کافی می‌یابند تا اندیشه‌های خود را در حد نظام‌های فکری و تجریدی پرورش دهند، و این کار را فارغ از مسوولیت‌های عملی به نتیجه رسانند. آنان از امکانات جدید و رو به افزایش نهادهای فرهنگی و دولتی که در نهایت ساخته و در خدمت سرمایه‌اند سود می‌برند. و در هستی خود اثبات جدایی دانایی از کار هستند. مارکس نوشته: «کار به دانایی همچون سرمایه، یا موردی زینتی برای ثروتمندان می‌نگرد» (ن ف-۱:۳۰۷-۳۰۵). به بیان دیگر بخش مهمی از اندیشگران که همراه با بورژوازی ساخته شده‌اند، ماموران انسانی تثبیت و نیروهای توجیهی این طبقه‌اند، و در زمینه‌های گوناگون به بورژوازی امکان شناسایی خودش، و ایجاد هویتی از خودش را می‌دهند. این شما بعدها در نوشته‌های آنتونیو گرامشی در زندان، کامل شد. او میان اندیشگران سنتی که به صورت لایه‌ی بزرگ اجتماعی‌ای وجود دارد و به طور معمول وظیفه‌ی ساختن نظام‌های دانایی و ایدئولوژی را بر عهده دارد، و اندیشگرانی که به طبقه‌ی کارگر می‌پیوندند، و گرامشی آن‌ها را «اندیشگر ارگانیک پرولتاریا» می‌نامید، تفاوت قائل می‌شد. درمورد دوم او نوشت: «هر گروه [در زبان دفترهای زندان یعنی هر طبقه‌ی] اجتماعی، که بر زمینه‌ی یک کارکرد اساسی در جهان تولید اقتصادی زاده می‌شود، همراه با خود به طور ارگانیک یک یا چند لایه‌ی اندیشگر نیز می‌سازد که به آن، همگونی و شناخت از کارکرد خودش را نه فقط در گستره‌ی اقتصادی بل در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، می‌بخشند».[۲۲]

در برخی از نوشته‌های مارکس به این نکته برمی‌خوریم که اندیشگرانی که در خدمت بورژوازی‌اند، جدا از ریشه‌ی اجتماعی خود، و جدا از شیوه‌های گوناگون کسب دانش‌شان، در عمل اندیشگران ارگانیک بورژوازی‌اند. آشکارا اینجا نگاه مارکس کارکردگرایانه است. جایگاه این اندیشگران با نقشی که ایفاء می‌کنند تعیین می‌شود. مارکس در نخستین صفحه‌های ***پیکار طبقاتی در فرانسه***، از آن‌ها با عنوان «نمایندگان ایدئولوژیکی و سخن‌گویان طبقات مورد بحث، دانشمندان، وکلای مدافع، پزشکان، و غیره» نام برده، و چنین کوتاه معرفی‌شان کرده: «خلاصه، مراجع فکری‌شان» (ب ا ۲۰۶:۱). این اندیشگران سنتی یا اندیشگران ارگانیک بورژوازی، یا سخنگویان حاکمان،

[22] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol.3, p.1513.

معمولاً زندگی مرفه‌ای را می‌گذرانند، و می‌توان دریافت که چرا مارکس برای سالیان طولانی آن‌ها را بخشی از طبقه‌ی بورژوا به حساب می‌آورد.

اما رابطه‌ی اندیشگران با آن طبقه‌ای که سخنگوی آن هستند، چندان سرراست و ساده نیست. مارکس درمورد نمایندگان دمکراسی خرده‌بورژوایی مثالی در *هجدهم برومر* آورده که می‌توان آن را به اندیشگران ارگانیک بورژوازی نیز گسترش داد: «از این تصور هم که گویا تمامی نمایندگان دمکراتیک از دکانداران یا شیفته دکانداران هستند باید برکنار بود. چون ممکن است فرهنگ و موقعیت شخصی آنان فرسنگ‌ها با این گروه فاصله داشته باشد. خصوصیت خرده‌بورژوایی این نمایندگان از اینجاست که ذهنیت آنان نیز محدود به همان حدودی است که خرده‌بورژوازی در زندگی واقعی بدان‌ها برمی‌خورد و قادر به فراتر رفتن از آن‌ها نیست، و در نتیجه، آن‌ها نظراً به همان نوع مسائل و راه‌حل‌هایی می‌رسند که منفعت مادی و موقعیت اجتماعی خرده‌بورژوازی در عمل متوجه‌شان است. این است خطوط کلی رابطه‌ای که میان نمایندگان سیاسی و ادبی یک طبقه و خود آن طبقه وجود دارد» (ه ب:۶۲-۶۱، ب آ-۱:۴۲۴). بر اساس این واگویه اندیشگر ارگانیک بورژوازی به طور نظری به همان بن‌بست‌ها می‌رسد که بورژوازی در زندگی واقعی خود با آن‌ها روبرو می‌شود. تضادهای راستینی که بورژوازی با آن‌ها روبرو می‌شود، در آگاهی اندیشگر به صورت موانع جدی و برناگذشتنی جلوه می‌کند.

انچه تاکنون آمد درباره‌ی اندیشگران به مفهومی کلی بود، بد نیست که اینجا به مورد خاص نقش دانشجویان، و شرکت آنان در مبارزه‌های سیاسی و انقلابی، توجه کنیم که در بحث مارکس و انگلس اهمیت داشت. البته، گسترش و ژرفای جنبش دانشجویی سده‌ی نوزدهم قابل قیاس با مبارزات دانشجویی سده‌ی بعد، خاصه دهه‌های ۱۹۶۰ به بعد، نبود. به روشنی می‌توان دید که جنبش دانشجویی در روزگار مارکس در مراحل آغازین شکل‌یابی خود قرار داشت، اما به هرحال نقش آنان نمی‌توانست از چشم نظریه‌پردازان رادیکال مخفی بماند. یک سال پس از تولد مارکس، دانشجویان آلمان نخستین کنگره‌ی اتحادیه‌ی خود را در کارلزباد، زیر نظر سخت‌گیرانه‌ی پلیس تشکیل دادند. در طول دو دهه‌ی بعد آنان در زندگی سیاسی پروس نقش داشتند. از میان همین گروه‌های گوناگون دانشجویی بود که هگلی‌های جوان سر برآوردند. دانشجویان زیادی در انقلاب ۱۸۴۸ نیز نقش داشتند، و انگلس در *انقلاب و ضد انقلاب در آلمان* نوشت:

«به طور خاص دانشجویان، یا چنان که خودشان مایل بودند که خوانده شوند «بیـانگران اندیشه‌ها»، نخستین دسته‌ای بودند که معیارهای خود را رها کردند، مگر آن دسته‌ای کـه با درجه‌ی افسری خریده شدند، که برای آن بیشترشان به ندرت لیاقت داشـتند.» (ب آ-۱:۳۷۹). در نامه‌هایی که مـارکس و انگلـس در دهـه‌ی ۱۸۶۰ نوشـتند، بارهـا دربـاره‌ی مبارزه‌ی دانشجویان فرانسوی بحث کرده‌اند. مارکس در ۲۶ دسامبر ۱۸۶۵ بـا اشـاره بـه «ناآرامی‌های دانشجویی فرانسه» پیش‌بینی کرده که این نارضـایتی و مبـارزه بـا استبداد بناپارت نشان از مبـارزه‌ی گسترده‌تر آینده دارد. انگلس در ٤ ژانویه ١٨٦٦ نوشت که به نظر او در پیکار آینـده، دانشجویـان پاریـسی «جدا از این که تا چه حد از نظر فکری و عقیدتـی گیج باشند، به احتمال قوی در جانـب پرولتاریا قرار خواهند گرفت. به هرحال درمورد دانشجویـان پلی‌تکنیک مـی‌تـوان مـطمئـن بود».[۲۳] هنگامی که در دسامبر ۱۸۹۳ نخستین کنگره‌ی بین‌المللی دانشجویان سوسیالیسـت در ژنـو برگـذار شـد، انگلـس در پیامـی به این کنگـره گفت: «اگر کوشش شمـا برای بیداری آگاهی تمامی دانشجویان به نتیجـه برسد، آن‌گاه در میـان آن‌ها پرولتاریای اندیشگر ظاهر خواهد شد که نقش مهمی در آینده خواهد یافت، و آنان در کنار برادران‌شان [کذا] یعنی کارگران یدی قرار خواهند گـرفت. انقـلاب‌های بـورژوایـی، حقـوق‌دانان را همـچون مهمتریـن ماده‌ی خام جهت سیاست مداری برمی‌گزیدند، اما رهایی طبقه‌ی کارگر نه تنها به آن‌ها، بل به فیزیک‌دانان، مهـندسان، شیمـی‌دانان، متخصصان کشـاورزی، و سایـر متخصصـان نیازمند است، زیرا مسـاله‌ی اصلی آن نـه فقط یافتن رهبری در دستگاه سیاسـی، بـل در دسـت‌گرفتن کـل تولید جامعه است. اینجا به جای عبارت‌های پرسروصدا، به دانـش ژرف نیـاز اسـت».[۲٤] نکته‌ی مرکزی پیام انگلس، در دو دهه‌ی بعد برداشت رسمی بین‌الملل دوم شد.

اکنون که بیش از یک صد سال از آن پیام و بحث‌ها گذشته، مـا در افـق اندیشـگری یکسر متفاوتی قرار گرفته‌ایم. به قول ژیل دلوز «روشنفکر تئوری‌پرداز دیگر برای ما یک سوژه [ذهنیت]، یـک خودآگاهـی بازنمایانـگر یا نماینده محسوب نمی‌شود. کسانی کـه عمـل می‌کنند و مبـارزه مـی‌کنند دیگر بـوسیلـه‌ی حزب یا اتـحادیه‌ای که به خود حـق مـی‌دهد تا جایگزین وجدان آن‌ها بشود بازنموده نمـی‌شوند. کیست که حرف می‌زند و

[23] Draper, *op. cit.*, vol.2, p.537.

[24] *ibid*, vol.2, pp.538-539.

عمل می‌کند؟ یک چندگانگی، حتی خود کسی که حرف می‌زند و عمل می‌کند نیز یک چندگانگی است. هرکدام از ما یک «خرده‌گروه» است. دیگر بازنمایی‌ای در کار نیست، فقط کنش است که وجود دارد. کنش تئوریک و کنش عملی که به مثابه بازگویی عمل می‌کنند و به شبکه‌های گوناگون شکل می‌دهند».[۲۵] میشل فوکو به یاری توضیح تاریخی نکته را پیش می‌برد: اندیشگران پس از ۱۸۴۸، بعد از کمون، بعد از ۱۹۴۰، واقعیت را بیان می‌کردند، پس «طرد و شکنجه می‌شدند». وجدان خودآگاهی و فصاحت بودند. اما حالا، پس از ۱۹۶۸ دیگر دانسته شده که توده‌ها برای کشف حقیقت دیگر نیازی به اندیشگران ندارند. آن‌ها همه چیز را در حد کمال، و به هر رو بهتر از اندیشگران دانسته‌اند. ولی نظامی از قدرت سد راه این سخن و این دانش می‌شود. قدرتی که دیگر فقط حکومتی دانسته نمی‌شود بل وارد شبکه‌ی اجتماعی کلی می‌شود: «نقش روشنفکر دیگر این نیست که خود را «کمی جلوتر و در کنار» توده‌ها قرار دهد تا بتواند حقیقت سرکوب شده را برای دیگران بیان کند، برخلاف، نقش او مبارزه علیه آن شکلهایی از قدرت است که او را در حوزه‌ی «دانش»، «حقیقت»، «خودآگاهی» و «سخن» مفعول و عامل خود می‌کنند».[۲۶]

در پایان این بحث به واگویه‌ای از فوکو دقت کنیم که نه فقط کاستی‌های دیدگاه چپ و نگرش مارکسیستی را به اندیشگران نشان می‌دهد بل می‌تواند به طریقی نامستقیم و پیچیده، اما به راستی روشنگر، نمایانگر نقادی رادیکالی از مارکس هم باشد: «برای دورانی طولانی، روشنفکر «چپ» به عنوان سالار حقیقت و عدالت سخن می‌گفت و حق این‌گونه سخن‌گفتن بر او روا دانسته می‌شد. حرف‌های او را به عنوان سخنگوی همگان می‌شنیدند، یا او وانمود می‌کرد که مردمان حرف‌هایش را چنین می‌شنوند. روشنفکر بودن معنای آگاهی و وجدان همگانی بودن می‌داد. فکر می‌کنم این نظری است که از مارکسیسم به ارث رسیده، از مارکسیسمی به راستی رنگ باخته: درست همان‌طور که پرولتاریا بنا به ضرورت موقعیت تاریخی خود، دارنده‌ی عنصر جهانشمول است (اما دارنده‌ی بی‌میانجی و نااندیشیده‌ی آن که به زحمت از خود به این عنوان آگاه است)، روشنفکر نیز در گزینش اخلاقی، نظری و سیاسی خویش آرزوی آن دارد که

[۲۵] ژ. دلوز و م. فوکو «روشنفکرها و قدرت» در: م. حقیقی ویراستار، *سرگشتگی نشانه‌ها*، برگردان م. حقیقی، تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸.
[۲۶] پیشین، صص ۳۰۱-۳۰۰.

دارنده‌ی این عنصر جهانشمول در شکل آگاه و پرداخته‌ی آن باشد. روشنفکر این‌سان، همچون چهره‌ی مشخص و فردی از یک کلیّت جلوه می‌کند که شکل مبهم و جمعی آن در پرولتاریا جلوه‌گر است».[۲۷] فوکو ادامه می‌دهد که این نسبت دانایی و قدرت دگرگون شده است. اندیشگر به معنای دیگری به پرولتاریا نزدیک شده است، به خاطر درگیری با شرکت‌های چند ملیتی، دستگاه‌های حقوقی و پلیسی، دارندگان ثروت و غیره. اندیشگر برخلاف روزگار مارکس دیگر به طور عمده نویسنده و حقوق‌دان نیست، و «روشنفکر کلی» به معنای سده‌ی نوزدهمی نیست. انسان عدالت و قانون به معنای سده‌ی هجدهمی نیست. اکنون «اندیشگر خاص» ساخته شده است، بیشتر به صورت دانشمندی که کارکرد قدرت را در قلمرو کار خود فاش می‌کند و نمی‌پذیرد، درگیر در مبارزات موضعی، فاقد استراتژی کلی، بی‌بهره از حمایت خارج، مثلاً پرولتاریا. اندیشگر خاص در قلمرو علم ساخته شده است و آنجا صدای اعتراض او بلند است. اما در خطر زندان‌ماندن در حد مبارزات موضعی است. فوکو می‌گوید که دیگر به جایی رسیده‌ایم که کارکرد اندیشگر خاص نیازمند بازنگری است. مبارزه‌ی به اصطلاح «محلی» آن بی‌فایده نبوده، اما دیگر آسیب‌پذیر شده است. راه‌حل بازگشت به روشنفکر کلی نیست که بسیاری (خاصه مارکسیست‌ها، و سارتر) حسرت آن را دارند. اندیشگر خاص به حکومت یاری می‌دهد، اما مبارز هم هست. به‌دلیل نخست قابل طرد نیست. دارنده‌ی ارزش‌های کلی نیست، اما موقعیتی ویژه دارد و از آنجا صدای اعتراض او شنیده می‌شود. او در حد سامان حقیقت کار می‌کند و مهمتر معترض است: «مساله‌ی سیاسی اصلی برای روشنفکر انتقاد به آن محتوای ایدئولوژیک نیست که فرض می‌شود به علم ارتباط دارد، اطمینان به این هم نیست که کنش او همراه باشد با یک ایدئولوژی درست، بل تحقیق در امکان ساختن یک سیاست جدید حقیقت است. باری، مساله دگرگون کردن آگاهی مردم ــ آنچه در سر آن‌ها جای گرفته ــ نیست، بل سامان سیاسی، اقتصادی، نهادی تولید حقیقت مساله‌ی اصلی است. مساله بر سر رهایی حقیقت از هر نظام قدرت نیست (این جز خیالی واهی نیست، زیرا حقیقت همان قدرت است)، مساله جدا کردن قدرت حقیقت از شکل‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی هژمونی است که در درون آنها در زمان حاضر کار می‌کند. مساله‌ی سیاسی...

[۲۷] م. فوکو، «حقیقت و قدرت» در: م. حقیقی ویراستار، پیشین، برگردان ب. احمدی، صص ۳۳۶-۳۳۵.

خطاکاری نیست، پندار، آگاهی ازخودبیگانه یا ایدئولوژی هم نیست، خود حقیقت است. از این جا می‌آید اهمیت نیچه.»[۲۸]

۶. سیاست جهانی، استعمار

مارکس کار فکری خود را ارائه‌ی نظریه‌ی جامعی درباره‌ی سیاست جهانی، و مناسبات حقوقی و دیپلماتیک نمی‌دانست، و هرگز به طور منظم در این مورد چیزی ننوشت. بحث او در مقاله‌ها و نامه‌هایش همواره درمورد امور مشخص بود و پیداست که نمی‌خواست نظریه‌ای براساس تعمیم نتیجه‌های پژوهش‌های خود تنظیم و ارائه کند. در ۱۸۵٦ نیز بخش‌هایی از کتابی را منتشر کرد که امروز فراموش شده و کمتر کسی آن را خوانده است با عنوان ***مکاشفاتی در تاریخ دیپلماتیک انگلستان در سده‌ی هجدهم*** که دربردارنده‌ی مباحثی خاص و ریزنگارانه، و دور از هر تعمیم نظری است. در بهترین حالت، شاید بتوان گفت که مارکس طرح ابتدایی‌ای درمورد نگرشی تازه به سیاست بین‌المللی، استوار بر بحث‌های اقتصادی‌اش درباره‌ی بازار جهانی، ارائه کرده بود. البته در این نوشته‌ها گاه به نتیجه‌های هوشمندانه‌ای برمی‌خوریم، و با روش مارکس که مدام بر استقلال بینش کارگری به مسائل و ضرورت اتخاذ سیاست‌های مستقل تاکید می‌کرد، روبرو می‌شویم، اما نباید از یاد برد که توجه به مجموع مباحث مارکس که منش کاملاً تجربی دارند، هیچ بسنده نیست تا به کلی‌گویی‌های نظری کشیده شویم. اریک هابسبام حق دارد که می‌نویسد که نتایج مباحث مارکس درباره‌ی سیاست بین‌المللی حتی برای ارائه‌ی طرح آغازینی از یک نظریه‌ی کامل و منسجم، کارا نیست.[۲۹] مقاله‌های مارکس درمورد بیست کشور اروپایی از جمله مسائل داخلی انگلستان، پیکار آزادی بخش ایتالیا، مناسبات میان مازینی و فرانسه، جنگ فرانسه و اتریش، مساله‌ی شرق، جنگ کریمه و مخاطرات روسیه‌ی تزاری، جنبش انقلابی اسپانیا، مسائل ایرلند، لهستان و...، مسائل جنگ داخلی ایالات متحد آمریکا، جنگ آمریکا و مکزیک، و نیز مسائل سیاست استعماری، و دشواری‌های پیش آمده در هندوستان، چین، افغانستان، ایران، الجزایر، و... نوشته شده‌اند، و در نگارش آن‌ها نگرشی کلی‌نگر و روشی اطلاع‌رسان یعنی

[۲۸] پیشین، ص ۳٤٤.

[۲۹] E. J. Hobsbawm ed, *The History of Marxism*, London, 1982.

روزنامه‌نگارانه چیره بوده است. مهمترین این مقاله‌ها در طول دهه‌ی ۱۸۵۰ نوشته شده‌اند که بیشترشان در نشریه‌ی آمریکایی «نیویورک دیلی تریبیون» چاپ شده‌اند، و مارکس برای نگارش آن‌ها مزد اندکی دریافت می‌کرد. روشن است که او تابع قاعده‌های مورد پذیرش سردبیری روزنامه می‌نوشت، و مسائل را چنان مطرح می‌کرد که قابل چاپ باشند، و از مواضع رادیکال خود با مهارت تمام در پرده، و با اشاره، یاد می‌کرد. از ٤٨٧ مقاله که از او باقی مانده، برخی ارزش نظری هم دارند، اما به هررو، سودای نگارش آن‌ها توضیح مسائل برای خوانندگان عادی بوده است.[۳۰] پس از ایجاد بین‌الملل نیز مارکس به مناسبت‌های مختلف در جلسه‌های کنگره‌ها، و در اسناد و نامه‌نگاری با انقلابی‌های خارجی، درباره‌ی مسائل بین‌المللی می‌نوشت. به گمان او این مساله‌ی مهمی بود، و در پیام گشایش بین‌الملل هم گفت: «طبقه‌ی کارگر باید راز و رمز سیاست خارجی را آشکار کند» (ب ن: ۸۱). او همین نکته را در نامه‌ای به انگلس در ۲۵ فوریه ۱۸٦۵ چنین تکرار کرد: «طبقه‌ی کارگر باید سیاست خارجی خود را بیافریند»،[۳۱] و مقصودش هم اشاره به اهمیت و ضرورت وجود یک دیدگاه پیشرفته‌ی کارگری درمورد سیاست خارجی بورژوایی بود، و هم تاکید بر حفظ اصول بین‌المللی در جنبش کارگری.

بحث مارکس درمورد بازار جهانی سرمایه‌داری در نوشته‌های اقتصادی او به پایان نرسید، و او نتوانست به مساله‌ی مهم تکامل اقتصاد جهانی بپردازد و آن را به سرانجام برساند. از یادداشت‌های باقی‌مانده‌ی او که بیشترشان منتشر شده‌اند، نمی‌توان چیزی جز طرحی کلی و تا حدودی مبهم درباره‌ی بازار جهانی سرمایه یافت. مارکس در ۸ اکتبر ۱۸۵۸ به انگلس نوشته بود که «وظیفه‌ی واقعی جامعه‌ی بورژوایی برپایی بازار جهانی دست‌کم در خطوط کلی آن، و نظام تولیدی‌ای استوار بر این پایه است. و چون زمین گرد است، به نظر می‌رسد که این وظیفه، با مهاجرت به کالیفرنیا، و استرالیا و گشوده شدن چین و ژاپن [به روی جهان] به نتیجه رسیده باشد. مساله‌ی دشوار برای ما، اما این است که در قاره‌ی اروپا انقلاب امری فوری است، و این انقلاب به طور کلی و فوری

[۳۰] پیوست فهرست‌های مجموعه‌ی آثار به زبان آلمانی ٤٧٢ مقاله را نشان می‌دهد، اما ملنار رقم دقیق‌تری را ذکر کرده است:

M. Molnar, *Marx, Engels et la politique international*, Paris, 1975, p.25.

[31] Mplnar, *op. cit.*, pp.38-39.

منش سوسیالیستی می‌یابد. آیا این انقلاب به طور ضروری در این گوشه‌ی تنگ جهان، وقتی انقلاب بورژوایی [در کشورهای واپس مانده] سریع‌تر در حال رشد است، شکست نخواهد خورد؟» (م ب : ۱۰۴-۱۰۳). مارکس از بررسی بازار واحد جهانی که پیش روی او کامل می‌شد، دو سازوکار و پویایی یکسر متفاوت انقلابی نتیجه می‌گرفت. انقلاب را در کشورهای پیشرفته سوسیالیستی می‌دید، و در کشورهای واپس‌مانده بورژوایی. اما او از خود نمی‌پرسید که آیا تمامی تکالیف این دو انقلاب با همین قاطعیت از هم جدا شده‌اند؟ مارکس برای فهم بهتر، نیازمند الگوی نظری دقیق‌تری بود که براساس پیشرفت خود بازار جهانی به دست آمده باشد، و چنان که نوشتم این درست همان بخش از کار اقتصادی مارکس بود که در همان مراحل آغازین متوقف شده بود، و او یا فرصت نکرده بود که به آن بپردازد، یا متوجه شده بود که خود تکامل واقعیت بازار جهانی هنوز به کسی اجازه‌ی نظریه‌پردازی نمی‌دهد. البته بحث بازار جهانی را پس از مارکس، پیروان او ادامه دادند، اما باید گفت که حتی بزرگترین ذهن نظری آن‌ها در این مورد یعنی رزا لوکزامبورگ (در کتاب ***انباشت سرمایه***) نتوانست بحث را به جایی برساند که خود مارکس در تحلیل بازار ملی به آن رسیده بود. از سوی دیگر، جای انکار ندارد که نوشته‌های مارکس درمورد مسائل جهانی از زاویه‌ی نگاه یک سوسیالیست اروپایی سده‌ی نوزدهم نوشته شده است، و در زندان پیش‌داوری‌های اروپامحورانه باقی مانده است. مارکس و انگلس از مسائل کشورهای غیراروپایی، در چارچوب یک سیاست کاملاً اروپایی بحث کردند، و نتوانستند گریبان خود را از شر نگرش اروپایی خلاص کنند.[۳۲]

از مباحث اقتصادی مارکس می‌توان چنین نتیجه گرفت که تجارت جهانی، به گسترش روابط کالایی و انباشت آغازین سرمایه در کشورهای پیرامونی منجر خواهد شد. سرمایه‌ی صنعتی در دورگشت خود عناصر شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری را از میان برمی‌دارد، یا به حاشیه می‌راند، و زمینه‌ی دگرگونی شیوه‌های کهن تولید را فراهم می‌آورد. این کار بدون برخورد با موانع ممکن نیست، اما سرانجام پیش می‌رود، و

[32]Molnar, *op. cit.*, p.12.

نکته را در پیشگفتار فرنبک (ب ت : ۲٤) و کتاب زیر می‌توان یافت:

G. Lichtheim, *Marxism, An Historical and Critical Study*, London, 1980, pp.139-140.

تمامی عوامل و عناصری که این پیشرفت را ممکن می‌کنند، مترقی محسوب می‌شوند. پیش از مارکس، اقتصاددانان دو دیدگاه متفاوت درباره‌ی استعمار را مطرح کرده بودند. دیدگاه نخست را ادم اسمیت پیش کشید که چون هزینه‌ی سیاست‌های استعماری را گزاف می‌یافت، و به‌طور خاص هزینه‌ی کمپانی هند شرقی را سرسام‌آور می‌دانست، با سیاست استعماری مخالف بود. او باور داشت که انحصار مبادلات اقتصادی مستعمره‌ها متضمن سود درخوری برای کشورهای اروپایی نیست، و به امر تخصیص سرمایه لطمه می‌زند. براساس این تحلیل اقتصادی که در آن هرگونه بینش انسان دوستانه یا نگرش تازه‌ای به حقوق مستعمره‌نشینان جا نداشت، اسمیت با استعمار مخالف بود. دیدگاه دوم سخنگوی نامدار دیگری داشت: دیوید دیکاردو. او در فصل بیست و پنجم کتاب ***اصول علم اقتصاد و مالیات‌ستانی*** نخست به رد دیدگاه ادم اسمیت پرداخت، سپس ثابت کرده که تجارت استعماری به سود اقتصاد کشور متروپل است: «می‌توان تجارت با مستعمره را چنان بسامان داشت که نفعش در آن واحد برای مستعمره کمتر و برای کشور مستعمره‌دار بیشتر از آن باشد که در حالت آزادی کامل تجارت تواند بود».[۳۳] من نظر ریکاردو را اینجا شرح نمی‌دهم، زیرا خودش به زبان ساده‌ای در همان فصل بیست و پنجم نکته را تشریح کرده و خوشبختانه اکنون ترجمه‌ی فارسی معتبری هم از این کتاب در دست است. در پی ریکاردو، مک فیلد از سیاست استعماری دفاع کرد، و از فراشد شکل‌گیری کارگران در مستعمرات، به ویژه مهاجران اروپایی، یاد کرد. مارکس در واپسین فصل مجلد نخست ***سرمایه*** با عنوان «نظریه‌ی مدرن استعمار» از مک فیلد انتقاد کرد، و شکست سیاست استعماری او را یادآور شد. در حالی که بنتام، جیمز میل، جان استوارت میل با عقاید مک فیلد موافق بودند، مارکس به یاری مثال‌های استرالیا و ایالات متحد از «افرونه‌ی نسبی جمعیت کارگری در مستعمرات» یاد می‌کرد. از سوی دیگر او به شیوه‌های پیشاسرمایه‌داری تولید که در برابر رشد مناسبات سرمایه‌داری در مستعمرات مقاومت می‌کنند، اشاره کرد. باید گفت که مارکس نیز در این فصل نه از نگاهی ضدسرمایه‌داری بل در چارچوب منطق تولید سرمایه‌داری، با سیاست‌های پیشنهادی مخالفت کرد، و در مورد مستعمرات، همچنان دیدگاه مقاله‌های قبلی خود را

[۳۳] د. ریکاردو، ***اصول اقتصاد سیاسی و مالیات‌ستانی***، ترجمه‌ی ح. تیموری، تهران، ۱۳۷۴، صص. ۳۰۰-۲۹۹.

حفظ کرد که پیشرفت سیاست‌های استعماری به معنای رشد نیروهای تولید و راهگشایی مناسبات سرمایه‌داری در مستعمرات است.

یکی از نخستین اشاره‌های مارکس به بازار جهانی را می‌توان در متن بحثی سیاسی در *ایدئولوژی آلمانی* یافت: «جامعه‌ی بورژوایی دربردارنده‌ی تمامی مناسبات مادی افراد در مرحله‌ی معیّنی از تکامل نیروهای تولیدی است. این جامعه دربرگیرنده‌ی تمامی زندگی‌مالی و صنعتی مرحله‌ی معیّن است،و به‌همین دلیل‌از دولت و ملت فراتر می‌رود، هرچند از سوی دیگر، باید که خود را در مناسبات خارجی‌اش چون ملت‌گرایی بشناساند، و در مناسبات داخلی چون دولت سازمان دهد» (م آ-۵:۸۹). نیروهای تولید حتی در فراشد انباشت آغازین از مرزهای جامعه‌ی بورژوایی فراتر می‌روند. این نکته در *مانیفست* چنین آمده است: «[بورژوازی] با بهره‌کشی از بازار جهانی به تولید و مصرف تمام کشورها منش جهان وطنی داده است، و در میان آه و ناله‌ی مرتجعان پایه‌ی ملی را از زیر پای صنایع [بومی] بیرون کشیده است. تمامی صنایع کهن نابود شده‌اند، یا هر روزه در حال نابودی‌اند، و به جای آن‌ها صنایع مدرن قرار می‌گیرند که ظهورشان تبدیل به مساله‌ی مرگ یا زندگی تمامی کشورهای متمدن شده است. مواد خام این صنایع دیگر داخلی نیستند، بل از دورترین مناطق می‌آیند، محصولات این صنایع نه فقط در خود کشور، بل در هر گوشه‌ی کره‌ی زمین به مصرف می‌رسند... بورژوازی با تکمیل سریع تمامی ابزار تولید و با تسهیل ابزار ارتباطی، همه‌ی ملت‌ها و حتی وحشی‌ترین آن‌ها را به تمدن می‌کشاند. کالاهای ارزان آن توپخانه‌ی سنگینی است که با آن هر دیوار چینی را در هم می‌ریزد، و شدیدترین بیزاری وحشیان از بیگانگان را به تسلیم تبدیل می‌کند، تمامی ملت‌ها را زیر فشار نابود کننده‌ای قرار می‌دهد تا با وجه تولید سرمایه‌داری سازگار شوند. آن‌ها را به پذیرش آنچه خودش تمدن می‌نامد، وامی‌دارد، و آن‌ها را بورژوا می‌کند. در یک کلام جهانی همخوان با تصور خود می‌سازد» (م آ-۶:۴۸۸). «کانون تمدن» در این متن اروپاست، و غیر اروپاییان وحشی یا بربر خوانده شده‌اند. البته مارکس از «آنچه خود بورژوازی تمدن می‌نامد» یاد می‌کند، اما به نظر می‌رسد که تصور خودش هم از آن چندان دور نیست.

چند دهه‌ی بعد مارکس در «نقد برنامه‌ی گوتا» اساس این بحث را تکرار کرده است. او می‌نویسد که بازار جهانی زمینه‌ی اقتصادی مشترکی را برای همه‌ی کشورها ایجاد کرده است، و مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر دیگر فقط در شکل ملی است، ولی محتوای آن

جهانی شده است (ب آ-۳:۲۲-۲۱). تصویری که *مانیفست* از اقتصاد جهانی ترسیم کرد در تمام آثار مارکس تکرار شد. بنا به این تصویر، مارکس برخلاف سوسیالیست‌های آرمانشهری، تولید سرمایه‌داری را تا زمانی که در خدمت رشد نیروهای تولید باشد، و کشورهای واپس‌مانده را به قلمرو تولید صنعتی بکشاند، مترقی دانسته می‌شود، بی‌آن که جنبه‌های ناقص و موانع اساسی‌ای را که نتیجه شکل‌گیری مناسبات تولید سرمایه‌داری هستند، در نظر بگیرد. در واقع مارکس رشد بازار جهانی را از قیاس با رشد بازار ملی نتیجه گرفته است. همان‌طور که در سطح ملی رشد مناسبات سرمایه‌داری موجب ویرانی شکل‌های پیشاسرمایه‌داری شده، و انقلاب دائمی در شیوه‌های تولید سرمایه‌داری بر پا کرده، و همخوان با ستمگری و استثمار که همچون گوهر بنیادین این وجه تولید است، جنبه‌ی پیشرو داشته، در بازار جهانی نیز چنین است. این نکته در سخنرانی مارکس در انجمن دمکراتیک بروکسل با عنوان «تجارت آزاد» (۹ ژانویه ۱۸٤۸) آشکار می‌شود: «تجارت نیروهای تولید را رشد می‌دهد. وقتی مانوفاکتورها رشد کنند، وقتی ثروت، نیروهای تولید، و در یک کلام سرمایه‌ی بارآور افزایش می‌یابد، تقاضا برای نیروی کار، بهای کار، و در نتیجه نرخ دستمزدها، افزایش خواهند یافت. مساعدترین شرایط برای کارگران، رشد سرمایه است» (م آ-٦:٤٥۹). البته در همین سخنرانی مارکس از موانع ساختاری رشد سرمایه‌داری در مستعمرات یاد کرد و حتی نوشت: «استثمار جهانی را برادری جهانی خواندن فکری است که فقط از مغز بورژوازی می‌گذرد» (م ا ٦:٤٦٤). ولی این اختلاف در برداشت از استعمار است، و اساس بحث او قبول پیشرفتگی وجه تولید سرمایه‌داری در مستعمرات است، زیرا آنجا به رغم انبوهی موانع و مشکلات سرانجام، شکل‌های سنتی تولید را از میان برمی‌دارد، بازمانده‌های وجوه تولید کهن را نابود می‌کند، و به گونه‌ای سریع اسباب رشد نیروهای تولیدی را فراهم می‌آورد.[۳٤]

تحلیل مارکس و انگلس از استعمار معنای روشن سیاسی دارد. از چشم‌انداز مبارزه و منافع طبقه‌ی کارگر، پیشرفت مناسبات سرمایه‌داری و بیرون آمدن ملت‌های واپس‌مانده از شرایط زندگی به شیوه‌ی سده‌های میانه، امری است مترقی. باید از سیاست استعماری به این دلیل دفاع انتقادی کرد، یعنی در عین‌حال که منش مترقی ان

[34] B. Warren, *Imperialism, Pioneer of Capitalism*, London, 1980, pp.11-47.

را شرح مـی‌دهیم و از آن دفاع می‌کنیم، کاستی‌های آنرا نیز به‌طور پیگیر آشکار می‌کنیم. به همین دلیل انگلس در مقاله‌ی «کشف بی‌نظیر»، در سال ۱۸۴۸، از سیاست اسـتعماری فرانسه در الجزایر دفاع کرد و نوشت: «تسخیر الجزایر [به دست فرانسویان] حقیقتی مهم و مثبـت برای رشد و پیشرفت تمدن است» (م آ-٦: ٤٧١)، و یا در مقالـه‌ی «جنبش‌هـای سال ۱۸٤۷» از فتح کالیفرنـیا به دست ارتش ایالات متحد آمریکا دفاع کرد و نوشت: «به سود مکزیکـی‌هاست که از این پس، در سلـطه‌ی حمایـت‌آمیز ایالات متحد قرار گیرند» (م آ-٦: ٥٢٧). البته چند سال بعد که انگلس مقاله‌ای بـرای دانشـنامه‌ی مـدرن امریکـایی (۱۸۵۷) درباره‌ی الجزایر نوشت، دیگر با این لحن قاطع از تسخیر الجزایر دفــاع نکـرد، بل لحـن او کمی ملایـم‌تر شده بـود، و یا مارکس در مقاله‌ی «جنگ داخلی در آمریکای شمالی» اشاره‌ای داشت به این که فتح مکزیک به دست ایالات متحد، «در واقع، به سود الیگارشـی برده‌دار و بـزرگ‌مالکان زمیـن‌دار ایالات جنوبی آمریکا تمام شده بود» (م آ-٦: ٦٩٠ و ۷۰۱). به عنوان نمونه‌ای دیگر، با وجود همه‌ی نفرتی که مــارکس و انگلـس از روسیه‌ی تزاری داشتند، از فتح آسیای مـرکزی به دست ارتش تزاری استقبال کردند، و انگلـس در نـامه‌ای بـه مـارکس، (۲۳ مـه ۱۸۵۱) نـوشت که آسیـا اکنـون تکان خواهد خورد.[۳۵]

مقاله‌های مارکس در فاصله سال‌های ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ به همین منش مـترقی استعمار اشـاره دارند، البـته در مـواردی هـم مـارکس از شـیـوه‌هـای خشونـت‌بـار سیاست‌های استعمـاری انتقـاد کرده، و چنـان روش‌هایـی را مانـع مهمـی در راه پیـشرفت مناسبات سرمایه‌داری در مستعمرات دانسته اسـت. بـرای نمونـه در مقالـه‌ی «پیامدهـای آینـده‌ی فرمانروایی بریتانیا در هندوستـان» (ژوییه‌ی ۱۸۵۳) نـوشته: «تزویر ژرف و وحشی‌گری ذاتی تمدن بورژوایـی آنجا که از کشور خویش قدم بیرون می‌گذارد، و شکل لازم را در مستعمـرات مـی‌یابد، دیگر هیـچ پوشیـده نیست، در برابر مـا بدون هیچ حجابی نمایان مـی‌شود» (ا س: ٨٦). جالب است که همان لفظ «بربر» یا وحشی که در *مانیفست* درمورد استعمارشدگان آمده بود، اینجا درباره‌ی استعمارگران و بورژوازی به کار رفته است. باز در مقاله‌ی «شورش هندوستان» (٤ سپتامبر ۱۸۵۷) مارکس از جنگ تریاک در چین مثال آورد ، و یـادآور شـد که «تـجاوز بـه زنان، بـه سیـخ کشیـدن کودکان و سوزاندن کامل

[35] V. Melloti, *Marx and the Third World*, London, 1977, pp.194-195.

روستاها» از جمله تفریح‌های افسران انگلیسی بوده است، و این فجایع را خود آنان شرح داده‌اند (ا س:۱۵۳)، یا در مقاله‌ی «حکومت انگلستان و تجارت بردگان» (ژوئن ۱۸۵۸) مارکس گسترش استعماری سرمایه‌داری را «تجارت خون و گوشت آدمی» نامید، و تاکید کرد که سیاست استعماری در بسیاری از موارد نمی‌تواند جنبه‌های بازمانده‌ی وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری را از بین ببرد، بل آن‌ها را حفظ می‌کند و مورد تقلید هم قرار می‌دهد (ا س:۲۰۱). اساس انتقاد مارکس، ناتوانی نیروهای استعماری در از بین بردن بازمانده‌هاست، وگرنه با این «پیشرفت» همچون اندیشگری معتقد به مفاهیم اصلی دوران روشنگری باور دارد. در مقاله‌ی «فرمان‌روایی انگلستان در هند» (۱۰ ژوئن ۱۸۵۳) او نوشت: «انگلستان بنیان جامعه‌ی هندوستان را به هم ریخت، اما تاکنون هیچ کوششی برای بازسازی آن از خود نشان نداده است»، او ادامه داد به رغم این که استعمار انگلستان خطوط راه آهن در هندوستان ایجاد کرد، و همین امر زمینه‌ی ارتباط‌های صنعتی را فراهم آورد، اما کارهای ابلهانه‌ای هم کرده که نتیجه‌ای جز انقلاب اجتماعی در هند ندارند، و «انگلستان ابزار ناآگاه تاریخ برای فراهم‌آوردن زمینه‌ی چنین انقلابی بوده است».(ا س:۳۷ و ٤۱). در واقع، از نظر مارکس استعمار مبانی مادی پیشرفت، و در نتیجه انقلاب اجتماعی را فراهم می‌آورد. جالب است که با توجه به اشاره‌ی مارکس به خطوط راه‌آهن که استعمار در هندوستان کشیده بود، یادآور شوم، که امروز هم هندوستان از نظر طول خطوط راه آهن در آسیا مقام نخست، و در جهان مقام دوم را داراست. با توجه به پیدایی همان مبانی مادی، مارکس عینی‌گرا می‌نویسد: «به هرحال، بورژوازی بریتانیا بذر عناصر جامعه‌ی مدرن بورژوایی را در هندوستان افشانده است» (ا س:۸۵). راه‌گشایی صنعتی‌شدن یگانه پیش‌شرط پذیرش دگرگونی‌ها بود، و مارکس هرچیز دیگر را در برابر آن بی‌اهمیت می‌یافت، و حتی توجیه می‌کرد. در مجلد سوم *سرمایه* نوشت که در هندوستان کشاورزی به گستره‌ی کوچک و صنعت خانگی همچون شکل اشتراکی مالکیت دهقانی بر زمین، با اقدامات انگلیسی‌ها «به شیوه‌ای انقلابی» از هم پاشیدند، و این کار ممکن نبود، «مگر به یاری کاربرد زور اقتصادی و سیاسی» (س ر-۳:۳۳٤-۳۳۳).

پس، مارکس از یک‌سو ستایشگر پیشرفت نیروهای تولید و راه‌گشایی صنعت حتی با استفاده از شیوه‌های قهرآمیز و زورمدارانه است، و از سوی دیگر برخی سیاست‌ها را برای همین منظور نابسنده می‌یابد و به آن‌ها انتقاد می‌کند. ولی کمتر از دید

انسان‌دوستانه، و بیشتر از زاویه‌ی نـاکارآیی سیاست‌ها در نابود کردن بازمانده‌های تولید و ارتباط‌های سده‌های میانه بحث را بـه پیـش می‌بـرد. بـرای نمونـه در آخریـن بخـش مقاله‌ی «پیامدهای آینده‌ی فرمـان‌روایی بریتانیـا در هندوسـتان» (۱۸۵۳) می‌نویسـد: «تـا زمانی که طبقه‌های حاکم کنونی بریتانیا به دست پرولتاریای صنعتی سرنگون نشــده‌اند، و یـا تا زمـانـی که هندیـان خود چندان نیرومنـد نشده‌اند که یوغ انگلستان را بشـکنند، نمی‌توان گفت که هندیان از محصول عنـاصر مـدرن جامعـه کـه بـذر آن را بـورژوازی بریتانیا پاشیده، بهره‌ای می‌برند» (ا س:۸۵). پس یـا پـیروزی کـارگران در انگلسـتان، یـا تشکیل دولت ملـی هند، راه بهـروزی هندیان خواهد بود. بیست و نه سال بعد، انگلس در نامه‌ای به کارل کائوتسکی (۱۲ سپتامبر ۱۸۸۲) یادآور شد که به دلیـل فقـدان حزبـی انقلابـی در انگلستان، روش بـرخورد کارگران انگلیسـی با مساله‌ی بازار جهانی درست همـان روش بـرخورد بـورژوازی است، سپـس با تفصـیل پیـش‌بینـی خود را درباره‌ی مستعمرات می‌نویسد: «مستعمرات خودی، یعنی کشورهایی چون کانادا، دماغه [آفریقای جنوبی]، و استرالیا، که توسط جمعیتی اروپایی اشغال شده‌اند، مسـتقل خواهنـد شـد. از سوی دیگر، کشورهایی که مردمان بومی‌ای دارند که به سادگی به انقیاد درآمده‌اند، چون هندوستان و الجزایر و مستعمرات هلند، پرتغال و اسپانیا باید تا زمانی کـه پرولتاریـا بـه قدرت برسد، تا آنجا که ممکن است سریع‌تر به سوی استقلال رهبری شوند. البتـه کـار سختی است که نحوه‌ی تکامل این جریان را تخمیـن بزنیـم. هندوسـتان شـاید (و بـاید بگویـم که به احتمال قوی) انقلاب خواهد کرد، و از آنجا که پـرولتاریایی که در جریان خود رهایی است، نمـی‌تواند هیچ نوع جنگ استعمـاری را به پیش ببرد، دست هندیان بـاز خواهـد بـود. البتـه، کارهـا بدون ویرانـی پیش نخواهنـد رفت، اما این‌گونه مسائل ازانقلاب‌ها جداناشدنی هستند. همین مورد شاید جای دیگری هم روی دهد، برای مثال در الجزایـر یا مصر. به هرحال باید گفت که این بهتـرین رویداد برای ما خواهد بود. ما کارهای زیادی داریم که باید در کشورمان به انجام رسانیم. یک اروپا و آمریکای شمالی بـازسازمان‌یـافته، چنـان قدرت غول‌آسایـی از خود نشان خواهنـد داد، و چنان نمونه‌ای محسوب خواهند شد که کشورهای نیم متمدن بــه طـور خودکـار راه آنـان را خواهنـد پیمود. حتی مـی‌توان گفت که آن‌هـا صرفاً بـه دلیل نیازهـای اقتصادی‌شان به این مسیر رانده خواهنـد شد. به گمان من، ما فقـط مـی‌توانیم پیش‌بینـی‌های بی‌حاصلی دربـاره‌ی مـرحله‌های اجتماعـی و سیاسـی‌ای که این کشورهـا پیش از ایـن کـه بـه سـازمان‌دهی

سوسیالیستی برسند، ناچارند که بپیمایند، مطرح کنیم. یک نکته قطعی است: پرولتاریای پیروز نمی‌تواند هیچ‌گونه فشاری، از هر شکل که باشد، بر هیچ ملت بیگانه‌ای تحمیل کند، مگر این که پیروزی خود را با این عمل از بین ببرد. این نکته البته شکل‌های گوناگون جنگ دفاعی را حذف نمی‌کند (م ب:۳۳۱).

۷. مساله‌ی ملی

واژه‌ی آلمانی volk به معنای «مردم» است، اجتماعی از افراد که به دلیل آداب و رسوم، عادت‌ها، سنت‌ها و زبان مشترک با یکدیگر متحد شده باشند. Volk بیشتر به مفهومی فرهنگی مطرح است، و نه به معنایی جغرافیایی، و لزوماً نمایانگر وحدت در قلمرو قدرت دولت سیاسی خاصی نیست. درمورد مردمی که در قلمرو سیاسی خاصی زندگی می‌کنند، آلمانی‌ها نیز همچون سایر اروپاییان، واژه‌ی Nation یا ملت را به کار می‌برند که از تبار Nasci لاتین، به معنای زاده‌شدن، آمده است. Nation به معنای مجموعه‌ای از افراد است که در یک منطقه‌ی خاص به دنیا آمده باشند، و بنا به قانون آن منطقه، در گستره‌ی نفوذ شکلی از حکومت یا نظام اداره‌ی امور که دارای حاکمیت باشد، به زندگی خود ادامه می‌دهند. البته از سده‌ی هجدهم معنای Nation کامل‌تر شد و مجموعه‌ای از افراد که سنت‌های مشترکی دارند نیز به آن افزوده شد، و به دقت، معنایی سیاسی یافت: افرادی که دولت خود را ساخته‌اند، یا می‌توانند بسازند. مونتسکیو که از «روح ملت‌ها» حرف می‌زد، همان معنای کامل شده، یعنی سیاسی را در نظر داشت، و هگل هم بارها به ان اشاره کرده بود. هرچند هگل همچون بسیاری از نویسندگان آلمانی دورانش (وحتی پس از او، تا اشپنگلر و هیدگر) همواره معنای Volk را «به مفهومی آلمانی»، برجسته می‌کرد.

فقدان دولت مرکزی در آلمان، تحقیری که آلمانی‌ها در جنگ‌های ناپلئونی، و حتی در کنفرانس وین، دیده بودند، آرزوی ملت متحد و دولت مقتدر را از نظر آن‌ها مهم و اساسی جلوه می‌داد. اندیشگران آلمانی به گونه‌ای هشداردهنده و در عین‌حال معترض، بارها از ملتی که با فرهنگ‌ترین مردم اروپا هستند، اما هنوز دولت خود را نساخته‌اند، یاد می‌کردند. فیشته در ***خطاب به ملت آلمان***، و شلگل و شلایرماخر در شماری از نوشته‌های‌شان، اهمیت ایجاد دولت ملی یا «دولت ملت» را برجسته می‌کردند. هردر و هگل از «روح ملی» یا Volkgeist یاد می‌کردند. روح ملی کنش‌گر و آفریننده، اما در

نهایـت عاملی ناخودآگاه بود که چنین تعریف می‌شد: آنچـه تاریخ و تقدیـر(Schicksal) یک ملت را تعیین مـی‌کند. اهمیـت این مفهوم آخر در فرهنگ آلمانی چندان زیاد است که در سـده‌ی بیستم در انـدیشـه‌ی هـیدگر جایـگاه ممتـازی یـافته اسـت. در نخستین نوشتـه‌های یزدان‌شناسانـه‌ی هگل مفهـوم تقدیـر و ملت همـراه با هم مطرح شده‌اند.[٣٦] هردر، از سـوی دیگر، تاکیـد داشـت که در «ملـت» فـردگرایـی نیز مطرح می‌شود، و با دیـدگاه روشنـگران که مـلت را در برابر فرد برجسته می‌کرد همراه نبود. ریشه‌ی مفهوم هماهنگی فرد با جامعه را که در نوشتـه‌های هگل و نیـز مارکس مفهومی کلیدی دانسته شـد، باید در ادبیات آلمانی پایان سده‌ی هجدهم جستجو کرد. هگل تفاوت‌هـای ملـی را بـه روح حساس ملت‌ها بازگرداند. او از «روح مـلـی» (Volksgeist) و باور ملی(Volksglaube) سخن رانـد، و بـه این نتیـجه رسیـده بـود که ملـت‌ها دارای روحی ویژه هستنـــد، و این محصـول محیط طبیـعی و تاریـخی است، و به زبان، آداب، رسـوم، و عادت‌هـا، و غیـره بازمی‌گردد. در بند ٢٧٠ ***فلسفه‌ی حق*** چنین آمده که دولتی که براساس روح ملـی سـاختـه شـده باشـد، بـرای اقلیـت‌هایـی (چون آنـاباپتیست‌ها، کوییکرها، و یهودیـان) به این دلیل ساده که آنان انسان هستند، حقوق اقلیت قائل می‌شود.[٣٧]

نظر مارکس درمورد ملت و مساله‌ی ملی، همواره در سایه‌ی مباحث و جدل‌هایی که بعدها در بین‌الملل دوم در ایـن مورد مطرح شدند، قـرار گـرفته اسـت. واژه‌ی ملـت یا Nation در روزگار مارکس، در اروپای غربی به معنـای «مردمـی کـه دارای حکومتـی دارای حق حاکمیت هستند» بـه کار می‌رفت، امـا در اروپـای شرقی به معنای «اجتماعی متشـکل از نژاد و زبان واحد» بـود.[٣٨] مارکس در بیشتر موارد (اما نه همیشه) ملت را به معنای متداول در اروپای غربـی به کار می‌برد. یعنی دولت سیاسی برای او در این بحث مطرح بود. به همـین دلیـــل، انـگلس در نشریـــه‌ی «کامنـــولث» (١٨٦٦) نـــوشت کـه «گال‌هـای‌های‌لنـد و ولش، از نظر ملیت با انگلیسی‌ها فرق دارند، اما کسی به آن‌ها ملت

[٣٦] در این مورد بنگرید به بخش دوم از فصل سوم کتاب زیر:
J. Hyppolite, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1983, pp.49-65.

[٣٧] گ. و. ف. هگل، ***عناصر فلسفه حق***، یـا خلاصـه‌ای از حقـوق طبیعـی و علـم سیاسـت، ترجمـه‌ی م. ایرانی‌طلب، تهران، ١٣٧٨، ص ٣١٥.

[٣٨] این نکته را برای نخستین‌بار کائوتسکی در کتاب ***ماتریالیسم تاریخی*** یادآور شد. بنگرید به:
R. Rosdolsky, "Workers and Fatherland", in: International, 4/2, 1975.

نمی‌گوید. این نکته درمورد ساکنان سلت در فرانسه هم صادق است»، و باز در مقالـه‌ی «آلمان و پان اسلاویسم» (١٨٥٥) نوشت که اسلاوهای ساکن اتریش یک ملت نیستند، و در *انقلاب و ضد انقلاب در آلمان* کروات‌ها و کولی‌ها را ملت ندانسـت.[٣٩] در *مانیفست* نیز مفهوم ملت به همان معنای متداول در اروپای غربی آمده، بـه همیـن دلیـل عبـارت مشهور آن که «پیکار کارگـران در گستره‌ی ملی انجام می‌شود»، هـم منطقـه‌گرایی را رد می‌کند، و هم نشان می‌دهد که کارگران در مبـارزه‌ی خود بایـد بر ضد حکومت معیّنـی مبارزه کنند. همچنین عبارت‌هایی چون «پیکار کارگران در آغاز ملی اسـت» و «طبقـه‌ی کارگر باید تا مقـام طبقه‌ی ملی بالا برود»، به معنای این است که کارگران از همان آغاز با دولت بورژوایی روبـرویند، و سرانجام هم بایـد آن دولت را نابود کنند، و دیکتاتوری پرولتاریا را تشکیل دهند (م آ-٦:٣-٥٠٣-٥٠٢).

این نکته راسـت است که مارکس و انـگلس نظریـه‌ی دقیقـی درمـورد ملـت ارائـه نکـردند. آنـان از میان تمامـی مفاهیـم و اصطلاح‌هـای تاریـخی مفهوم طبقه را برجسته کردند، و به ملت جز در مواردی که بحث از تکامل تاریخی سرمایه‌داری ایجاب می‌کرد، دقت و توجه نداشتند.[٤٠] البته از آنجا که در جریان انباشت سرمایه، و در جهت پیشرفت مناسبات اجتماعـی‌ای که در خود مناسبات تولید سرمایه‌داری را شکل دهند، وجود یک «دولت ملی» ضرورت داشت، در دو سده پیش از مارکس بحث‌های مفصلی در زمینه‌ی ملت پدید آمده، و پیش رفته بود. ولی مارکس، شاید با تکیه به همین مباحث، ضرورت پیشبرد بحث را احساس نمی‌کرد. حتی از نظر راست‌کیشانی کـه در جمـع پیروان او و انگلس تعدادشان کم نبـود، کار این دو در مورد مساله‌ی ملی کاستی مهمی داشت. برای نمونه کارل کائوتسکی در نامـه‌ای به ویکتور آدلر (١٢ نوامبر ١٨٩٦) نوشت که به گمان او «مواضـع کهنه‌ی مـارکس درمورد لهستان، مساله‌ی شرق و مساله‌ی چک‌ها، دیگر بـه هیچ‌وجه قابل دفاع نیستند»، و رزا لوکزامبورگ با شجاعت بیشتر از این هم جلوتر رفت، و نـوشت که بـه گمان او بایـد اندیشه‌هـای قدیمـی مارکس درمـورد مساله‌ی ملی کنار گذاشته شوند، و بـه جای آن‌ها با استفاده از روش مارکس مسائل تازه مطرح شوند.[٤١] به

[39] *ibid*, p 17.

[40] G. Haupt, M. Lowy, C. Weill, *Les marxistes et la question national, 1848-1914*, Paris, 1974, p.12

[41] *ibid*, p.21.

نظر این رهبران جنبش کارگری، نکته‌های اصلی مساله‌ی ملی تا دهـه‌ی ۱۸٦۰ درست بیان نشده بودند، و باید اصطلاح‌های مارکس را هم از یاد رفته دانست.

یک بار، کائوتسکی بـا روحیـه‌ی مـردد یک فعال جنبش (که ستودنی هم هست) در ۱۱ مه ۱۸۸۲ به انگلس نوشته بود: «من فکر می‌کنم که اصول ما فقط درمورد آن دسته از خلق‌هایی که در قلمرو فرهنگ ما جای دارند، درست‌انـد و بس».[٤٢] این گفته‌ی درست، در خود ضرورت توجه به مردم و اقوام دیگر را پیش می‌کشید. مساله‌ای کـه چنـان کـه بایـد در آثار هـواداران مـارکس، بـه آن پرداختـه نشـد، و همواره بحث گرداگرد کتاب انگلس یعنـی ***سرچشمه‌ی خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*** (۱۸۸٤) متوقف ماند. البته خود مارکس بـه مطالعات مردم‌شناسی علاقه داشت، و در این زمینه بسیار خوانده بود و دفترهایـی از او بـه جا مانـد، که تـا سال ۱۹۷۲ نشناخته مانده بودند.[٤٣] اما این مطالعات دارای منـش تاریـخی بودنـد، و بیـش از حد بـار نظری داشتند، و به کار فهم دقیق‌تری درمورد مساله‌ی ملی نمی‌آمدند.[٤٤] در ***مانیفست*** معنـای ملـت کـاملاً سیاسـی و در پرتـو مفهـوم دولت مـطرح شـده است. آنجـا مـی‌خوانیـم: «کمـونیست‌ها مورد سرزنش قرار مـی‌گیرند که می‌خواهند میهن و ملت را براندازند. کارگران میهن ندارند و ما نمی‌توانیم از انان چیزی را که ندارند بازستانیم» (م آ-٦:۲:۵۰۲). با توجه به معنای پیش‌گفته از دولت حکم مارکس به این معناست که کارگران که بیرون جامعه‌اند دلیلی ندارد که خـود را از ان ملت بدانند، در عیـن‌حال آن‌ها کوچکتـرین سهمی در دولت هم ندارند. ادامه‌ی متن منظـور مارکس را بهتـر روشن مـی‌کند: «از آنجا که بایـد پرولتاریا پیش از هرچیز تفوق سیاسی به دست آورد، و تا مقام طبقه‌ی رهبری‌کننده‌ی ملت بالا رود، و خود را به ملت تبدیـل کند، هنوز ملـی است، اما نـه بـه معنای بورژوایی این واژه. تفاوت‌ها وتضادهای ملی میان مردم روز به روز بیشتر از بین می‌روند، و ایـن بـه خـاطر تکـامل بـورژوازی، ازادی تـجارت، بـازار جهانـی، هـم‌شکلی در وجه تـولیـد و در شرایط زندگی ناشی از ان‌هـاست. تفـوق پرولتـاریا کار از بیـن رفتن آن‌ها را سرعت مـی‌بخشد. وحدت عمل، دسـت‌کم در کشورهـای متمدن، یکی از نخستـین شرایط رهایی پرولتاریاست. با از بین

[42] *ibid*, p.24.

[43] L. Krader ed, *The Ethnological Notbooks of Karl Marx*, New York, 1972.

[44] M. Goldlier, Horizon, trajets marxistes en anthropologie, Paris, 1973.

M. Bloch ed, *Marxist Analysis in Social Anthropology*, London, 1975.

رفتن استثمار انسان توسط انسان، استثمار یک ملت توسط ملتی دیگر نیز از بین می‌رود. با از بین رفتن تضاد میان طبقه‌ها درون ملت‌ها دشمنی یک ملت علیه ملت دیگر نیز از بین می‌رود» (م آ-۶:۵۰۳-۵۰۲). چند صفحه پیش‌تر در همین ***مانیفست*** آمده بود: «پیکار پرولتاریا علیه بورژوازی در آغاز هرچند از نظر محتوا ملی نیست، اما از نظر شکل ملی است. پرولتاریای هر کشور، البته، نخست باید حساب‌اش را با بورژوازی کشور خود پاک کند» (م آ-۶:۴۹۵). هرچند بورژوازی بازار جهانی می‌سازد، اما هنوز پهنه‌ی رشد مناسبات تولیدی‌اش محدود به ملتی خاص (استوار به وجود دولتی خاص، با نظام قانون‌گذاری معیّن در تجارت داخلی وخارجی) است. اما، پرولتاریا طبقه‌ای است که هرچند ناگزیر است از نظر شکل با بورژوازی خاصی در قلمرو ملی خاصی، مبارزه کند، اما دامنه‌ی مبارزه‌اش وسیع‌تر از مرزهای محدود یک کشور خاص است. در ***ایدئولوژی آلمانی*** همین نکته چنین بیان شده بود: «بورژوازی هر ملت دارای منافع ملی جداگانه‌ای است، صنعت به میزان وسیع، طبقه‌ای می‌آفریند که در تمامی ملت‌ها سود واحدی را دنبال می‌کند، و برای او ناسیونالیسم دیگر مرده است، این طبقه‌ای است که از دنیای کهن گسسته است و در همین حال، روبروی آن ایستاده است» (م آ-۵:۷۴-۷۳).

اعلام این نکته که کارگران میهن ندارند و نزد آنان ناسیونالیسم مرده است، بیان یک گرایش تاریخی است. این گرایش بنیاد انترناسیونالیسم پرولتری است. اما وجود یک گرایش به معنای شکل ظهور فوری آن نیست. راست است که کارگران کشورهای گوناگون به خاطر رشد جهانی نیروهای تولید، دارای منافع، آینده، شرایط رهایی، و البته دشمن مشترکی هستند، اما میان این واقعیت تاریخی- جهانی، با این فرض که تمام کارگران همه‌ی کشورها به این نکته آگاه شده‌اند، تفاوت وجود دارد. کارگران در جریان جنبش دمکراتیک از حرکت‌های ملی دفاع می‌کنند، آن‌ها ناگزیرند در قلمرو ملی به سر ببرند، تا روزی آن را درهم بشکنند. انگلس در گزارشی به گردهم‌آیی بین‌المللی‌گرایان در لندن نوشت: «خیال‌پروری درمورد جمهوری اروپایی و صلح پایدار در سازمان‌دهی سیاسی، همان اندازه مهمل است که عبارت پردازی‌هایی درمورد وحدت ملت‌ها در پرتو تجارت آزاد جهانی... بورژوازی در هر کشور منافع ویژه‌ی خود را داراست، و از آنجا که این منافع مهمترین چیزها برای آن است، نمی‌تواند از مرز ناسیونالیسم بگذرد» (م آ ۶:۶). انگلس در ادامه‌ی بحث گفت که شرایط مادی، اقتصادی، و فرهنگی پرولتاریا در تمامی کشورهای صنعتی یکسان است، و از این رو، صرفاً پرولتاریای آگاه می‌تواند

برادری [کذا] میان ملت‌های گوناگون را برقرار کند». انگلس از منش انسانی و ضد ملی جنبش پرولتری ستایش کرد و درمورد آن اصطلاح Cosmopolitanism یا جهان‌وطنی را به کار گرفت.

مارکس و انگلس همواره بیان جهان‌وطنی بورژوایی را به باد تمسخر می‌گرفتند، ولی از جهان‌وطنی پرولتری که همان انترناسیونالیسم پرولتری باشد، دفاع می‌کردند. انگلس در مقاله‌ای که در دسامبر ۱۸٤۷ درباره‌ی یک سخنرانی لویی بلان نوشت ادعای این سیاست‌مدار بورژوا را درمورد «نگرش جهان‌وطن» به باد تمسخر گرفت، و آن را «مزورانه، سودجویانه، و متکی به تجارت آزاد» خواند (م آ-٦:٤١١). پیش‌تر، در *ایدئولوژی آلمانی* جهان‌وطن‌گرایی ادعایی اشتیرنر چنان نوعی از نگرش جهانی نامیده شده بود که «در آن عنصر آلمانی، به هرحال، برتر دانسته می‌شود». (م آ-٥:٤٧٠). در مقابل، از جهان وطنی پرولتری چنان یاد شد که «پرولتاریا فقط می‌تواند به گونه‌ای تاریخی ـ جهانی (Weltgeschicht) وجود داشته باشد، و همچون کمونیسم دارای وجود و منش تاریخ جهانی‌ای است» (م آ-٥:٥١). از نظر مارکس و انگلس تفاوتی میان «جهان‌وطنی پرولتری» و «انترناسیونالیسم پرولتری» وجود نداشت، و آنان هر دو اصطلاح را به یک معنا به کار می‌بردند. برخلاف آنچه ممکن است که در نگاه نخست به نظر آید، این یک بحث مدرسانه بر سر دو واژه نیست. در واقع، پشت این بحث تاریخ خونینی قرار دارد. فرض تقابل میان این دو اصطلاح، به این شکل که جهان‌وطنی بیان بورژوایی و انترناسیونالیسم بیان کارگری شناخته شوند، به دوران ترور استالینی باز می‌گردد. در آن دوران ریشه‌ی فهم این اختلاف را به مارکس و انگلس نسبت می‌دادند. در حالی که در نوشته‌های آنان چنین تقابلی وجود ندارد، و آن‌ها همواره دو اصطلاح را به یک معنا به کار می‌بردند. نمونه‌اش نامه‌ای که انگلس به زورگه در ۱۲ سپتامبر ۱۸٤۷ نوشت و از جهان‌وطنی پرولتاریا به صراحت یاد کرد.[٤٥] علت این تاکید بر الفاظ، و تحریف دیدگاه مارکس و انگلس، این بود که در جریان تصفیه‌های خونین حزبی در اتحاد شوروی و کشورهای اروپای شرقی، پس از جنگ دوم جهانی، بسیاری از متهمان و قربانیان استالینیست‌های قدیمی بودند که سال‌ها به عنوان کادرهای حزب‌های

[45] M. Lowy, " Marx and Engels, Cosmopolites ", in: *Critique*, 14, 1981, pp.5-12.
این بند از نامه‌ی انگلس از *مکاتبات* برگزیده‌ی چاپ مسکو حذف شده است.

کمونیست و کمینترن در چین، اسپانیا، جنبش اروپایی ضد فاشیستی و... مبارزه کرده بودند. تروریست‌های دولتی راهی نداشتند جز این که آن پیشینه را با کاربرد مفاهیم ایدئولوژیک تیره کنند، پس محکومان را متهم می‌کردند به این که «جهان‌وطن» هستند و نه «انترناسیونالیست»، پیرو بورژوازی هستند و نه پیرو پرولتاریا. «نظریه‌پردازان» رسمی دستگاه ترور نیز در صدد برآمدند تا این پیشینه را در آثار مارکس بیابند، و تفاوت این مفاهیم را اختراع کردند، و البته نیازی هم به دلیل آوردن احساس نکردند. ژرژ کونیو، استالینیست فرانسوی، در این مورد نتیجه‌ی «پژوهش»های خود را منتشر کرد، و با تلاش کسانی چون او، به ویژه در خود اتحاد شوروی، کار به جایی رسید که در دهه‌ی ۱۹۵۰ برچسب «جهان‌وطن‌گرا» در «جنبش جهانی کمونیسم» در حکم ناسزایی سیاسی شد.

جنبه‌ی مهم دیگر در بحث مارکس از ملت، مساله‌ی «وحدت ملی» است. این مساله از سه جنبه‌ی اصلی در آثار مارکس مطرح شد: ۱) آزادی ملی مردم ستم‌دیده امکان می‌دهد که تقسیم ملی از بین برود، و پرولتاریای دو ملتی که تاکنون ستم‌گر و ستم‌دیده بودند، بتوانند علیه دشمن مشترک‌شان یعنی طبقات حاکم دو ملت مبارزه کنند، ۲) ستم‌گری یک ملت بر ملتی دیگر، سلطه‌ی عملی و فکری طبقه‌های حاکم بر پرولتاریای هر دو ملت را شدت می‌بخشد، ۳) رهایی ملت ستم‌دیده اساس اقتصادی، سیاسی، نظامی و ایدئولوژیک طبقه‌ی کارگر را در ملت ستم‌دیده سست می‌کند، و پیکار طبقه‌ی انقلابی را به پیش می‌برد.[٤٦] پیش از انقلاب ۱۸٤۸ مارکس خواهان برقراری یک «جمهوری متحد، متمرکز، و گرد آمدن هرچه بیشتر قدرت در دست دولتی انقلابی» بود. در برداشت مارکس سه عنصر اصلی عبارت بودند از: جمهوری دمکراتیک، وحدت ملی، و تمرکز نیروها. مارکس و انگلس دست‌کم درمورد سه کشور اروپایی یعنی آلمان، ایتالیا، و لهستان از این برداشت دفاع کردند. البته نظر آن‌ها در مورد ایتالیا در میان سوسیالیست‌های آن دوران هواداری نیافت. در این مورد دیدگاه پرودون که در رساله‌ی او *فدراسیون و اتحاد در ایتالیا* (۱۸٦۲) آمده بود، بارها بیشتر هوادار داشت. نظر مارکس و انگلس درمورد وحدت ملی آلمان در یک جمهوری متحد و متمرکز همانند بود، و در ۱۸٤۸ به برنامه‌ی حزب رادیکال دمکرات که از یک جمهوری فدرال آلمانی یاد می‌کرد،

[46] Haupt and others, *op. cit.*, pp. 372-373

بارها انتقاد کرده بودند. در مقاله‌ای در ۷ ژوئن ۱۸۴۸ نوشتند: «هیچ چیز نمی‌تواند بیش از این مفهوم که نویسنده‌ی بیانیه‌ی دمکراتیک پیش کشیده، گیج‌کننده‌تر باشد... که ایالت‌های فدرال آمریکای شمالی می‌توانند همچون الگویی برای قانون اساسی آلمان باشند جدا از این واقعیت که تمامی بخش‌های سازنده‌ی ایالت‌های آمریکا دارای ساختار همانندی هستند، ایالات متحد آمریکا وسعتی برابر اروپای متمدن دارد. فقط یک فدراسیون اروپایی می‌تواند قابل قیاس با آن باشد. ولی آلمان برای این که با سایر کشورها در چنان فدراسیونی قرار گیرد، نخست باید خود یک کشور شده باشد. اختلاف میان تمرکز و فدرالیسم در آلمان، در واقع، جدال میان فرهنگ مدرن و فئودالیسم است» (م آ-۷:۵۱). آیا امروز که آلمان به صورت یک کشور متحد وجود دارد، می‌توان گفت که بنا به این نظر مارکس به روزگار فئودالیسم بازگشته است؟ منطق مارکس و انگلس که فدرالیسم را با وسعت جغرافیایی مرتبط می‌دیدند نادرست بود. آنان حتی واقعیت کشوری چون سوییس را در دل همان «اروپای متمدن» نادیده می‌گرفتند. سوییس بارها کوچکتر از آلمان بود، و چند سده است که به صورت فدرالی اداره می‌شود. این نکته که مارکس با آلمان فدرال مخالف بود، مهم است و نمایانگر خطایی در ارزیابی سیاسی، اما در برابر خطای دیگر که او با چنان لحن اقتدارگرای مستبدانه‌ای دیدگاه مخالف خود را محکوم می‌کند، به نسبت بی‌اهمیت است. یعنی چه که در بحث با دیدگاه مخالف، کار را به رویارویی تمدن مدرن که ظاهراً او بیانگر آن است، با فئودالیسم، توحش، و جهالت می‌کشاند؟

در پایان بخش نخست ***انقلاب و ضد انقلاب در آلمان*** انگلس با منطقی قوی‌تر و زبانی ملایم‌تر بحث درمورد فدرالیسم در آلمان را پیش برد، هرچند خطای ارزیابی سیاسی او نیز قابل مشاهده بود: «زمانی که [در واحدهای سیاسی آلمان] منافعی تا این حد متنوع، تا این حد مخالف با یکدیگر، تا این حد شگفت انگیز رویاروی هم، و در رویارویی‌ای خشن جای می‌گیرند، زمانی که این منافع رقیب در هر ناحیه و هر استانی در ترکیبی متفاوت با هم مخلوط می‌شوند... چه انتظاری می‌توان داشت جز این که موضوع رقابت در انبوهی از پیکارهای بی‌ارتباط با یکدیگر، از دست برود؟ مبارزاتی که در آن‌ها خون، انرژی و سرمایه‌ی فراوانی به هدر می‌روند، ولی همه چیز بدون دگرگونی اساسی‌ای باقی می‌مانند؟» (ب آ-۱:۳۰۷). ولی انگلس این برداشت خود را درمورد آلمان در سال‌های بعد تغییر داد، و در یادداشتی بر چاپ جدید «پیام کمیته‌ی

مرکزی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» در سال ۱۸۸۵ نوشت که برداشت کمیته‌ی مرکزی اتحادیه درمورد ضرورت ایجاد یک دولت مرکزی و قوی در آلمان دیگر قابل دفاع نیست، او با لحنی توجیه‌گرانه نوشت: «باید یادآوری کنم که این بند، استوارست بر بدفهمی‌ای در آن ایام. آن روزها، به دلیل بناپارتیسم و دروغ‌پردازی‌های لیبرالی درباره‌ی تاریخ، این نکته تثبیت شده بود که دستگاه اداری متمرکز فرانسه به وسیله‌ی انقلاب کبیر ایجاد شده، و به طور خاص کنوانسیون آن را به عنوان اسلحه‌ای ناگزیر و قوی برای درهم شکستن سلطنت طلبان و ارتجاع فدرالیست، و دشمنان خارجی به کار گرفته شود. اما اکنون این دیگر حقیقت شناخته‌شده‌ای است که از زمان رویداد انقلاب تا هجدهم برومر کل دستگاه اداری، بخش‌ها، واحدها و کمون‌ها دارای اقتدار استوار بر انتخابات بودند، و این قدرت‌ها با آزادی تام در حوزه‌ی قانون‌های کلی دولت فعال بودند. این حکومت‌های خود- مختار محلی، به طور خاص، همانند حکومت‌های فدرال آمریکا قویترین اهرم‌های انقلاب بودند...» (م آ-۱۰:۲۸٦-۲۸۵پ).

به رغم این که انگلس سرانجام تسلیم بحث درست شده، اما توجیه او قانع‌کننده نیست. اگر دروغ‌های لیبرالی می‌توانند تا این حد در اتخاذ یک موضع مهم حزب کارگری موثر باشند، ضعف نظری آن حزب و رهبران و نظریه‌پردازان‌اش ثابت می‌شود و نه هیچ چیز دیگر. حتی اگر بپذیریم که لیبرال‌ها درمورد فرانسه دروغ گفته‌اند، چرا باید رهبری حزبی انقلابی درمورد آلمان اشتباه کند؟ مگر بنا نبود که با توجه به موقعیت اجتماعی و سیاسی آلمان تجربه‌های کارگران آلمان را جمع‌بندی و به صورت چکیده در برنامه‌ی خود بیان کند؟ پس هم درک نظری نادرستی از انقلاب فرانسه، آن هم درمورد مساله‌ی مرکزی و بسیار مهم شکل دولت انقلابی در میان بوده، و هم جمع‌بندی نادرستی از تجربه‌های راستین کارگران آلمان، یعنی فقدان تجربه‌های عملی و سیاسی کارگران، حزب را دچار چنین سردرگمی و خطایی کرد. به هرحال یک نکته روشن است. در بحث فدرالیسم آلمان حق با مارکس و انگلس نبود، و خشونت آنان در بحث که خود را نماینده‌ی فرهنگ مدرن و مخالفان خود را مدافعان فئودالیسم خوانده بودند توجیه‌شدنی نیست. درواقع، برداشت انگلس در ۱۸۸۵ همچنان کامل نبود، اما با توجه به کمون پاریس، و تمایل حزب سوسیال دمکرات آلمان به فدرالیسم شکل گرفته بود.

در واقع، مارکس و انگلس غیر از تحلیل نادرست، و درک ناکامل‌شان از تجربه‌های تاریخی، به دلیل مخالفت با پرودون، با فدرالیسم سر جنگ داشتند. آنان هیچ فرصتی را برای مخالفت با هواداران پرودون از دست نمی‌دادند. این نکته‌ای است که انگلس در متن خود پنهان کرده و به جای اعتراف صادقانه، به انواع توجیه‌گری‌های نه چندان منطقی متوسل شده است.

اکنون، باید به نکته‌ی دیگری که به نوبه‌ی خود نمایانگر یک خطای نظری در کار انگلس است بپردازم. آن هم بحث او درباره‌ی «ملت‌های بدون تاریخ» است. انگلس در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۸۴۰ در چند مقاله در نشریه‌ی «نئو راینیشه تسایتونگ» چنین نظر داد: «ملت‌های بزرگ تاریخی چون آلمان، لهستان، مجارستان، و ایتالیا توانایی ایجاد وحدت ملی را دارند»، ولی ملت‌هایی چون چک‌ها، اسلواک‌ها و غیره «ملت‌های بدون تاریخ» هستند، و نخواهند توانست که به وحدت ملی دست یابند. در مقاله‌ی «پان‌اسلاویسم دمکراتیک» در ۱۵ و ۱۶ فوریه‌ی ۱۸۴۹ انگلس نوشت که برخی اقوام اسلاو چون چک‌ها، اسلواک‌ها، کروات‌ها، صرب‌ها تاریخ خود را ندارند، «و وابسته به آلمان‌ها و مجارها هستند، و این نکته در زمینه‌های تاریخی، و ادبیات، سیاست، تجارت، و صنعت خود را نشان می‌دهد، و تاکنون از جنبه‌هایی آلمانی، مجاری یا ایتالیایی شده‌اند، و اگر هم دولت مستقل بسازند، خودشان نمی‌توانند دولت را اداره کنند، بل دولت به وسیله‌ی بورژوازی آلمانی و ایتالیایی که در شهرهای آنان اقامت دارند، اداره خواهد شد» (ا چ:۲۳۷-۲۳۶). انگلس افزود که آلمان و مجارستان نیز نخواهند توانست که این دولت‌های ریز و درشت را حتی برای مدتی کوتاه تحمل کنند. مارکس نیز به طور نظری نمی‌پذیرفت که هر گروه ملی لزوماً بتواند دولت ملی تشکیل دهد. اینجا او با معنای رایج در اروپای شرقی از لفظ «ملت» به مساله توجه می‌کرد. ولی حکم «ملت‌های بدون تاریخ» در نوشته‌های مارکس یافتنی نیست. این حکم را در نوشته‌های انگلس که بیشتر درمورد شکست‌های جنبش‌های انقلابی ۱۸۴۸ نوشته شده‌اند، می‌یابیم. انگلس بر نقش ضد انقلابی اسلاوهای جنوبی یعنی چک‌ها، اسلواک‌ها، کروات‌ها، صرب‌ها، رومانیایی‌ها، اسلوون‌ها، دالماتین‌ها، مواروها و روتن‌ها تاکید کرد، و گفت که این قوم‌ها در ارتش‌های اتریش و روسیه خدمت کرده‌اند، و ارتجاع اروپایی آن‌ها را در کانون‌های جنبش انقلابی مجارستان، لهستان، اتریش و ایتالیا به کار گرفتند. اما، این نکته که دلیل کافی برای اثبات ناتوانی ملت‌هایی در تشکیل حکومت ملی‌شان نیست. از این واقعیت

که انقلاب ۱۸۴۸ نتوانست مسائل ارضی و ملی را حل کند، چگونه می‌توان به ناتوانی ملت‌ها، آن هم به صورت تقدیری تاریخی، در حل مسائل خودشان رسید؟کافی است این نکته را در نظر بگیریم که شماری از این به اصطلاح «ملت‌های بدون تاریخ» در تاریخ سده‌ی بیستم به تشکیل دولت‌های ملی و ایجاد وحدت ملی موفق شدند (چک‌ها و اسلواک‌ها، رومانیایی‌ها، صرب‌ها و کروات‌ها) تا خطای بحث نظری انگلس روشن شود. البته می‌توان گفت که این دولت‌ها همواره دستخوش مسائل ملی و قومی بوده‌اند (نمونه‌ی دردبار آن جنگ‌های بالکان در دهه‌ی ۱۹۹۰ است)، ولی با دقت به ریشه‌های مختلف این اختلاف‌ها از جمله سیاست روسیه در اروپا، از هم‌پاشی دولت‌های استبدادی و قدرتمند مرکزی‌ای چون رژیم‌های کمونیستی یوگسلاوی، آلبانی و غیره این مسائل پدید آمدند، و هنوز هم حل نشده‌اند. این مسائل ارتباطی به حکم غیرتاریخی، و تعمیم نظری بی‌پایه‌ی انگلس درمورد «ملت‌های بدون تاریخ» ندارند. این را هم باید گفت که سرنوشت خیلی از «ملت‌های دارای تاریخ» مورد نظر انگلس، بهتر از «بی‌تاریخ‌ها» نبود.

تعمیم نظری انگلس که از آن یاد کردم چندان بی‌منطق بود که او در مقاله‌ی «پان اسلاویسم دمکراتیک» ادعا کرد: «به جز لهستانی‌ها، روس‌ها و دست بالا اسلاوهای ترکیه، بقیه‌ی اسلاوها هیچ آینده‌ای ندارند. به این دلیل ساده که بقیه‌ی اسلاوها فاقد شرایط تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، و صنعتی جهت استقلال راستین هستند» (ا چ:۲۳۱). در طول سده‌ی بیستم بیشتر ملت‌های اسلاو موفق به تشکیل دولت‌های ملی شدند. این پاسخی است به دیدگاه افراطی انگلس. او هرگز نتوانست ملاک نظری روشنی درباره‌ی تفاوت «ملت‌های بدون تاریخ» با «ملت‌های دارای تاریخ» ارائه کند، و در دفاع از خیزش مجارها به رهبری لویی کسوت دلیلی قوی‌تر از «پیشینه‌ی هزار ساله‌ی مبارزه» پیدا نکرد.[47] بحث انگلس موضعی افراطی است که علیه برداشت افراطی دیگری، یعنی بحث اسلاوگرایانی چون باکونین، ارائه شد. انگلس و مارکس همواره به شدت مخالف رشد سیاست اروپایی روسیه بودند. آنان عمری را در ترس از وحدت روسیه با ارتجاع اروپایی به سر بردند، مدام هشدار دادند که تشکیل دولت‌های ملی اسلاو برای دمکراسی خطرناک است. بنا به همین برداشت‌ها و پیش‌داوری‌های

[47] Molnar, *op. cit.*, pp.63-64.

خود نتیجه‌هایی به دست می‌آوردنـد، از استـقلال لهستان دفاع می‌کردند، مجارستان را با قید و شرطی مستقل مـی‌خواستند، اما دیگر ملت‌های اسلاو را در سایه‌ی حمایت آلمان و ایتالیا قرار می‌دادند.

۸. روسیه و تزاریسم

مـارکس، همواره نسبـت به مسائل روسیه توجه و علاقه داشت. او با اندیشگران مهاجر روس در تماس بود، مـدت به نسبـت طولانـی‌ای با باکونین همکاری و دوستی نزدیک داشـت، پس از انتشار *سرمایه* هواداران روسی در بیـن‌الملل یافت، و از طریق آن‌ها مدام در جریان مسائل روسیه قرار می‌گرفت. در دهه‌ی ۱۸٤۰ با پاول واسیلویچ آننکف، و در پایان عمر با نیکلای دانیـلسون و ورا زاسـولیچ نامه‌نگاری داشت، با زبان روسی آشنایی داشـت، و قطعه‌هایـی از *یوگنـی اونگیـن* پوشکین را بـه روسـی از بر می‌خواند، به آثار نـویسنـدگان دمکرات روس عـلاقه داشت، و ستـایشگـر الـکسانـدر هـرزن، سالتیکف شچردین، و نیکلای چرنیشفسکی بود. لافارگ علاقه‌ی مـارکس بـه گوگـول را بـه یـاد می‌آورد، و فرانزیسکا کوگلمان پس از سی سال، به یـاد مـی‌آورد کـه مـارکس شـیفته‌ی تورگنیف و لرمانتف بود.[48] مارکس مطالعه‌ی نوشته‌های بروی فلورفسکی را به دوسـتان خود توصیه مـی‌کرد و کتـاب موقعـیت *طبقه‌ی کـارگر روسـیه‌ی* او را کـه در ۱۸٦۹ در سن‌پترزبورگ منتشر شده بود، چند بار خوانده بود. این کتاب او را به این نتیجه رساند که «روسیـه در آستانـه‌ی انقلاب اجتماعـی قرار گرفـته است»[49] و در نامه‌ای بـه تـاریخ ۱۰ فوریـه ۱۸۷۰ بـه انگلس نـوشت که پس از کتـاب *مـوقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان*، این بهترین کتابی است که درباره‌ی کارگران یک کشور نوشته شده است (م ب:۲۲۰).

انگلس در نامه‌ای به زورگه در ۲٦ ژوئن ۱۸۸۳، نوشت که پس از مرگ مـارکس در میان نوشته‌های او «دو متر مکعب یادداشت‌های آماری درمورد روسیه» یافتند.[50] مارکس بـه دنبال نامه‌نگاری طولانی با هـم‌فکران روس خود، نکته‌ی پیچیده‌ای را مطرح کرد که در بررسـی دیدگاه او درمورد رهیافت ماتـریالیستـی به تاریخ و جامعه، باید مورد توجه قرار گیرد. او این نکته را پیش‌کشید که با توجـه بـه نقش مهـم واحدهـای کشـاورزی

[48] Prawer, *op.cit.*, p.384.
[49] *Ibid*, p.177.
[50] *Ibid*, p. 175.

اشتـراکی، یعنـی مالکیـت جمعـی دهقـانی بـر زمین در روسیه می‌توان ایـن فـرض را مـطرح کرد که روسیـه از مـرحله‌ی تکامل سرمـایـه‌داری بـه سرعت خواهد گذشت، یا حتـی «از فـراز آن خواهد جهیـد». جدا از این واقعیت که او در زمانی این نکته را پیش می‌کشید که به دنبـال اصلاحات ارضـی تـزاری، خرده‌مـالکی دهقانی در روســیه رشـد مـی‌یافت، نـکته‌ی مورد نظر مـارکس از نظـر روش‌شناسانـه مهـم اسـت، و نگرش تک خطـی به تاریخ را زیر سئوال می‌برد، و همچون بحث او درمورد شیوه‌ی تولید و دولت آسیایی بدیع است.

در طول دهـه‌ی ۱۸۷۰ مـارکس ایـن نظر را که رشد سرمـایه‌داری در روسیـه تمامی مـوانـع را از سـر راه خود بـرخواهد داشت، رد کرد. انـگلس نیز در مقـاله‌ی «مناسبات اجتماعی در روسیه» بر این نکته تاکید کرد که پیروزی انقلاب پرولتری در اروپا پیش از انحلال کامل مالکیـت اشتـراکی زمیـن در روسیـه ممـکن است، و در نتیجه این شکل اشتـراکی بـا شکل‌های تولید اجتماعـی بعدی در اروپـا تناقضی نخواهـد یـافت (ب أ ۳۹۵:۲). مـارکس نکتـه را در نـامه‌هایی به ورا زاسولیـچ شـرح داد، و در یادداشت‌های ۱۸۸۲ خود نیز از آن‌ها بحث کرد. او در پیشگفتار بر چاپ روســی *مانیفست* در همـان سال مالکیت اشتراکی زمین در روسیه را «درآمدی بر تکامل سوسیالیسم» خوانـد (ب ا ۱۰۱:۱–۱۰۰). به گمان ونتوری در پیشگفتار به برگردان فرانسوی کتاب‌اش *اندیشـگران، خلق و انقلاب* (۱۹۷۲) نظریات مارکس، و پاسخ‌های او به زاسـولیچ و دانیلسـون صرفـاً نمایانگر گیجی او و بی‌اطمینانی‌اش در پاسخ به این پرســش اساسـی بـود کـه در برابـر انقلابیان روسی قرار گرفته بود که آیا انقلاب اجتماعی روسیه، با توجه به واپس ماندگی این کشور منش متفاوتی با انقلاب‌های آینده‌ی اروپا خواهد داشت یا نـه.[۵۱] خیلی‌سـاده، آن‌ها می‌خواستند بدانند که آیا روسیه در برابر انقلابی بورژوا- دمکراتیک قرار گرفته، یـا در برابر انقلابی سوسیالیستی. مارکس نمـی‌تـوانست به چنین پرسش مهمی پاسخ قطعی بدهد، و مدام بـر احتمـال‌ها تکیه مـی‌کرد. او در نـامه‌ای بـه زاسولیچ (۸ مارس ۱۸۸۱) نـوشت که تحلیل *سرمایـه* هیـچ کمکی بـه بحث بقاء یـا نـابودی مـالکیت اشتراکی در روسیه نمی‌کند، و «چه بسا این شکل مالکیت پایگاه نوسازی روسیه شود» (م ب: ۳۲۰ ۳۱۹). حتـی چند دهه پـس از مـرگ مارکس نیـز سـوسیال دمـکرات‌های روسی به ان

[۵۱] P. Venturi, *Les intellectuels, les peuple et la revolution*, Paris, 1972, vol.1, pp.45-46.

پرسش پاسخ‌هایی متفاوت می‌دادند. منشویک‌ها منش انقلاب آینده را بورژوایی می‌دانستند. بلشویک‌ها تا آوریل ۱۹۱۷ در این مورد با آن‌ها هم‌نظر بودند، و تروتسکی از «انقلاب مداوم» یاد می‌کرد که انقلاب با داعیه‌ی حل تکالیف دمکراتیک آغاز خواهد شد، اما ادامه خواهد یافت، زیرا طبقه‌ی کارگر نشان خواهد داد که یگانه نیروی اجتماعی‌ای است که توانایی حل این تکالیف را در تمامیت آن‌ها دارد، و درنتیجه منش سوسیالیستی انقلاب روشن خواهد شد، و حل تکالیف سوسیالیستی به صورت در هم شده با تکالیف دمکراتیک در دستور کار قرار خواهد گرفت. پیوستی که تروتسکی بر آخرین کتابش *استالین* با عنوان «سه بینش درباره‌ی انقلاب روسیه» نوشت، نمایانگر مباحثی است که درمورد تعیین سرشت انقلاب روسیه در گرفته بود.[۵۲]

توجه همیشگی مارکس به مسائل و فرهنگ روسیه اتهامی را که آنارشیست‌های روسی و به ویژه باکونین به او می‌زدند، کم‌رنگ می‌کند. مارکس «ضد روس» نبود. مارکس دشمن «پان اسلاویسم» بود، و آن را یک ایدئولوژی ارتجاعی می‌دانست، همچنین از رژیم تزاری متنفر بود و آن را نه فقط به عنوان یک رژیم استبدادی می‌شناخت، بل مهمترین خطر برای انقلاب اجتماعی اروپا محسوب می‌کرد. او هرگز نقش سرکوبگر ارتش تزار را در انقلاب ۱۸٤۸ از یاد نبرد. از این رو، با علاقه، فعالیت‌های جنبش مخالفان رژیم تزاری را دنبال می‌کرد، و با انگلس در این مورد هم‌نظر بود که تا اینان غول استبداد روسی را از بین نبرند، اروپا رنگ آرامش به خود نخواهد دید. انگلس چندان درمورد نیروهای مخالف تزاریسم خوش‌بین بود که در آخرین‌سال زندگی‌اش روسیه را «امید انقلاب اروپایی» خواند.[۵۳] چند سال بعد یعنی در ۱۹۰۲، کائوتسکی در مقاله‌ای به زبان روسی نوشت که «مرکز بروز انقلاب پیوسته از باختر به خاور در حال تغییر بوده است. در نخستین نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم در فرانسه جای داشت،گاهی هم در انگلیس. در ۱۸٤۸ آلمان در ردیف ملت‌های انقلابی گام نهاد... اکنون اسلاوها به ردیف آنان می‌پیوندند، و مرکز ثقل اندیشه و کنش انقلابی بیشتر و بیشتر به روسیه تغییر مکان می‌دهد»، و این را هم نوشت که «روسیه که ابتکار

[52] L. Trotsky, *Stalin*, Paris, 1979, vol.2, pp.339-363.

[53] R. Dongeville, " Marx et la Russie ", in: *L'homme et la société*, 5, 1967, p.152.

انقلابی‌ی بسیار فراوانی را از باختر ستانده، شاید اکنون، به نوبه‌ی خیش به یک سرچشمه‌ی نیروی انقلابی برای باختر بدل گردد».[54]

انگلس در جدل نظری با تکاچف در ۱۸۷۵، و نیز در یادداشتی درباره‌ی این جدل در ۱۸۹٤، نوشت که جنبش دهقانی در روسیه بی‌شک مهم است «اما انقلاب از شهرها آغاز خواهد شد» (ب آ-۲:۳۹۰). انگلس نوشت که در این انقلاب دهقانان پشت برنامه‌ی کارگری قرار خواهند گرفت. او و مارکس چندان به انقلاب روسیه امید بسته بودند که در پیشگفتار به چاپ روسی *مانیفست* (۱۸۸۲) نوشتند: «در انقلاب ۱۸٤۸-٤۹ تزار فرمانده‌ی ارتجاع اروپایی بود. امروز او در گاتچینا زندانی جنگی انقلاب است، و روسیه پیشاهنگ کنش انقلابی اروپایی است» (ب آ-۱:۱۰۰). انگلس در نامه به ورا زاسولیچ (۲۳ آوریل ۱۸۸۵) حکم داد که «روسیه در آستانه‌ی سال ۱۷۸۹ قرار گرفته است» (ح ط-٤:۱۱). یعنی او منش انقلاب روسیه را بورژوایی می‌دید.

مارکس و انگلس همواره خواهان و مبلغ جنگ علیه روسیه‌ی تزاری بودند. در انقلاب ۱۸٤۸ بارها نوشتند که استبداد تزاری بزرگترین دشمن انقلاب است، و مانع اصلی در راه وحدت آلمان محسوب می‌شود. بدون جنگی فراگیر علیه روسیه، نه لهستان آزاد می‌شود و نه اروپا. انگلس در سال ۱۸۸٤ مقاله‌ای با عنوان «مارکس و راینیشه تسایتونگ» نوشت و در آن شرح داد که برنامه‌ی سیاسی اصلی نشریه‌ی مارکس گرد دو شعار اصلی شکل گرفته بود، یکی جمهوری متحد و مرکزی آلمان، و دوم جنگ با روسیه که متضمن آزادی لهستان است (ب آ-۳:۱٦۸). ضرورت جنگ با روسیه عمری در نوشته‌های مارکس و انگلس تکرار شد. در سال ۱۸٤۷ انگلس آن را «جنگ آلمان انقلابی» خوانده بود (م آ-۷:۲۱۲)، و الگوی او هم جنگ فرانسه‌ی انقلابی با اروپای مرتجع بود. انگلس در مقاله‌ای در سپتامبر ۱۸٤۸ (م آ-۷:٤۲٥-٤۲٤)، و مارکس در مقاله‌های پایان سال ۱۸٤۸ و مقاله‌های سیاسی بعدی‌اش، مخاطرات وحدت سیاست روسیه و انگلستان را مطرح می‌کردند. مارکس در نخستین نوشته‌ی سال ۱۸٤۹ انگلستان را «سرفرمانده‌ی ضد انقلاب» نامید که با روسیه همکاری می‌کند (م آ-۸:۲۱۲). در سه

[54] نقل از: ا. دویچر، *انقلاب پایان - نیافته*، ترجمه‌ی ا. فزونکار، اندیشه و هنر، دفترهای جداگانه، تهران، آذر ۱۳۵۸، ص ۱۳.

I. Deutscher, *The Unfinished Revolution*, Oxford, 1967, p.19.

سال بعد پژوهشی اقتصادی را درمورد روابط مالی انگلستان و روسیه پیش برد.[٥٥] او حتی تصمیم گرفت که کتابی درباره‌ی دیپلماسی پنهان انگلستان و روابط مخفی آن با روسیه بنویسد که پیشگفتار آن در دو نشریه‌ی «پرس» و «فری پرس» از اوت ۱۸۵٦ تا آوریل ۱۸۵۷ منتشر شد. پس از مرگ مارکس، دخترش الئونور مارکس آن‌ها را یک‌بار دیگر با عنوان ***مکاشفاتی در تاریخ دیپلماتیک انگلستان در سده‌ی هجدهم*** منتشر کرد. که بخش اصلی آن بحثی تاریخي است درباره‌ی دیپلماسی سده‌ی هجدهم انگلستان.

شاید بهترین سندی که انگلس درمورد ضرورت براندازی سریع رژیم تزاری نوشت، نامه‌ای باشد که او به یک سوسیالیست رومانیایی به نام نادج در ٤ ژانویه‌ی ۱۸۸۸ نوشت: «سرنگونی تزاریسم به معنای پایان کابوس خواهد بود، و شرط اصلی رهایی ملت‌های اروپای مرکزی و شرقی است... شما رومانیایی‌ها به خاطر وجود تزاریسم است که در دامان مجارها افتاده‌اید، اگر فردا استبداد پترزبورگ سرنگون شود، دیگر امپراتوری اتریش- مجارستان هم در نقشه‌ی اروپا وجود نخواهد داشت» (ح ط-٤:٩-٨). مقصود انگلس این است که در پی انقلاب روسیه، انقلاب اروپایی نیز روی خواهد داد. در این مورد تاریخ نشان داد که حق با او نبود، اما این را هم باید گفت که به راستی سقوط تزاریسم، اتریش- مجارستان را از نقشه‌ی اروپا محو کرد. در نامه‌ی انگلس به نادج نکته‌ی جالب دیگری هم وجود دارد. او نظر قدیمی خود را درباره‌ی ملت‌های بدون تاریخ فراموش کرد، و نوشت که اگر رومانیایی‌ها نتوانسته‌اند دولت ملی خود را بسازند، از یک‌سو به دلیل رژیم تزاری است و از سوی دیگر به خاطر بقاء اتریش- مجارستان. او دیگر به ظهور دولت‌های مستقل در قلب اروپا امید داشت، و در نامه‌ای به کائوتسکی در ۱۵-۷ فوریه‌ی ۱۸۸۲ نوشت: «جنبش بین‌المللی پرولتاریا در کل، فقط به جنبش‌های درون ملت‌های مستقل وابسته است و بس» (ح ط-٤:۱۲).

[٥٥] بنگرید به نوشته‌ی مهم ریازانف به نام «کارل مارکس و سرچشمه‌های سالاری روسیه در اروپا» در مجموعه‌ی زیر:

K. Marx and F. Engels, *La Russie*, Paris, 1974, p.21.

۹. لهستان و ایرلند

یک نکته‌ی ثابت و همیشگی در نوشته‌های مارکس از سال ۱۸٤٦ تا پایان زندگی‌اش دفاع از مردم لهستان در مبارزه‌شان برای رهایی از بند روسیه بود. شور و حرارتی که در دفاع از لهستان نشان می‌داد فقط یک نمونه‌ی دیگر داشت، و آن هم هیجان او در دفاع از مبارزه‌ی ایرلندی‌ها بود. او و انگلس نه براساس درکی اخلاقی و انسان‌دوستانه، بل به خاطر اهمیتی که برای دو «انقلاب» لهستان و ایرلند در انقلاب اجتماعی اروپا قائل بودند، از آن مبارزات دفاع می‌کردند. در بیشتر بحث‌هایشان درمورد سیاست ملی به این دو نمونه اشاره شده است. آن‌ها ظاهراً کار پژوهش را میان خود تقسیم کرده بودند. مارکس درباره‌ی لهستان و انگلس درمورد ایرلند تحقیق می‌کردند. در آغاز انقلاب ۱۸٤۸ آن‌ها در «طرح برنامه» نوشتند که «پیروزی پرولتاریا بر بورژوازی به معنای رهایی تمام ملت‌های ستم‌دیده است» (ا چ:۱۰۰)، و افزودند که کلید رهایی لهستان را باید در روسیه و انگلستان جستجو کرد، همان‌طور که کلید رهایی ایرلند را در انگلستان می‌جوییم. ارتجاع اروپایی، خاصه حکومت‌های روسیه و انگلستان در مورد سرنوشت ملت لهستان همراه و هم‌نظر بودند. انگلس در ۲۱ فوریه‌ی ۱۸٤۸ در یک سخنرانی اعلام کرد که نخستین شرط رهایی لهستان، و آلمان، سقوط رژیم تزاری است (ا چ:۱۰۸). مارکس در «بیانیه برای آزادی لهستان» تا آنجا پیش رفت که نوشت: «بدون لهستان مستقل یک آلمان مستقل هم وجود نخواهد داشت» (ب ت:۳٤۵)، و انگلس نیز در مقاله‌ای علیه هواداران پرودون در ۱۸٦٦ نوشت که «برنامه‌ی سیاسی حزب پرولتاریای روسیه، باید قاطعانه، از آزادی لهستان دفاع کند» (ب ن:۳۸۳). در همان دهه‌ی ۱۸٦۰ انگلس پژوهش مفصلی درمورد ایرلند را پیش برد، و مارکس تاریخ لهستان را بررسی کرد. یادداشت‌های مارکس، که در سال‌های ٦٤-۱۸٦۳ فراهم شدند، تا سال ۱۹٦۱ منتشر نشدند. در این یادداشت‌ها مارکس به تفصیل به قانون اساسی لهستان در سال ۱۷۹۱ پرداخت، و آن را «سند یکه‌ی آزادی در سراسر اروپای شرقی» خواند. براساس همین سند، او مبارزه با روسیه‌ی تزاری را شرط اصلی هرگونه دگرگونی انقلابی در اروپا دانست.[56] در سال ۱۸٤۸ نیز مارکس در مقاله‌ی «مجلس فرانکفورت و مساله‌ی لهستان» یادآور شده بود که «لهستانی‌ها به سال ۱۷۹۱ دریافته بودند که استقلال خارجی از

[56] Molnar, *op. cit.*, pp.64-66.

مبارزه علیه اشراف داخلی، و آغاز اصلاحات ارضی جدا نیست» (م آ-۷:۳۵۱). در ۱۸٦۳ بـه دنبال خیزش لهستانـی‌ها، مارکس چندان به شوق آمد که به انگلس نوشت: «به طـور قطع موج انقلاب باز در اروپا برخاسته است... این بار، باد انقلاب از شـــرق مـی‌وزد».[٥٧] در دهه‌ی ۱۸۷۰ مارکس این نکتـه را برجسته کرد که پیکار لهستانی‌ها سبب خواهد شد که مجارها علیه اتریش و رومانی‌ها علیه امپراتوری اتریش ـ مجارستان برخیزند.

به نظر مارکس، از نظر تاثیر بر سرنوشت انقلاب اروپایی فقط ایرلند قـابل قیـاس بـا لهستان بود. مبارزه‌ی استقلال‌طلبانه‌ی ایرلندی‌ها تاثیر فوری بر سرنوشت طبقه‌ی کـارگر انگلستان داشت، و رقم بالا و مبارزطلبی دهقانان تهیدست ایرلـنـدی علیـه بزرگ‌مالکـان موازنه‌ی نیروها را به سود پرولتاریای انگلستان دگرگون می‌کرد. انگلس می‌گفت «ایرلند مهمترین مستعمـره‌ی انگلستان است» (ا ی:۹۳). در نوشته‌های او و مارکس، می‌توان دو برداشت اصلی دربـاره‌ی ایـرلند یافت. برداشت نخست در آثاری که آن‌ها تا سال ۱۸٦۵ در مورد ایـرلند نـوشتند مـطرح شـده، و بـنـا به آن مبارزه‌ی ایرلندی‌ها پیوسته به پیکار طبقاتـی کارگران انـگلستان اسـت. امـا در آثاری که آنان پس از ۱۸٦۵ نوشتند پیشرفت مبـارزه‌ی ایـرلندی‌هـا همچون شرط بـرخاســت پیکار کارگری در انگلستان مطرح شده است. این دو بحث، محصول دو موقعیت متفاوت در مبارزه‌ی ایرلندی‌هاست.

انگلس در سال ۱۸٤۸ در دو مقـاله‌ی «ایرلند و چارتیست‌ها» و «اوکانر و ایرلندی‌ها» رهایـی ایرلنـد را «پیوست و نتیجه‌ی ضمنی آزادی انگلستان» دانسته بود (ا ی:٦۰-٥٥). آن زمان مبارزه‌ی جـدی و مهمی در ایرلند جریان نداشت. در دهه‌ی ۱۸٦۰ وضع یکسر متفاوت شد. به قـول مـارکس «تندبـاد در ایرلنـد آغـاز شـد». دیگـر نمی‌شـد مبـارزه‌ی ایرلندی‌ها را تابعـی از پیکار پرولتاریای انگلیس دانست. برعکس، پیکار ایرلندی‌ها علیه بزرگ‌مـالکان ساختار حکومتی انگلستان را می‌لرزاند که در آن بزرگ‌مالکان نقش مهمی داشتند. مارکس در نامه‌ای به انگلس نوشت: «پیش از این، من جدایی ایرلند از انگلستان را امری ناممکن مـحسوب می‌کردم، اما حالا آن را امری گریزناپذیر می‌دانم» (ا ی:۱٥۳). البـته، همچنان در مـرکز توجه مـارکس جنبش‌کارگری انگلستان قرار داشت، و مبارزه‌ی ایـرلندی‌ها از ایـن زاویه برای مارکس جـذاب بود. اما کارگران انگلستان بدون مبارزه‌ی ایـرلـنـدی‌هـا قـادر بـه کاری نبـودند. مارکس در نـامه‌ای به انگلس (۱۰ دسامبر ۱۸٦۹)

[57] Maclellan, *Karl Marx*, p.361.

نوشت که دیگر یقین‌یافته که بدون جنبش ملی ایرلند، کارگران انگلستان به حرکت در نمی‌آیند: «خط تاکید را باید زیر ایرلند کشید. مساله‌ی ایرلند مهمترین مساله در جنبش اجتماعی موجود است» (ب ن: ۱۶۷-۱۶۶) به همین دلیل مارکس در نامه به زیگفرید مایر و اگوست فوگت (۲۹ آوریل ۱۸۷۰) نوشت: «پس از سال‌ها تحقیق درمورد مساله‌ی ایرلند من به این نتیجه رسیده‌ام که غرش تعیین‌کننده علیه طبقه‌ی حاکم انگلیسی (که برای جنبش کارگری همه‌ی جهان هم تعیین‌کننده خواهد بود) نه در انگلستان بل فقط در ایرلند شنیده خواهد شد» (م ب:۲۲۱). او افزود: «وظیفه‌ی خاص شورای مرکزی بین‌الملل در لندن این است که طبقه‌ی کارگر انگلستان را به این نکته آگاه کند که برای آنان، رهایی اجتماعی ایرلند مساله‌ی عدالت‌طلبی تجریدی یا حسی انسان دوستانه نیست، بل شرط نخستین رهایی اجتماعی خودشان است» (م ب:۲۲۳).

مارکس از شکاف میان کارگران انگلیسی و ایرلندی با نگرانی یاد می‌کرد. او در پیام شورای همگانی بین‌الملل به بخش فدرال سوییس نوشت: «ایرلند یگانه توجیه حکومت انگلستان جهت حفظ ارتشی دایمی است، ارتشی که در صورت نیاز، به کارگران انگلستان حمله خواهد کرد» (ب ن:۱۱۸). او اعلام کرد که کارگران انگلیسی باید بدانند که سرچشمه‌ی این دشواری‌ها در ایرلند نیست، بل در نیاز طبقه‌های حکم انگلستان به کاربرد خشونت است. در همان نامه به مایر و فوگت می‌خوانیم: «تمامی مراکز صنعتی و تجاری انگلستان اکنون طبقه‌ی کارگری را که به دو اردوی متخاصم تعلق دارند، در بردارند، کارگر انگلیسی از کارگر ایرلندی به عنوان رقیبی که استانده‌ی زندگی او را کاهش می‌دهد، متنفر است. او در برابر کارگر ایرلندی خود را عضوی از ملت حاکم می‌شناسد و در نتیجه، تبدیل به بازیچه‌ی اشراف و سرمایه‌داران کشور خود علیه ایرلند می‌شود، و این گونه سلطه‌ی آنان را بر خود تقویت می‌کند» (م ب:۲۲۲). از سوی دیگر انگلس نیز در میان مبارزان ایرلندی دو گرایش می‌یافت: یکی گرایشی پیشرو که بازتاب مبارزه‌ی دهقانان تهیدست بود و بر پیوند با پرولتاریای انگلستان تاکید داشت، و دیگری گرایش «لیبرال- بورژوایی» که بیانگر خواست‌های بورژوازی بود (ا ی:۴۵۱). انگلس می‌دید که گرایش پیشرو محلی است و منزوی، و نمی‌تواند به شکل فراگیر مبارزه‌ی سیاسی تبدیل شود، اما یگانه راه چاره را تقویت آن می‌دانست.

۱۰. جنگ و سیاست

به دنبال انقلاب فرانسه، و ظهور ناپلئون بناپارت، اروپا در جنگ‌هایی طولانی و خونینی درگیر شد. جنگ‌هایی که در آن‌ها کاربرد درست نیروی توپخانه مساله‌ی تعیین کننده شده بود (نمونه‌ی کلاسیک آن جنگ‌های استرلیتز، و ینا باقی ماند). از کنگره‌ی وین به بعد، مفاهیم تازه‌ای از استراتژی جنگی در مدارس نظامی اروپا مطرح شد. ادبیات نظامی رونق گرفت و کتاب‌هایی چون نظریه‌ی *جنگ‌های بزرگ* اثر فون ویلیسن (۱۸۴۰)، *کارکرد جنگ* نوشته‌ی ادوارد بروس هاملی (۱۸۶۶)، *هنر جنگ* از آنتوان دوژرمینی منتشر شدند. اما مهمترین اثر کتاب *درباره‌ی جنگ* نوشته‌ی کارل فون کلاسویتس (۱۸۳۲) بود. اثری که بحث از جنگ را از قلمرو سخن نظامی خارج کرد، و آن را تا حد سخن جامعه شناسانه و سیاسی پیش برد. این کتاب بر فهم سیاسی مدرن هم تاثیر گذاشت، و شماری از اصطلاح‌های نظامی را برای همیشه در سخن سیاسی جای داد. انگلس دانشجوی علوم نظامی هم بود، و در این زمینه مطالعه می‌کرد. او به ویژه *درباره‌ی جنگ* کلاسویتس را به دقت خوانده و از آن تاثیر گرفته بود، و خود در مسائل نظامی نظریات تازه‌ای داشت. در میان آثار او، پرحجم‌ترین بخش، نوشته‌های حجیم او درمورد مسائل نظامی بوده است. به گفته‌ی هوارد استاد تاریخ جنگ در دانشگاه اکسفورد و عضو فرهنگستان بریتانیا: «انگلس به دلیل آثاری که در مورد مسائل نظامی نوشت، یکی از مهمترین ناقدان مسائل نظامی سده‌ی نوزدهم محسوب می‌شود. در این آثار فنون تخصصی نظامی به دقت تشریح شده‌اند و شناخت ژرفی از مناسبت میان تکامل نظامی و دگرگونی‌های اجتماعی در آن‌ها یافت می‌شود».[۵۸] گالی هم در کتاب *فیلسوفان جنگ و صلح* نوشته: «انگلس خود را به فهمیده‌ترین منتقد نظامی قرن نوزدهم تبدیل کرد».[۵۹] به خاطر همین دانایی بود که نظر انگلس در ۱۸۹۵ در پیشگفتار کتاب مارکس *پیکار طبقاتی در فرانسه* که اعلام می‌کرد شکل مبارزات خیابانی و شهری، و به ویژه نقش سنگرها در خیزش‌ها دگرگون شده، از سوی سوسیالیست‌های دوران بسیار جدی گرفته شد. انگلس یادآور می‌شد که راه آهن امکان حرکت سریع نیروهای کمکی را به ارتش سرکوبگر می‌دهد، اسلحه‌های جدید و گلوله‌های ضربه‌ای توپ امکانات

[58] M. Howard, *War in Eurppean History*, Oxford University Press, 1970, pp.109.

[59] و. ب. گالی، *فیلسوفان جنگ و صلح*، ترجمه‌ی م. حکیمی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰.

ویرانگری را بـه شکل آشکاری گسترش داده‌انـد، در کلان شهرهای جدید خیابان‌های پهـن و بولوارها جای کوچه‌هـای تنگ را گـرفته‌اند (در پاریس این اساس نوسازی‌های هوسمان در دوران لویی ناپلئون بود). انگلس نتیجه می‌گرفت کـه تاکتیک‌هـای انقلابـی قیام و جنگ‌های خیابانی باید عوض شوند. برخلاف انگلس، مارکس، آشنایی چندانی با فن جنگ نداشت. او بیشتر، جنگ را به عنوان پدیده‌ای سیاسی و تاریخی بررسی می‌کرد و همواره مایل بود که بحث را در همین قلمرو مـحدود کند. نمونه‌ای که هرگز از یاد او نرفت، نقش ضد انقلابی و سرکوبگرانه‌ی نیروی نظامی روسیه در انقلاب ۱۸۴۸ بود.

پـس از کنفرانـس وین دیگر در اروپـا جنگ بـزرگی که در آن چنـدین کشور برای مـدتی طـولانی درگیـر شونـد، روی نـداد. در طـول سـده‌ی نـوزدهـم جـنگ طـولانی چندجانبه‌ای، جنگی قابل قیاس با جنگ‌های ناپلئون که پیـش از آن، یـا جنگ جهـانی نخست که پس از آن روی دادنـد، روی نداد. فقط در جنگ کریمه بود که چند کشور با هم روبرو شدند، اما این نیز جنگی نه چندان طولانی بود، و پهنه‌ی جغرافیایی وسیعی را در بر نگرفت.دو جنگ دیگر میـان فرانسه و اتریـش (۱۸۵۹) و میـان فرانسـه و پـروس (۱۸۷۰) روی دادنـد، که در اولـی فرانسه پیـروز شد، و در دومـی با سرعت و به شکل خفـت بـاری شکست خورد. جلـوتـر، از مـواضع مـارکس درمورد این جنـگ‌ها بحث مـی‌کنم. پـس از دوره‌ی به نسبت طولانی آرامش و صلح، سایـه‌ی جنگی بزرگ کـه در آینده کشورهای صنعتی و سرمایه‌داری را به رویارویی با یک دیگر بکشاند، دست‌کم در دهـه‌ی آخر سده‌ی نوزدهـم، به خوبـی احسـاس می‌شد. جنگی که سوسیالیست‌ها مدام درباره‌ی رویداد آن هشـدار می‌دادنـد، و کسـانی چـون انگلـس، کائوتسـکی، ژورس و پلخانف درباره‌اش می‌نوشتند.

مـارکس در رهیافت ماتریالیستی خود به تاریخ، هرگز از جنگ به عنوان امر مسـتقلی بحث نـکرد. او جنگ را در ردیف پدیدارهای فراساختاری به بحث نگذاشـت. درواقـع موضعـی درباره‌ی جنگ، حتی در محدوده‌ی تاریخ مـدرن، نداشـت. در مـوارد زیـادی پشت این واژه، از لفظ «نظامـی» هـم استفاده می‌کرد تا آن را از جنگ‌های سیاسی جـدا کنـد. به نظر مـی‌رسد که «جنـگ نظامـی» را نیـز، در نهـایت، همچون یکی از ابزارهای فعالیـت سیاست مـداران مـی‌دانست. بـرخلاف کانت و صلح دوستان امروزی، جنگ را یکسـر و بـه طور کامل بـه عنوان شر مطلق رد نمی‌کرد. او از جنـگ‌هـای انقلابی دفاع می‌کرد و حتی بارها مشوق دولت‌های اروپایی برای آغاز جنگ با روسیه بود. بـه گمـان

او، صلح پوشاننده‌ی آن جنگ و ستیز عظیم و دشواری بود که در ژرفای جامعه روی می‌دهد، و او به آن عنوان پیکار طبقاتی داده بود. در عنوان Klassenkempf به معنای پیکار طبقاتی، جزء Kempf از سخن نظامی آمده و به صراحت معنای جنگ یعنی رودررویی نظامی می‌دهد. در عین حال گرایشی در آثار مارکس وجود داشت که جنگ را معلول زندگی اقتصادی و تضاد منافع بداند، و همواره آن را به همان جنگ طبقاتی بازگرداند. این نکته را انگلس در بخش دوم *آنتی دورینگ* با عنوان «نقش زور» توضیح داده‌است. جنگ از دل نیازهای اساسی جامعه، و صورت بندی‌های اجتماعی تولید پدید می‌آید، و برای مدتی گاه حتی طولانی درمورد اختلاف‌های ملی، و طبقاتی نیز، تعیین تکلیف می‌کند. البته، طبقه‌های حاکم از جنگ برای پیشبرد منافع خود سود جسته‌اند، اما در بیان انگلس حالتی وجود دارد که گویی جنگ همواره به عنوان یک بدیل جدی، وجود داشته و خود را به عنوان یک راه حل تحمیل کرده است. هم در این متن، و هم در *سرچشمه‌های خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*، انگلس جنگ را به معنای غارت مورد بررسی قرار داده است، و غارت هسته‌ی درونی مناسبات پیشاسرمایه‌داری است. نکته را مارکس هم در *گروندریسه* در بحث تاریخی مشهوری در مورد یونان باستان و روم توضیح داده است (گ ف-۱:۴۸۹-۴۷۲، گ ر:۴۹۵-۴۷۱). مارکس از زاویه‌ای دیگر، در بحث از جهان مدرن، همواره میان جنگ و انقلاب نزدیکی‌ای می‌یافت. در *مانیفست* از «جنگ داخلی بیش و کم پنهان در جامعه‌ی موجود، و تبدیل جنگ به انقلاب آشکار و سرکوب قهرآمیز بورژوازی» یاد کرد (م آ-۶:۴۹۵). انگلس *انقلاب و ضد انقلاب در آلمان* را با عبارت «قیام تا همان حد هنر است که جنگ» آغاز کرد، و یادآور شد که انقلاب به نیروی رزمنده، و به فرماندهی و تعیین تاکتیک‌های درست نیاز دارد.

برداشت مارکس و انگلس درمورد جنگ کریمه، با توجه به بیزاری شدیدشان از روسیه‌ی تزاری قابل پیش‌بینی بود. مارکس در فاصله سال‌های ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۶ رشته مقاله‌هایی درمورد اهمیت «مساله‌ی شرق»، و سرنوشت روابط روسیه با دولت عثمانی، برای «نیویورک دیلی تریبیون» نوشته بود، و در آن‌ها به شدت علیه روسیه، و به نفع نیروهای اروپایی‌ای که با روسیه می‌جنگیدند، موضع گرفته بود. در آستانه‌ی جنگ کریمه، مارکس نظر داد که شکست تزار، برتری و سالاری تزاریسم را که پس از دخالت ارتش او در سرکوب انقلاب ۱۸۴۸ پدید آمده بود، درهم خواهد شکست. او چنان پرشور از این اروپایی‌ها دفاع می‌کرد که ملاحظه‌ی همیشگی‌اش درمورد برجسته کردن

سیاست مستقل کارگری را هم از دست فرو گذاشت. او در مقاله‌ای با عنوان «مساله‌ی واقعی در ترکیه» نوشت: «در این لحظه، منافع دمکراسی انقلابی با منافع انگلستان دست در دست هم دارند».[۶۰] این باور که پیروزی انگلستان از نظر او «شر کمتری» بود، با چنین بیان شگفت آوری از جانب او، بیانی که به این صورت صریح، هرگونه بینش طبقاتی را کنار می‌گذارد، بی‌اثر می‌شود. در سال ۱۸۷۰ وقتی مارکس از ضرورت آغاز جنگ آلمان با روسیه یاد کرد دیگر چنین بیان شگفت آوری را به کار نگرفت، و در شرح ضرورت جنگ با روسیه نگفت که منافع دمکراسی انقلابی (که از نظر او به معنای سیاست کارگری بود) با منافع بیسمارک دست در دست همدیگر دارند. ریازانف نوشته: «برای مارکس و انگلس فقط یک نکته مطرح بود. آنان هر حادثه و هر وضعیت را صرفاً از زاویه‌ی تاثیرش بر سرعت دادن به حرکت انقلابی ارزیابی می‌کردند، و از همین چشم انداز در مواردی حتی کارهای انگلستان و فرانسه را هم [در جنگ کریمه] مورد انتقاد قرار می‌دادند».[۶۱] راست است که آن‌ها انتقادهایی هم به انگلستان و فرانسه داشتند (انگلس یک بار سیاست اروپایی‌ها را «کمدی اشتباه‌ها» نامید)، اما بیانی که پیش‌تر آمد، همچنان شگفت‌آور باقی می‌ماند. یعنی چه که منافع کارگران انگلستان «در این لحظه» همان منافع دمکراسی انقلابی طبقه‌ی کارگر است؟ جنگ کریمه جنگی علیه روسیه بود، اما برخلاف آرزوی مارکس نه جنگی انقلابی بود و نه به چنان جنگی تبدیل شد. این که مارکس یک بار انقلاب را «نیروی ششم شرکت کننده در جنگ» خواند،[۶۲] فقط بیان آرزوی او بود، و نه واقعیت عینی. حکومت‌های انگلستان و فرانسه نه خواهان سرنگونی استبداد روسیه بودند، و نه در آن جهت گامی برداشتند، و نه کوچکترین منفعتی در برانگیختن توده‌ها در اروپا داشتند. آنان می‌خواستند به صورتی محافظه کارانه همه چیز را به سود خود عوض کنند. پیش از جنگ کریمه، مارکس نوشته بود که لویی بناپارت خواهان جنگ در خارج از فرانسه است، چون از انقلاب در داخل فرانسه می‌ترسد، و همین ترس سرانجام او را به سازش با تزاریسم می‌کشاند. مارکس، با همین لحن، پالمرستون را به آلسین جادوگری در ***ارلاندو فوریوزو*** شاهکار کلاسیک آریوستو همانند می‌کرد که «هنرش فریب کاری است و بس، و در پس پرده‌ی جنگ، مدافع منافع دشمن

۶۰ S. Avineri ed., *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, New York, 1969, p.63.

۶۱ D. Riazanov, *Karl Marx and Friedrich Engels*, New York, 1974, p.108.

۶۲ Molnar, *op.cit.*, p. 130.

است».[63] چگونه دست این چنین سیاست مدارانی می‌تواند در دست کارگران، باشد؟ انگلس هم که خوش باورانه در مقاله‌ی «جنگ اروپایی» (۸ ژانویه‌ی ۱۸۵٤) از تاثیر جنگ کریمه بر انقلاب آینده‌ی فرانسه یاد می‌کرد، پس از پایان جنگ ترجیح داد که دیگر در مورد پندارهای خود حرفی نزند.[64]

برداشت مارکس در جنگ کریمه، در جنبش سوسیالیستی شگفت انگیز نبود. تقریباً تمامی نیروهای رادیکال، انقلابی، و دمکرات علیه روسیه بودند. کسی از جنبش پیشرفته‌ی کارگری اروپا صدایی در مخالفت با موضع او نشنید. برعکس، برداشت مارکس درمورد جنگ فرانسه و اتریش در سال ۱۸۵۹ با مخالفت‌های جدی روبرو شد. او و انگلس بر این باور بودند که رژیم بناپارت برای منافع خود به شمال ایتالیا لشکر کشیده و اتریش را به جنگ طلبیده، و مساله‌اش دفاع از استقلال ایتالیا نیست. آنان به تاکید می‌گفتند که هرگاه فرانسه در این جنگ پیروز شود، به راین لند حمله خواهد کرد، و هم پیمان او یعنی روسیه نیز از جانب شرق، وارد به اتریش و آلمان خواهد شد، و دمکراسی اروپایی، یعنی جنبش طبقه‌ی کارگر، باید شکست بزرگی را متحمل شود. اساس این نظر را انگلس در مقاله‌ی «پو و راین» توضیح داد. در مقابل، بسیاری از سوسیالیست‌ها، از جمله لاسال، معتقد بودند که جنگ اتریش و آلمان علیه فرانسه، و علیه استقلال ایتالیا موجب تقویت ارتجاع آلمان خواهد شد. پیروزی اتریش پیش از این که به معنای شکست رژیم بناپارت باشد، در حکم از بین رفتن هرگونه امید به استقلال ایتالیا در آینده خواهد بود. هرگاه بناپارت به تهاجم علیه اتریش و پروس دست بزند، این کار در حکم دامن زدن به جنگ رهایی بخش در شلسویگ و هولشتاین خواهد شد، یعنی درست برخلاف نظر مارکس و انگلس چنین اقدامی انقلاب آلمان را سرعت خواهد بخشید.

مارکس و انگلس که مدام اهداف فریب کارانه‌ی بناپارت را برجسته می‌کردند واقعیت‌های عینی را نادیده می‌گرفتند. آنان به خاطر نفرت و ترسی که از بناپارت و روسیه‌ی تزاری داشتند، حتی استقلال ایتالیا را که همواره هوادار آن بودند، نادیده می‌گرفتند. مارکس مدام به مازینی و انقلابی‌های ایتالیا هشدار می‌داد که فریب بناپارت

[63] *Ibid*, p.156.

[64] F. Claudin, *Marx, Engels et la revolution du 1848*, Paris, 1980, pp.340-341.

را نخورند: «آخر جلاد رم که ناجی لمباردی نمی‌شود».[۶۵] او در مقاله‌ای در «نیویورک دیلی تریبیون» (۵۲ ژوئن ۱۸۵۹) اعتراف کرد که یگانه توجیه درستی موضع‌اش تضعیف روسیه است. او مساله‌ی مهم وحدت و استقلال ایتالیا را چندان بی‌اهمیت جلوه داد که نوشت: «همان‌طور که ولتر با چهار نام مستعار امضاء می‌کرد، بناپارت هم در ایتالیا با نام مستعار انقلاب امضاء می‌کند» (م آ آ-۱۳:۳۹۳-۳۹۱). او جنبش رهایی بخش و انقلابی ایتالیا را که زنده و موجود بود، نادیده می‌گرفت، و به سود انقلاب محتمل آینده در اتریش و آلمان حرف می‌زد. بحث او نه از انقلاب موجود، بل از موازنه‌ی نیروها در اروپا آغاز می‌شد، و فقط در فکر این بود که «مبادا موازنه‌ی نیروها به سود ارتجاع تزاری و رژیم بناپارتیستی تغییر کند».[۶۶] برخلاف مارکس و انگلس، در این مورد خاص، لاسال از واقعیت‌های موجود آغاز می‌کرد، و معتقد بود که پیروزی جنبش رهایی‌بخش ایتالیا موجب دگرگونی موازنه‌ی نیروها در اروپا خواهد شد.[۶۷] در میان مارکسیست‌ها نخستین بار فرانتس مرینگ در ***کارل مارکس، تاریخ زندگی او*** به خطای سیاسی مارکس در مورد جنبش رهایی بخش ایتالیا اشاره، و اعتراف کرد که برداشت لاسال دقیق‌تر و درست‌تر از برداشت مارکس بود.[۶۸] لنین، اما، متعصبانه از موضع مارکس دفاع می‌کرد و در مقاله‌ی «زیر پرچمی دروغین» (۱۹۱۵) ادعا کرد که مارکس «سیاست مستقل و دمکراتیک و پیگیری» را در مورد مسائل جنگ فرانسه و اتریش دنبال می‌کرد. پنجاه و شش سال پس از رویدادها، هنوز لنین پافشاری می‌کرد که در سال ۱۸۵۹ دخالت پروس علیه بناپارت می‌توانست جنبش توده‌ای را در آلمان آغاز کند.[۶۹]

بحث دیگر مارکس درباره‌ی جنگ را می‌توان در نوشته‌های او درباره‌ی جنگ آلمان و فرانسه در ۱۸۷۰ یافت. مارکس در نخستین پیام شورای مرکزی بین‌الملل (۲۳ ژوییه ۱۸۷۰) تجاوز فرانسه به خاک آلمان را محکوم کرد، و ادامه‌ی جنگ از سوی آلمانی‌ها را عملی عادلانه و دفاعی نام داد، هرچند نسبت به سیاست‌های بیسمارک انتقاد داشت. او به دو احتمال اشاره کرد: یکی نزدیکی آلمان به روسیه که «همچون مورد جنگ‌های

[65] Molnar, *op. cit*, p.167.

[66] M. Rubel, *Karl Marx devant bonapartism*, Paris, 1960, pp.79-81.

[67] McLellan, *op. cit.*, pp.316-317.

[68] F. Mehring, *Karl Marx, The Story of his Life,* University of Michigan Press, 1973, pp.265-278.

[69] V. I. Lenin, *Collected Works*, Moscow, 1970- , p.137.

ناپلئون اول، ده‌ها سال دیگر هم آلمان را به حالت تعظیم در برابر تزار قرار خواهد داد»، و دیگری، تجاوز متقابل آلمان به فرانسه که جنگ را از جانب آلمان به جنگی تهاجمی و تجاوزگرانه تبدیل خواهد کرد (ک پ:۳۹-۳۸). در پایان این پیام به ضرورت وحدت طبقه‌های کارگر فرانسه و آلمان اشاره شد، و این وحدت «نشانه‌ای از جامعه‌ی آینده» دانسته شد «که اصل بین‌المللی آن صلح خواهد بود». در پیام دوم شورای مرکزی بین‌الملل (۹ سپتامبر ۱۸۷۰) که باز نوشته‌ی مارکس بود، از تهاجم آلمان به فرانسه انتقاد شده بود. مارکس سیاست کشورگشایی بیسمارک را مردود دانست و نوشت هرگاه قرار شود که مرزها بر اساس منافع نظامی تعیین شوند، دیگر ادعاهای ارضی را پایان نخواهد بود، زیرا هر مرز نظامی، ضرورتاً به شیوه‌ی نادرستی تعیین شده است، و می‌تواند با افزودن مناطق تازه‌ای به پیش برود، افزون بر این، مرزهای نظامی نمی‌توانند به‌طور قطعی و عادلانه‌ای تعیین شوند، چرا که همواره توسط فاتح به مغلوب تحمیل می‌شود، و درنتیجه هسته‌ی جنگی دیگر را در دل دارند.

مارکس در هردو پیام احتمال وحدت آلمان با روسیه را خطرناک خواند، و احتمال انقلاب را در آینده‌ی نزدیک منتفی دانست، اما تاکید کرد که سیاست مستقل کارگری دیگر مطرح شده است. او به کارگران فرانسه، درمورد هر اقدام جنون آمیز هشدار داد، و تاکید کرد که تسخیر پیشرس قدرت سیاسی کار خطرناکی است که نتایج فاجعه باری به دنبال می‌آورد (ک پ:٤٦)، اما زمانی که کارگران پاریس قیام کردند، و کمون پاریس را ساختند، مارکس برخلاف مخالفت اولیه‌اش، با آنان همراهی کرد، اقدام‌شان را شجاعانه نامید، و تاکید کرد که اکنون زمان آن رسیده که «ما هم به خودمان برسیم». او شش ماه پیش از کمون به کارگران هشدار می‌داد که شورش در حکم جنون است، ولی زمانی که این «شورش» روی داد با مشاهده‌ی جنبش توده‌ای مردم، به رغم رهبری جنبش که با آن موافق نبود، از انقلاب دفاع کرد. او با اشغال آلزاس و لرن مخالف بود و می‌گفت که هرگاه حزب کارگری در آلمان به قدرت برسد یکی از نخستین کارهایش باید همه پرسی از مردم این سرزمین در مورد پیوستن به فرانسه باشد. همین نکته را انگلس در مقاله‌ی «سوسیالیسم درآلمان» (۱۸۹۱) تکرار کرد: «اگر حزب سوسیالیستی‌ای در آلمان به قدرت برسد، به سرعت ناحیه‌ی شلسویگ شمالی و آلزاس و لرن را آزاد خواهد گذاشت تا مردم ان سرنوشت سیاسی خود را تعیین کنند... اگر فرانسه و آلمان سوسیالیستی

در میان باشند، دیگر مساله‌ای به نام الزاس و لرن اساساً وجود نخواهد داشت» (ح -٨٦:٤).

نکته‌ی مهم دیگر در بحث مارکس و انگلس از جنگ آلمان و فرانسه، اشاره‌ی آنان به پایه‌ی کارگری ارتش آلمان بود. آنان با دقت دریافتند که بیسمارک اساس سربازگیری ارتش آلمان را بر نواحی شهری و کارگرنشین همچون روهر قرار داده بود. برخلاف لشگرکشی‌های پیشین اروپایی که پایه‌ی سربازگیری اساساً در روستا بود، در جنگ علیه فرانسه، کارگران و توده‌های نیم پرولتر شهری به میدان فرستاده شده بودند. به گمان مارکس، کارگران آلمانی که به صورت سربازان بسیج شده بودند، برای جنگ با دیگر ارتش‌ها آمادگی داشتند، اما برای سرکوب زحمتکشان کشورهای دیگر در جریان یک جنگ تهاجمی همان اندازه غیر کارا بودند که در سرکوب جنبش کارگری درخود آلمان. مارکس در *جنگ داخلی در فرانسه* چند بار از همبستگی سربازان آلمانی‌ای که پاریس را محاصره کرده بودند، با کموناردهای آن شهر یاد کرد. بحث مارکس و انگلس درمورد ارتشی با پایه‌های کارگری تازه بود، و در زمان خود نیز بحث برانگیخت، اما در تجربه‌ی جنگ بین‌المللی نخست، بیشتر مطرح شد، و رزا لوکزامبورگ، کارل لیبکنشت، لنین و تروتسکی درمورد آن نوشتند و بحث کردند.[٧٠]

در سال‌های پس از کمون، مارکس و انگلس درمورد سیاست اروپایی، همواره با توجه به امکان درگیری‌های نظامی بحث کردند. این بازتاب روحیه‌ی جنبش سوسیالیستی بودکه دیگر جنگ میان حکومت‌های بورژوایی را اجتناب‌ناپذیر می‌دانست، و می‌کوشید تا موضع درستی در مقابل آن بیابد. انگلس در نامه‌ای به پل لافارگ که با کمی تفاوت در نشریه‌ی سوسیالیست‌ها (٦ نوامبر ١٨٨٦) با عنوان «موقعیت‌های سیاسی اروپا» منتشر شد، از احتمال بروز جنگ میان روسیه و آلمان یاد کرد، و نوشت که موردی چون سیاست تزار در برابر بلغارها، می‌تواند موجب خطر آغاز جنگ شود. انگلس نوشت که جنگ اروپایی فقط به دلیل ترس بورژوازی اروپا از انقلاب روی می‌دهد، و «دیگر جنگ و انقلاب دو مساله‌ی درهم شده‌اند». او همچنین، افزود: «در روسیه برای رویارویی با کنش مشترک همه‌ی مخالفان از قانون گرایان تا نیهیلیست‌ها و دهقانان، در آلمان برای برپا ماندن رژیم بیسمارکی، در فرانسه برای پس راندن جنبش

[70] Howard, *op.cit.*, pp.108-109

سوسیالیستی و بـازگرداندن سلطنت، جنـگ را به طور گریـزناپـذیری پیـش می‌کشـند». واپسین جملـه‌ی انگلس بعـدها به کار اقلیـت ضد جنگ در جنبش جهانی کـارگری در سـال‌های جنگ نخست جهانی آمد، و رزا لـوکزامبورگ آن را در نوشته‌های خود تکرار کرد: «منافـع سوسیالیست‌هـای کشورهای متخاصم به طور برابر پاسداری از صلح است، چرا کـه آنـان بـاید بهـای جنـگ را بپردازنـد» (ح ط-٤:٧٥-٦٦). در ۱۵ دسـامبر ۱۸۷۷ انـگلس در پیشگفتار رساله‌ی بـورکهایم بـه نام «بـه یاد کشتـه شدگان آلمانی جنگ‌های ۱۸۰۷-۱۸۰۶» جمله‌هایی نوشت که بعدها لنین آن‌ها را به عنوان «پیشگویی نبـوغ آمـیز» نقل کرد. انگلس رویداد جنگی اروپایی با منش جهانی را که آلمان و روسیه خواهان آن هستند، قطعی دانسـت، و خطاب به سیاست مداران بورژوا نوشت: «زمانی که برای شما هیچ چیز باقی نماند، جز اقدام به واپسیـن رقص مرگ و آغاز جنگ بزرگ، کار برای ما به یـک معنا آسـان خواهد شـد. شایـد جنگ ما را به طور موقت به پشت صحنه براند، شاید خیلی از مـواضع ما را پس بگیـرد، امـا زمانـی خواهد رسید که شما از پا بیفتید، و دیگر توانایـی نظـارت را از کف بدهید. آن گاه کار به دلخواه مـا پیش خواهد رفت. در پایان این تراژدی شما فنا خواهید شد، و آنجا یا پیروزی پرولتاریا دیگر به دست آمده، و یا به صورت امری گریزناپذیری مطرح شده است».[71]

۱۱. ایالات متحد آمریکا

نظام سیاسی و پیشـرفت اقتصادی ایـالات متحد آمریکا، برای اندیشگران اروپایی سده‌ی نوزدهـم موضوع بحث‌ها و جدل‌های فراوان بود. الکسی دو توکویل در کتاب ***دمکراسی در آمریکا*** ضمن توضیح جنبه‌های پیشروی دمکراسی آمریکایی، این را هم نوشت که در آمریکا آزادی بیش از هرجای دیگر در خطر است. جان استـوارت میل نیز ایالات متحد آمریکا را نمـونه‌ی خوبـی برای دمـکراسـی اروپایی نمی‌دانست. برعکس، پیش از آنان، تامس پیـن اعلام کرده بـود که به دلیـل تجربـه‌ی انقلاب آمریکا: «نسل حاضر به چشم آیندگان همـچون نخستین آدم برای جهان مدرن نمـودار می‌شـوند».[72] بسیاری ایـالات متحد آمریکا را گذرگاه جهان مدرن به آینده می‌دانستند. ولی از نظر جنبش سوسیالیستی

[71] V. I. Lenin, *Collected Works*, Moscow, 1970, vol.28, p.63.

[72] T. Pain, ***Rights of Men***, London, 1970, p.290.

اروپـا قاره‌ی نـو حرف نو نداشت. لاسـال، بلانکی، و باکونین تقریباً هیچ نکته‌ی مهم و تازه‌ای درمورد تجربه‌ی شگفـت‌آور زنـدگی سیاسی آمریکا ارائه نکردند، پرودون صرفاً فدرالیسـم امریکایـی را در خور تـوجه مـی‌دید، و مارکس که بارها بیش از آنان متوجه آمریکا بود، همچون ارنـست جونز آمـریکا را از نـظر اقتصادی هنوز مسـتعمره‌ی اروپـا مـی‌دانست، و دقت لازم را به نظام سیـاسی آن نداشت. مارکس گونه‌ای مخالفت و حتی بیـزاری درونـی از فدرالیسم آمریکایی داشت، و حتی وقـت صرف آن نکرد که از نقش شوراهای مردمـی در انقـلاب آمریکا باخبر شود. در ***مانیفست*** جنبش آمریکایی هواداران اصـلاحات ارضـی یکـی از دو حـزب کـارگـری دوران خوانـده شد، اما مارکس حتی سرنوشت این حزب را دنبال نکرد.

مارکس در نامه‌ی شورای مرکزی بین‌الملل به ابراهام لینکلـن، در ژانویـه‌ی ۱۸۶۵ از جنگ استقلال آمریکا همچون «نخستین انگیزش انقلاب اروپایی در سده‌ی هجدهم» یاد کرد، و بیانیـه‌ی اسـتقلال را «نخسـتین سـند حقـوق بشـر» نـامید (ا م:۱۶۹–۱۶۸). ایـن جملـه‌ها، بیشتر به تعارف همانندند، چون تا جایی که به آثار مارکس مربوط می‌شود، او هرگز تحلیلی از آن سنـد سیاسی ارائه نکرد، و به شیـوه‌ی «مسـاله‌ی یهود» حقوق بشر را نـاکامـل و بیـــان بـرابـری صـوری افـراد و پنـهـان‌کننـده‌ی نابـرابـری راستـین می‌دانست.[۷۳] همـان‌طور که انگلس هـم بعدها نوشت: «قانون اساسـی آمریکـا نخستین سندی است که حقوق بشر را به رسمیت شـناخته است، و در عین حال بردگی رنگیـن پوستان را که در آمریکا سابقه داشته، قبـول کرده است. امتیازهای اجتماعی را نهـی امـا امتیازهای نژادی را تضمـین کـرده اسـت» (آ ن:۱۳۱). از ایـن رو، او و مـارکس نظام سیاسی آمریکا را جدی نمی‌گرفتند. دست بالا آن را «زنگ خطر برای طبقه‌هـای متوسط اروپایی» می‌نامیدند، که هـم این‌ها را به سوی انقلاب سیاسی بورژوایی پیش می‌راند، و هم از ظهور رقیبی در آینده خبر مـی‌دهد (س ر–۱:۲۰). یکی از نـخستیـن نوشتـه‌های مارکس درمورد تکامل مناسبات سرمایه‌داری در آمریکا، مقاله‌ای است که او در فوریه‌ی ۱۸۵۰ در «نئو راینیشه تسایتـونگ، بررسـی اقتصـادی» منتشر کـرد و در آن بـرتری تجـاری آمریکا را در آینده پیش‌گویی کرد، و درباره‌ی کشف طلا و امکانات کالیفرنیا و باز شدن کانال پاناما نوشت: «نقشی را که فنیقیه و اسکندریه در جهان باستان، و جنـوا و

[73] B. Binoche, *Critique des droits de l'homme*, Paris, 1989, pp.101-112.

ونیز در پایان سده‌های میانه، و لیورپول و لندن در جهان مدرن بازی کرده‌اند، یعنی مرکزیت بازرگانی جهانی، اکنون به نیویورک، سان فرانسیسکو، سان خوان نیکاراگوئه و لئون پاناما واگذار شده است. مرکز ثقل تجارت جهانی که در سده‌های میانه ایتالیا و در دوران مدرن انگلستان بود، دیگر به ایالات متحد منتقل می‌شود» (م آ-۱۰:۲۶۵). این پیش گویی درست است، اما نباید آن را استثنایی و نبوغ آمیز خواند.ادبیات اقتصادی آن دهه سرشار از عباراتی‌بود که این پیش گویی را تایید می‌کرد.

در پایان دهه‌ی ۱۸۵۰ مارکس در یادداشت‌های *گروندریسه* در مخالفت با اقتصاددانی به نام هنری چارلز کاری نکته‌هایی را یادآور شد که نشان می‌دهند خود او چندان هم برای تجربه‌ی آمریکایی اهمیت قائل نبود. او نوشت که کاری تنها اقتصاددان اصیل امریکای شمالی است، او در کشوری کار کرده که «در آن جامعه بورژوایی بر مبنای نظم فئودالی تحول نیافته، بلکه بیشتر بر پایه خودش متحول شده است، در کشوری که جامعه‌اش گویی حاصلی باقی مانده از یک حرکت چند صد ساله نیست بلکه بیشتر سرآغاز یک حرکت تازه است، آنجا دولت، برخلاف همه شکل بندی‌های ملی پیشین، از همان آغاز تابع جامعه بورژوایی و تابع تولید آن بوده و هرگز نتوانسته است ادعا کند که خود هدفی فی نفسه است، و سرانجام کشوری که در آن خود جامعه بورژوایی، با پیوند زدن نیروهای مولد یک جهان کهن به زمینه طبیعی و عظیم یک دنیای نو، به ابعاد توسعه بی‌سابقه‌ای رسیده که آزادی تحرک در آن بی‌سابقه است،چندانکه هیچ یک از کارهای پیشین در زمینه تسلط بر نیروهای طبیعت به پای آن نمی‌رسد، و، بالاخره، حتی خود آنتی‌تزهای جامعه بورژوایی [هم در آن] تنها به صورت دقایقی گذران ظاهر می‌شوند.» (گ ف-۲:۴۸۸، گ ر:۸۸٤). مارکس می‌افزاید که کاری درست به همین دلیل قوانین اقتصادی حاکم بر تولید، مبادله، توزیع،و مصرف آمریکا را جاودانی، و نمونه‌های کاملی می‌داند و به نوع منحرف و واپس مانده‌ی اروپایی آن‌ها ایراد می‌گیرد. وانمود می‌کند که در آمریکا جامعه از قید و بندهای دولت رهاست، اما خود «خواهان مداخله دولتی می‌شود» (گ ف-۲:۴۹۰). دقت نمی‌کند که انگلستان که مسلط بر بازار جهانی است هماهنگی‌های درونی نیروهای اقتصادی را در سطح جهانی برهم می‌زند: «کاری تضادهای مناسبات اقتصادی را به مجردی که در بازار جهانی به عنوان مناسبات انگلیسی پدیدار می‌شوند درمی‌یابد» (گ ف-۲:۴۹۲). اگر از جدل نظری با کاری و اشاره به دیدگاه بورژوایی باستیا در همین بحث بگذریم، در پس استدلال مارکس منطق

همیشگی او نهفته است. ایالات متحد از همان راه بورژوازی انگلستان می‌رود، با همان مسائل روبرو می‌شود، و باید خود را آماده‌ی رویارویی با بحران‌های اقتصادی و اجتماعی کند. تکیه بر رشد بالای اقتصادی مشکل بنیادین اقتصادی را، یعنی ناهمخوانی رشد نیروهای تولید با مناسبات بورژوایی تولید، را حل نمی‌کند.

سال‌ها پیش‌تر، انگلس در ***موقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان*** نوشته بود: «آمریکا با منابع سرشارش، با معادن فراوان ذغال و آهن‌اش، با ثروت و نیروی آب‌یاری و رودهای قابل کشتی‌رانی بی‌نظیرش، خاصه با مردم فعال و متحرک‌اش، که در قیاس با آنان انگلیس‌ها وقت گذرانان بی‌تفاوتی بیش نیستند، در طول کمتر از یک دهه مانوفاکتورهایی ساخته که با محصول‌های پارچه‌ای انگلستان رقابت می‌کنند، و در عمل انگلستان را از بازار پارچه‌ی آمریکای شمالی و جنوبی خارج کرده‌اند، و در چین پا به پای انگلستان راه یافته‌اند. اگر یک کشور توانسته باشد که انحصار مانوفاکتوری را به دست آورد، آن کشور آمریکاست» (م آ-٤:۵۸۰-۵۷۹). انگلس حدود چهل سال بعد در مقاله‌ای در نشریه‌ی «سوسیال دمکرات» آخرین آمار و ارقام تمرکز سرمایه در ایالات متحد را نقل کرد، و سرعت و شتاب شگفت‌انگیز آن را شرح داد (ا م:۲۵۸-۲۵۷). مارکس هم در نامه‌ای به نیکلای دانیلسون (۱۵ نوامبر ۱۸۷۸) به همین شتاب، و نتیجه‌ی آن یعنی رسیدن به بحران اقتصادی که نشانه‌های آن از سال ۱۸۷۳ به چشم می‌آمدند، اشاره کرد (ا م:۲۷۳). انگلس در نوامبر ۱۸۹۲ در مقاله ی«انتخابات ریاست جمهوری در آمریکا» نوشت که هرگاه مرکز و محور صنایع بزرگ آهن از انگلستان به آمریکا منتقل شود، آنگاه انگلستان کشوری خواهد شد که بورژوازی‌اش با یاد عظمت‌های گذشته زندگی خواهد کرد، و پرولتاریایش راه سوسیالیسم را خواهد پیمود (ا م:۳۰۱-۳۰۰).

با وجود بی‌اعتنایی مارکس و انگلس به مسائل آمریکا، آنان در یک مورد رویدادی داخلی در آمریکا را دارای «اهمیت تاریخ جهانی» دانستند، و آن جنگ داخلی ایالات شمال و جنوب، بر سر بردگی سیاهان بود. مارکس در نامه‌ای که در یازدهم ژانویه‌ی ۱۸۶۰ به انگلس نوشت اعلام کرد: «به گمان من، بزرگترین رویدادهایی که هم اکنون در جهان می‌گذرند، یکی مبارزه و جنبش ضد بردگی در آمریکاست که با مرگ جان براون آغاز شده، و دیگری جنبش ضد بردگی در روسیه است» (م ب:۱۱٤). در ٦ مه ۱۸٦۱ مارکس نوشت که به گمان او دیگر سازش میان ایالت‌های شمالی و جنوبی ناممکن شده و «هرچند امروز، موازنه‌ی نیروها به سود ایالات جنوبی است، ولی در درازمدت

شمالی‌ها پیروز خواهند شد»، زیرا «هرگاه که لازم ببینند می‌توانند برگ برنده را رو کنند، و آن هم انقلاب بردگـان اسـت» (ا م:۹۳). مـارکس همـواره بـه کسـانی کـه از تهـاجم شمالی‌ها یاد می‌کردند و موقعیت جنوبی‌ها را تدافعی می‌خواندند، یادآور می‌شد: «جنگ آنان دفاعی نیست، بل جنگ تهاجمی است علیه بردگان» (ا م:۹۳).

به گمان مارکس، جنگ داخلی ایالات متحد، مهمترین مانع یعنی نظام کار بردگـی را از از سر راه تکامل نیروهای تولید در این کشور برداشت. مارکس در مقالـه‌ای جنـگ را میان «دو نظـام که در سـرشت خود با هـم متناقض‌اند، و با یکدیگر می‌جنگند» توصیف کرد که «یکی استوار به کار بردگی است و دیگـری اسـتوار بـه کـار آزاد»، و ادامـه داد: «راستی که این دو نظام نمی‌توانند کنار یکدیـگر، و در یک کشور، یعنی در ایالات متحد بـاقـی بمانند. جنـگ فقط با پیـروزی یکـی از این‌ها بر دیگـری پایان خـواهد گـرفت» (ب ت:۳۵۱). مـارکس در ادامه نوشت: «مساله فقط بر سر این نیست که آیا بردگان آزاد می‌شوند یا نه، مساله‌ی اصلی این است که آیا اشـرافیت سـیصد هـزار نفـری بـرده‌داران جنوب باقی می‌مانند یا نه». این همان نبرد قدیمی اروپاییان در دوره‌ی طولانی انتقـال از فئـودالیسم به سرمایـه‌داری است که در ایـالات متـحد، نظام کار بردگی، یعنـی نظـامی واپس مانـده را رویاروی تـکامل بـورژوازی قرار داده است. اینـجا همـه چیز بـا سرعت و در مهلتی از نظر تاریخی بسیار کوتاه و فشرده می‌گذرند.

مارکس در *فقر فلسفه* نوشته بود که هرگاه بردگی را از امریکا بگـیریم، آمریکـا را از نـقشـه‌ی جهـان حذف کرده‌ایم (م آ-۶:۱۶۷). حدود دو دهـه‌ی بـعد او ایـن حکـم را فراموش کرد. انگلس سال‌ها بعد، یعنی در ۱۸۸۵، در پانوشتی توجیه‌گرانه نوشت کـه در دهه‌ی ۱۸۴۰ هنوز ایالت‌های شمالی صنعتی نشده بودند، و آمریکا بـه دلیـل، نظـام کـار بـردگی زندگـی مـی‌کرد. در *سرمـایه* مساله به شکلـی متفـاوت، و از چشم انداز منـافع کارگران مطرح شد: «در ایـالات متحـد آمریکا هـر جنبش مستقل کارگران تا زمانی کـه بـردگی بخشـی از جمهوری را از شکل می‌انداخت، فلج مـی‌شد. کارگر سفیدپوست تا زمـانـی که کارگر سیاه پوست در زنجیر بـاشد، نمـی‌توانـد خود را آزاد کند. اما با مرگ بردگی زندگی تـازه‌ای ایجاد شد، نـخستین میوه‌ی جنگ داخلی، تبلیغ در جهت هشت ساعت کار روزانه بود» (س ر-۱:۲۸۴). انگلس در ۱۸۸۶ در پیشگفتار به چاپ آمریکایی *موقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان* نوشت که کارگران آمریکایی در حدود ده ماه، تمامی آن مسیر دشواری را پیمودند که کارگران اروپایی در دو مرحلـه‌ی متفـاوت، یکـی جنبـش

اتحادیه‌ای و دیگری تلاش در جهت ایجاد حزب کارگری، سپری کرده بودند (ا م:۲۸۵-۲۸٤). حتی شکست‌های کارگران در پایان دهه‌ی ۱۸۸۰، انگلس را ناامید نکردنـد، و در نامه به هرمـان شلوتـر (۳۰ مارس۱۸۹۲) نوشت: «بار دیگر که کارگران آمریکا برخیزند، چنان نیرویی خواهند داشت که در مقـایسه بـا آن‌ها، مـا در اروپا بیشتر به کودکان شبیه خواهیم بود» (م ب:٤۲۰). انگلس در ۱۸۸۸ به ایالات متـحد سفر کرد. او با اشتیاق نظام سیـاسی ایـن کشور را مطالعه کرد. از نظام دو حزبـی آن با همـان لحنـی انتقاد کرد کـه لیبرال‌های امروزی از آن انتقاد می‌کنند. او از انتخاباتی که از بـالای سـر طبقـه‌ی کـارگر می‌گذرد یاد کرد، و آن را به سرنوشتی از پیـش محتـوم همـانند دانسـت (ا م:۳۰۰). در پیشگفـتار ۱۸۹۱ به *جنگ داخلی در فرانسه*، بـا اشاره بـه نظام دو حزبی آمریکا، با همان لحن قدیمی مارکس از «شیادی دمکراتیک» یاد کرد (ب آ-۲:۱۸۸-۱۸۷).

دیویـد فرنـبک پژوهشـگری که بـرای چند مجلـد از آثار سیاسی مارکس مشهور به «رشتـه کتـاب‌های مـارکس در پلیکان» پیشگفتارهایی خوانـدنی نوشته، در پیشگفتار بـه مجموعه‌ی *بررسی‌هایی از تبعید* که آثار سیاسی مارکس پس از ۱۸٤۸ تا بین‌الملل نخست را در بر می‌گیرد، با اشاره به موضع مارکس درباره‌ی جنگ داخلی ایالات متحد آمریکـا، مساله‌ای را پیش کشیده که جای تفکر و بحث دارد. او نوشـته کـه مـارکس در دفـاع از ایـالت‌های شمالـی بسیار تنـد و بـی‌ملاحظه پیش رفـت و «منـش مردمـی مقـاومت خرده‌مالکان، و ساحت امپریالیستی و اهداف شمالی‌ها در جهت تـداوم اسـتثمار منـاطق جنوبی» را نادیده گرفت (ب ت:۳۳-۳۲). فرنبک با توجه به این مـورد، و چنـد مـورد دیگر از خطاهای مارکس، نوشته است که مارکس نظریه‌ای درباره‌ی اهداف تجاوزگرانـه (یا به قول فرنبک امپریالیستی)در دسـت نداشـته، و بـه همیـن دلیـل دچـار اشـتباه‌هایی می‌شده است. او در واقـع مهـمتریـن پیشنـهـاده‌ی بحـث مارکـس را نـادیده گرفـته است، و آن پیشرفت نیروهای تولید، شکسته شدن سد و مانع نظام کار بردگی، و تسهیل مبارزه‌ی طبقاتـی کارگران در سراسر آمریـکای شمالی بـود. بـی‌شک هـر جنگـی کـه روی می‌دهد، (که از نظـر مارکس در چارچوب جامعه‌ی طبقـاتی، و بـه دلیـل آن روی مـی‌دهد) اهدافی توسعه طلبانه از هر دو سو دارد. منـش جنگ نمـی‌تواند غیر این باشد. هیچ چیز بیش از ایـن با روش خود مـارکس بیگانه نیست که ما بحث را بـه آنـچه در کاسه‌ی سر رهبران سیاسی و نظامی مـی‌گذرد، محدود کنیم. آنچه در جهان واقعی روی می‌دهد، مهم است. ایـن یـادآوری ابـتدایـی‌تریـن درس مـارکس، از آنجـا اهـمـیت

دارد که فرنبک خود را مارکسیست می‌داند و به موضع مارکس ایراد می‌گیرد. از دیدگاه مارکسی، موضع مارکس در مورد جنگ داخلی آمریکا، نادرست و حتی ناکامل نبود. او منافع پرولتاریای آمریکا را به منافع خردمالکان جنوب ترجیح داد. گسترش نظام کار آزاد را برتر از بقاء نظام کار بردگی دانست. از کارل مارکس هم درست چنین انتظاری می‌رفت.

فصل نهم: نظریه‌ی انقلاب و سوسیالیسم

از لحظه‌ای که وجه تولید بورژوایی و شرایط تولید و توزیع متناسب با آن همچون اموری تاریخی در نظر گرفته شوند، آن توهمی که آن‌ها را همچون قوانینی طبیعی می‌نمایاند از بین خواهد رفت، و چشم انداز جامعه‌ی جدید، صورت‌بندی اقتصادی [تازه] که سرمایه‌داری فقط ابزار انتقال به آن است، گشوده می‌شود»

مارکس (ن ف-۳:۴۲۹)

۱. پراکسیس و انقلاب

انگلس در نامه‌ای به اگوست ببل در تاریخ ۸ نوامبر ۱۸۸٤ از «نادان‌های لیبرالی» که جنبش کارگری را «زندانی قانون» می‌خواهند، و انقلاب را بی‌اعتبار می‌کنند، یاد کرد، و نوشت: «درواقع، همین شرایط سیاسی موجود اروپا، خود محصول انقلاب است. در تمام کشورها روش‌های قانونی، حقوق تاریخی و مشروعیت‌های سیاسی بارها مورد تجاوز قرار گرفتند. اما طبقه‌ها و احزاب به یاری قانون جدیدی که ساخته‌ی انقلاب است به قدرت رسیدند. به گمان بورژواها حق انقلاب کردن زمانی وجود داشت، اما حالا دیگر وجود ندارد» (ح ط-۳:۱۸۵). موضوع اصلی نامه‌ی انگلس سازمان دهی سیاسی و نقش حزب‌های کارگری بود، اما بنا به ضرورت بحث، عبارت‌های بالا را نوشت. میان لیبرال‌های دوران او، و نولیبرال‌های دوران ما، امر مشترکی وجود دارد و آن بیزاری از انقلاب است. اینان همواره جنبش اصلاح‌طلبی را در برابر انقلاب قرار می‌دهند، و به سود سیاست‌های اصلاح‌طلبانه، انقلاب را بدیل و راه حلی خشن، سرکوب‌گر و زاینده‌ی شر می‌خوانند. بی‌شک، خشونت در سرشت انقلاب‌ها نهفته است. هیچ انقلابی نتوانسته از دادگاه‌های صحرایی، اعدام‌های سریع، و سرکوب خونین «ضدانقلابی‌ها» بگریزد. دوره‌ی ترور، برای مثال ترور سرخ‌ها در انقلاب روسیه، یا ترور ژاکوبن‌ها در انقلاب فرانسه، همچون تقدیر محتومی در تاریخ انقلاب‌ها نهفته است. هر

انقلابی پس از سال‌ها، و حتی دهه‌ها، توانسته رشد اقتصادی سال‌های پیش از انقلاب را به دست آورد. رژیم یا رژیم‌های پس از انقلاب تا به تامین حداقل رفاه برای جمعیت کشور برسند، از دوران سخت سرکوب، اختناق، و چه بسا جنگ داخلی، می‌گذرند. پس آیا حق با کارل پوپر نبود که نه فقط به قصد مزاح با عنوان کتاب مشهور هربرت مارکوزه درباره‌ی هگل، یعنی *خرد و انقلاب*، عنوان یک سخنرانی خود در انتقاد به نظریه‌های انتقادی نومارکسیست‌ها را «خرد یا انقلاب؟» گذاشت؟ آیا می‌توان مطمئن بود که در جریان انقلاب‌ها آوای خرد خاموش می‌شود؟ آیا هیجان‌های توده‌ای، تحریک عواطف و شورها، بروز انتقام جویی و آتش کینه‌ها، راه را بر بخردانگی اصلاح طلبان نمی‌بندد؟ درپاسخ به نولیبرال‌ها و متفکرانی چون پوپر که درمواردی زبان محافظه‌کاران آغاز سده‌ی نوزدهم را علیه انقلاب به کار می‌گیرند، باید گفت که راست است که انقلاب مجموعه‌ای از رویدادهای خشن و در بسیاری از موارد تند روانه است که برخلاف موازین بخردانگی هرگونه راه بازگشت را می‌بندند، و در هر انقلاب خشک و تر با هم می‌سوزند، و بساط خشونتی برپا می‌شود که به سرعت گریبان حتی پیشروان جنبش انقلابی را هم می‌گیرد، ولی نباید فراموش کرد که یگانه مسوول خشونت‌های انقلاب فقط انقلابی‌ها نیستند، بل رژیم‌های کهن که راه را بر پیشرفت مسالمت آمیز بسته بودند، نیز مقصرند. توده‌های مردم دیوانه نیستند که خشن‌ترین راه حل را در نخستین گام بیازمایند، راه حلی که از خود آنان بیشترین فداکاری‌ها را می‌طلبد. هنگامی که تمامی راه‌های اصلاح طلبی و حق طلبی مسدود شود، مسیر انقلاب گشوده می‌شود. از سوی دیگر، بد نیست که به یاد لیبرال‌ها بیاوریم که مهمترین شعارهای مدرنیته زاده‌ی انقلاب هستند. مفاهیم قرارداد اجتماعی، حقوق طبیعی آدمی، برابری شهروندی در مقابل قانون، و پیدایش دولت استوار به نمایندگی زاده‌ی انقلاب انگلستان بود. تقسیم نیروها و اهمیت استقلال نیروی قضایی نیز با همان انقلاب به دنیا آمد. وحدت ملی، و جمهوری مدرن با انقلاب آمریکا ممکن شد، و حقوق بشر آنجا پدید آمد، و در انقلاب فرانسه به طور رسمی بیان و پذیرفته شد. آزادی، برابری و برادری (که از جنبه‌ی مردسالار شعار آخر نمی‌گذریم) محصول انقلاب فرانسه بودند. هرچند این انقلاب نتوانست که راه بازگشت سلطنت استبدادی را مسدود کند، اما کاری کرد که سلطنت حتی زمانی که خود را به عنوان یگانه راه حل می‌نمایاند، در سال ۱۸۱۵، پس از سقوط ناپلئون و اشغال پاریس، نتوانست ادعای لویی چهارهم درمورد «دولت یعنی من» را

تکرار کند. رشد رادیکالیسم در اروپا، پیدایش سوسیالیسم، و باید به تاکید گفت که رشد خود لیبرالیسم، محصول انقلاب بودند. با انقلاب، زمین اندیشه‌های تازه شیار زده شد. حتی انقلاب‌های شکست خورده‌ی سده‌ی نوزدهم سبب شدند که دولت مدرن و غیر دینی سر برآورد، حقوق شهروندی شکل گیرد، برابری در برابر قانون معنا یابد، و حقوق بازمانده از سده‌های میانه (از جمله حقوق پسر ارشد) لغو شود. با انقلاب بود که حقوق اقلیت به رسمیت شناخته شد. انقلاب‌های بورژوایی بخش مهمی از آن ارزش‌هایی را به عنوان ارزش تثبیت کردند که امروز نو لیبرالیسم خود را یگانه پاسدار آن‌ها میداند.

برداشت مارکس از انقلاب، پیش از ۱۸٤۸، همان است که در نهاده‌ی یازدهم در انتقاد به فویرباخ مطرح شد: «مساله بر سر دگرگون کردن جهان است». در ۱۸۳۸ اگوست فون سیزکفسکی که آثارش تاثیر زیادی بر مارکس جوان داشتند، نوشته بود که کنش انقلابی همان «پراکسیس»، یعنی فعالیت آگاهانه‌ی انسانی است که می‌خواهد از یک سو ابژه‌ی مقابل‌اش را عوض کند، و از سوی دیگر خودش و سرانجام، شیوه‌ی رویارویی‌اش با آن ابژه را. سیزکفسکی پیرو هگل بود و می‌کوشید تا نکته‌های تازه‌ی اندیشه‌اش را با اصول آموزه‌های هگل همخوان کند، هرچند انتقادهایی هم به آن فیلسوف داشت. از سوی دیگر، مارکس جوان شیفته‌ی فویرباخ بود، و از نوشته‌های او دریافته بود که شناسایی هر پدیده به معنای دگرگونی آن پدیده است. اندیشه‌ی سیزکفسکی هم چندان از تفکر فویرباخ دور نبود،وقتی این نکته را پیش می‌کشید که فلسفه‌ی هگل درست همان جایی که به مساله‌ی آینده می‌رسید متوقف می‌شد و نمی‌توانست دریابد که میانجی آنچه امروز هست و آنچه فردا می‌تواند باشد، پراکسیس است.

نخستین بیان مارکس از رابطه‌ی میان کنش و نظریه را می‌توان در «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» یافت. مارکس نوشت: «سلاح انتقاد به یقین نمیتواند جایگزین انتقاد سلاحها شود، نیروی مادی باید با نیروی مادی برانداخته شود. اما نظریه نیز همینکه توده‌ها را بیابد نیرویی مادی می‌شود» (٥ ج:۳۲۶، م آ-۳:۱۸۲). او در شرح این نکته نوشت که نظریه باید بر پایه‌ای مادی استوار باشد. مهمتر: «انقلاب‌ها، به یک عنصر کارپذیرا، یک بنیان مادی نیازمندند. نظریه فقط تا آنجا که تحقق نیازهای مردم است در آنان تحقق می‌یابد... آیا نیازهای نظری مستقیماً همان

نیازهای عملی خواهند بود؟ بسنده نیست که اندیشه در تلاش فعلیت بخشیدن به خویش باشد، خود فعلیت باید به سوی اندیشه در تلاش باشد» (ه ج:۳۲۸، م آ-۱۸۳:۳). عبارت آخر، اساس بحث مارکس درمورد کنش آگاهانه‌ی دگرگونی جهان را روشن می‌کند: ما به عنوان موجوداتی آگاه می‌خواهیم تغییری در شیوه‌ی زندگی خود ایجاد کنیم، ولی امکان این تغییر، و خواست ما، و طرح‌های ما، باید از خود واقعیت ناشی شده باشند.

مارکس جوان در نخستین نامه‌ی خود به روگه نوشته بود که گردانندگان نشریه‌ی «دویچه- فرانزوییش یار بوخر» خواهان نوعی انقلاب هستند، اما ماهیت این انقلاب برای خودشان روشن نیست. پاسخ آرنولد روگه بیانگر ناامیدی رایج میان اندیشگران آلمانی بود: «نامه‌ی شما بیان پنداری بیش نیست، و شهامت شما، مرا حتی بیشتر به هراس می‌اندازد. شما می‌گویید که ما در آینده شاهد یک انقلاب سیاسی خواهیم بود؟ ما که هم عصر چنین آلمانی‌هایی هستیم؟».[1] پاسخ روگه هم ناامیدی او را از پیشرفت اجتماعی و سیاسی آلمان، و هم دیدگاه سرآمدگرایی را که توده‌ها را بی‌ارزش می‌انگارد، نشان می‌داد. او از واپس‌ماندگی و سکوت توده‌ها، نتایج دلخواه خود را می‌گرفت. مارکس در پاسخ به او نوشت: «به تو اطمینان می‌دهم که اگر غرور ملی نداریم، با شرمساری ملی آشناییم... این هم مکاشفه‌ای است، هرچند به گونه‌ای منفی. دست‌کم یادمان می‌دهد تا پوچی ملت گرایی و سرشت ناهنجاردولت مان را بشناسیم، و از شرم چهره پنهان کنیم... شرم گونه‌ای خشم علیه خویشتن است، و هرگاه تمامی یک ملت شرمنده شوند، به سان شیری واپس می‌کشند تا جهش خود را به جلو آغاز کنند» (ن آ:۲۰۰-۱۹۹، م آ-۳:۱۳٤-۱۳۳). مارکس نوشت که از این شرم انقلاب برمی‌خیزد. سپس، از انقلاب آینده یاد کرد، انقلابی که ظهورش به گمان او قطعی بود: «می‌توان دریافت که کشتی‌ای که سرنشینان آن دیوانگان‌اند، مسافتی را علیه باد پیش برود، اما سرانجام راهی سرنوشت خویش می‌شود. این سرنوشت همان انقلابی است که در مقابل ما قرار دارد».[2]

[1] H. Draper, Karl Marx's *Theory of Revolution*, New York, 1977, vol.1, p.129.

[2] استعاره‌ی «کشتی دیوانگان» اشاره‌ای است به کتاب مشهور سباستین برانت (۱٥۲۱-۱٤٥۸) که به سال ۱٤۹٤ منتشر کرده بود و به ویژه در ادبیات پسا رمانتیک اهمیت داشت.

در نخستین آثار مارکس، نمونه‌ی عالی انقلاب، انقلاب فرانسه بود. او در این مورد با الگوی رایج میان سوسیالیست‌های دوران‌اش همراه بود. حتی پس از انقلاب ۱۸۴۸ که به هررو منش اروپایی داشت و تجربه‌های آن زنده‌تر و به روزتر می‌نمود باز فضای بحث سیاسی و اندیشگرانه، از لفظ مطلق انقلاب، همان انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه را درک می‌کرد. دلایل پیدایی آن، سرآغاز آن، چرخش‌های‌اش، ترور، ترومیدور، کنوانسیون، و سرکوب جنبش، بازگشت ارتجاع و غیره همه به سان نمونه‌ای کلاسیک مطرح می‌شدند. در برابر آن هر حادثه‌ی انقلابی دیگری کوچک به نظر می‌آمد. تاثیر انقلاب در راین لند و زادگاه مارکس نیز عظیم بود. تا سه سال پیش از تولد مارکس راین لند در اختیار فرانسویان بود. بیشتر مردم با فرهنگ آن ناحیه، با زبان و فرهنگ فرانسوی آشنا بودند. خود مارکس زبان فرانسوی را به خوبی حرف می‌زد و حتی کتاب ***فقر فلسفه*** را به آن زبان نوشت. چون پس از شکست ناپلئون رایس لند دوباره به قلمرو آلمان بازگشت، تاثیر اندیشه‌های انقلاب فرانسه در آن باقی مانده بود. انگلس در ***نقش زور در تاریخ*** نوشته: «آیا فراموش کرده‌ایم که مردم تمامی ساحل چپ رود راین، که نقش منفعلی در انقلاب ایفاء کردند، به فرانسویان وفادار ماندند، تا زمانی که آلمانی‌ها در ۱۸۱٤ وارد شدند، و مردم تا ۱۸٤۸ به فرانسه وفادار باقی ماندند تا انقلاب رسید و آلمانی‌ها را در نظر مردم راین لند تطهیر کرد؟ آیا فراموش کرده‌ایم که هاینه تا چه حد شیفته‌ی فرانسویان بود، و حتی بناپارت گرایی او هم پژواک احساس همگانی‌ای در ساحل چپ راین بود؟» (ب آ-۳:۱۲:٤).[۳] بورژوازی لیبرال ناحیه، وزنه‌ی سنگینی در زندگی اقتصادی و فرهنگی داشت، شمار باسوادان بالا بود، مفاهیمی چون اعتبار قانون اساسی، دولت استوار به نمایندگی، برابری شهروندی، تکیه به برابری حقوقی و آزادی، مفاهیم رایج منطقه بودند. نخستین مبلغ سوسیالیست آلمانی لودویگ گال، شهر تریر زادگاه مارکس را مرکز فعالیت‌های خود قرار داده بود. پدر مارکس خود نمونه‌ای از یک اندیشگر لیبرال شیفته‌ی روشنگری فرانسوی بود. این همه سبب دلبستگی مارکس جوان به انقلاب فرانسه شد. در بیشتر آثار او اشاره‌هایی به حوادث، شخصیت‌ها و خاطرات این انقلاب یافتنی است، و حتی در سال ۱۸٤٤ تصمیم گرفته بود که کتابی تاریخی

[۳] انگلس لفظ بناپارتیسم را به معنایی که مارکس به عنوان شکلی از استقلال دولت از جامعه‌ی مدنی می‌دانست، به کار نبرده است. اینجا منظور شیفتگی هینریش هاینه نسبت به ناپلئون بناپارت است.

درمورد مجلس ملی انقلاب بنویسد. آشکارا، انچه او را به این انقلاب جذب می‌کرد درونمایه‌ی ضرورت دگرگونی جهان، و باور به ضرورت خود۔ رهایی زحمت‌کشان بود.

در سال ۱۸٤٤ ارنست بکر نوشت: «این واقعیت دارد که تاکنون فرقه‌های کمونیستی وجود داشته‌اند، ولی کمونیسم هنوز به عنوان یک حزب رسمی اروپایی پدید نیامده بود. هرگز کمونیسم به طور علمی به وسیله‌ی مردم، و برای مردم، مطرح نشده بود. مفاهیم مدرن، باورهای مدرن، و نیازهای مدرن پیش‌تر یکسر ناشناخته بودند. اکنون این همه، برای مردم آشنایند، و مهمتر از همه، دیدگاه و ضرورتی نو پدید آمده است: **اصلاح جهان**».[4] دشوار بتوان نوشته‌ای یافت که تا این حد به نظریات آن زمان مارکس نزدیک باشد. چنین نوشته‌هایی مارکس را بیشتر دلبسته‌ی تاریخ انقلاب، و اصلاح انقلابی جهان می‌کرد. او در نامه‌ای به انگلس (۲۵ مارس ۱۸٦۸) با یاد از گذشته نوشت که طرح مسائل کمونیستی دستاورد انقلاب فرانسه، و به هررو نتیجه‌ی پیش‌نهاده‌های آن بود (م ب:۱۸۹). آن ایام مارکس برای بوناروتی و بابف اهمیت و احترام فراوان قائل بود. حتی عنوان ***مانیفست حزب کمونیست*** نیز یادآور رساله‌ی بابف یعنی ***مانیفست برابران*** (۱۷۹٤) است. اصطلاح «حق وتوی خلق» که در نوشته‌های مارکس درباره‌ی کمون پاریس، یعنی در اواخر زندگی‌اش آمد، از بیانیه‌ی بابوف با عنوان «کمونیسم و قانون ارضی» (سپتامبر ۱۷۹۱) وام گرفته شده بود. انگلس نیز در نامه‌هایی به ادوارد برنشتین (۵ مه ۱۸۸۷)، و کارل کائوتسکی (۲۰ فوریه‌ی ۱۸۸۹) نوشت که شعار «به هرکس به اندازه‌ی کارش» از بابف و شعار «از هرکس به اندازه‌ی توانایی‌اش، و به هرکس به اندازه‌ی نیازش» از بوناروتی است.[5] مضمون این شعارها در «نقد برنامه‌ی گوتا» مورد بحث قرار گرفت. مارکس در ۱۸٤۷ در مقاله‌ی «نقادی اخلاقی و اخلاق نقادانه» نوشت: «نخستین ظهور یک حزب به راستی فعال کمونیستی در درون انقلاب بورژوایی بود. در آن زمانی که سلطنت مشروطه کنار گذاشته شد. پیگیرترین جمهوری‌طلبان همچون لولرها در انگلستان، و بابف و بوناروتی و بقیه در فرانسه، کسانی بودند که برای نخستین بار این «مسائل اجتماعی» را پیش کشیدند» (م آ-٦:۳۲۱).

[4] G. M. Bravo. *Les socialism avant Marx*, Paris, 1979, vol.1, p.9.

[5] V. Dalinev, *Grachus babeuf, 1785-1794*, Moscow, 1976, pp.11-12.

انقلاب فرانسه برای اندیشگران سوسیالیست سرچشمه‌ی مباحث مهمی شد. یکی از این مباحث تفاوت میان انقلاب اجتماعی و انقلاب سیاسی بود. بحث دیگر که از دقت به منش اجتماعی انقلاب برمی‌خاست، تعیین سرشت انقلاب براساس تکالیفی بود که در انقلاب باید حل می‌شدند. مارکس جوان به این نتیجه رسیده بود که چون انقلاب آغاز شود تکالیفی پیش رویش قرار می‌گیرند که باید حل شوند، اما این رشته را سر پایان نیست. مدام تکلیف‌هایی تازه‌تر، و پیچیده‌تر مطرح می‌شوند. انقلاب که کنشی سیاسی است با قدم نهادن در قلمرو حل تکالیف منش اجتماعی خود را نشان می‌دهد. انگلس در مقاله‌ی «درباره‌ی مناسبات اجتماعی روسیه» (۱۸۹٤) نوشت: «هر انقلاب واقعی، انقلابی اجتماعی است، چرا که طبقه‌ی تازه‌ای را به قدرت می‌رساند و به آن امکان می‌دهد تا جامعه را بر اساس تصویر دلخواه خود بازسازی کند» (ب آ-۲:۳۹۰). هر انقلاب با ماهیت دگرگونی‌های اجتماعی‌ای که مطرح می‌کند، تعریف می‌شود، و سرشت طبقاتی آن به طور اساسی بر مبنای تکالیفی که در برابر طبقه‌ی انقلابی است تعیین می‌شود. انقلاب سوسیالیستی (که برای نخستین بار مارکس آن را در مقاله‌ی «شاه پروس و اصلاح اجتماعی» مطرح کرد) به معنای انتقال قدرت سیاسی به کارگران است، و به همین دلیل سیاسی است، ولی باید به روح اجتماعی خود جامه‌ی عمل بپوشاند، یعنی در مناسبات طبقاتی و شیوه‌های تولید مادی دگرگونی ایجاد کند. مارکس در «مساله‌ی یهود» نوشت: «صرفاً زمانی که فرد انسان واقعی، شهروند تجریدی را در خود باز گرد آورد، و به منزله‌ی فرد انسان تبدیل به نوع انسان در زندگی‌ای هرروزه و در کار خاص خود، و در وضعیت خاص خود، شود، فقط زمانی که انسان "forces propres" (= نیروهای خاص خود) را به عنوان نیروهای اجتماعی بشناسد، و سازمان دهد، و در نتیجه دیگر نیروهای اجتماعی را از خود به شکل نیروی سیاسی متمایز نکند، رهایی انسانی به دست خواهد آمد» (م آ-۳:۱٦۸). این بحث در ***ایدئولوژی آلمانی*** ساده‌تر بیان شده است: «هر طبقه‌ای که برای تسلط آماده می‌شود، حتی اگر همچون پرولتاریا حاکمیت‌اش به سوی انحلال شکل‌های کهن جامعه در تمامیت آن، و انحلال سلطه در کل باشد، باز ناگزیر است که نخست قدرت سیاسی را تسخیر کند، تا بتواند منافع خود را چونان منافع همگان بیان کند، و از لحظه‌ی نخست هم ناگزیر به این عمل می‌شود» (م آ-٥:٤٧).

انقلاب همچون ضرورتی در راه سازمان‌دهی تام جامعه پیش روی پرولتاریا نمودار می‌شود، و از آن نمی‌تواند بگریزد. *فقر فلسفه* با این عبارت پایان می‌گیرد: «صرفاً در نظامی که طبقه‌ها و تضادهای طبقاتی در آن وجود نداشته باشند، تکامل اجتماعی همچون انقلاب‌های سیاسی جلوه نخواهد کرد. تا آن روز در هر جریان بازسازی کلی جامعه حرف نهایی علم اجتماعی همواره این خواهد بود: نبرد یا مرگ، جنگ خونین یا نابودی، و مساله واقعاً تا همین حد خشن مطرح می‌شود» (م آ-۶:۲۱۲). عبارت آخر واگویه‌ای است از *ژن زیسکا* نوشته‌ی ژرژ ساند، که مارکس آن را به زبان فرانسوی نقل کرده است.

۲. بحران اقتصادی و انقلاب اجتماعی

در آثاری که مارکس پیش از رویداد کمون نوشت، گاه به صراحت، و گاه به اشاره انقلاب‌های اجتماعی را محصول‌های فوری و مستقیم بحران‌های اقتصادی دانست. با این که در آن نوشته‌ها، او همواره بر اهمیت پیکار طبقاتی تکیه کرده بود، اما با تلقی از انقلاب‌ها به عنوان نتایج فوری بحران‌های اقتصادی، درواقع، عناصر میانجی و فراساختاری را بی‌اهمیت می‌انگاشت. این، تاحدودی به بینشی مکانیکی از روابط بنیاد و فراساختار بازمی‌گردد. در حالی که در نوشته‌های مارکس، البته، می‌توان توجه به آن عناصر میانجی را یافت، اما همین حکم قاطع که انقلاب روی نمی‌دهد مگر این که پیش‌تر بحرانی ساختاری و اقتصادی شکل گرفته باشد، راه را بر تحلیل درست ودقیق سیاسی می‌بندد. دگرگونی‌های انقلابی را نمی‌توان به طور فوری از بحران‌های مالی و اقتصادی، یعنی بحران‌های اشباع تولید سرمایه‌داری استنتاج کرد. این دگرگونی‌ها پیش از هرچیز محصول‌های پیکار طبقاتی هستند، و بر واقعیت‌هایی تاریخی و اجتماعی، و داده‌هایی فرهنگی و اخلاقی و غیره استوارند، و به هیچ رو بازتاب یا واکنش فوری و مستقیم دگرگونی‌های بنیادین نیستند. اینجا، میانجی‌های مهمی در کارند که بی‌توجهی به آن‌ها، ما را به نتایج ساده‌نگرانه و غیر واقعی می‌کشاند. شکل‌های سیاسی و هژمونیک اقتدار طبقه‌های حاکم، شکاف و یا همبستگی آن‌ها درمورد مهمترین مسائل زندگی اجتماعی، میزان اقتدار دولت و سلطه‌ی آن بر نهادهای جامعه‌ی مدنی، شکل استقلال نهادهای فرهنگی و عوامل گستره‌ی همگانی، رویدادهای سیاسی و نظامی، تاثیر انقلاب‌های دیگر به عنوان تجربه‌های نزدیک، انسجام نیروهای مخالف، مواضع

فراکسیون‌های بورژوازی، سنت سیاسی و پارلمانی، توان‌های کارگران و امکان آن‌ها در مبارزات اعتصابی، نقش سنتی اندیشگران، و میزان آمادگی آن‌ها برای شرکت در زندگی سیاسی، و بی‌شمار مسائل دیگر مطرح‌اند، و هریک وزنه و نقش معیّنی در هر برهه‌ی پیکار طبقاتی می‌یابند که نمی‌توانند نادیده گرفته شوند.

حکم قاطعانه‌ی مارکس درمورد رابطه‌ی بحران‌های اقتصادی با انقلاب‌های اجتماعی، در نوشته‌های او پس از تجربه‌ی کمون پاریس از بین رفت. کمون، این به قول مارکس «انقلاب تمام عیار کارگری»، نتیجه‌ی فوری یا واکنش توده‌ها به هیچ بحران اقتصادی‌ای نبود. بیش از هرچیز زاده‌ی برهه‌ی سیاسی خاصی از پیکار طبقاتی بود. انفجاری بود، در حکم واکنش به شکست نظامی فرانسه از پروس، و مهمتر بحران‌های هژمونیک بورژوازی، و باز هم مهمتر تلاش زحمت کشان پاریس برای حل مسائل زندگی هرروزه و سیر شدن در شهری محاصره شده و بی‌قانون. کمون دست کم، در آغاز کار و مرحله‌ی پیدایش‌اش بیشتر محصول ناتوانی طبقه‌های بالای جامعه در اداره‌ی امور بود تا نتیجه‌ی اشتیاق طبقه‌های پایین به در دست گرفتن کارها. کمون زاده‌ی جنگی شکست خورده بود و نه بحرانی ساختاری و اقتصادی. بزرگترین درسی که کمون پاریس به مارکس داد این بود: برای فهم هر دگرگونی فراساختاری نیازی نیست که به تحلیل و بررسی دگرگونی‌های بنیادین بنشینیم. از این جا، آن نظریه‌ای که به مارکس درمورد بحران نهایی سرمایه‌داری نسبت می‌دادند کم رنگ می‌شود. نظریه‌ای آخرزمانی یا آپوکالیپسی با مبانی بینشی سخت مکانیکی که بنا به آن تا پیش از ظهور بحران عظیم و فراگیر سرمایه‌داری سخنی از سقوط این وجه تولید نمی‌تواند در میان باشد، و پس از آن بحران، سقوط گریزناپذیر، خودکار و قطعی خواهد بود. این نظریه‌ی جبرگرایانه با کنار گذاشتن مهمترین عامل در انقلاب پرولتری یعنی آگاهی طبقاتی، و تجلی آن در سازمان‌دهی پرولتاریا، قانون تکامل اجتماعی به شیوه‌ی قانون‌های علوم طبیعی را می‌آفریند، که تنها گرفتاری‌اش این است که هیچ رابطه‌ای به واقعیت ندارد.

اکنون به پیشینه‌ی بحث ارتباط بحران با انقلاب اجتماعی در نوشته‌های مارکس دقت کنیم. در *دستنوشته‌های ۱۸۴۴* عبارتی می‌خوانیم که تا حدودی پیش‌بینی فقر روزافزون طبقه‌ی کارگر است. مارکس در توضیح زوال بزرگ‌مالکی و پیدایش سرمایه‌داری، نشان داده که کارگران زمین به صفوف پرولتاریا رانده می‌شوند، و فراشد از هم‌پاشی تولید پیش می‌رود، و «نهایتاً دستمزدها که به حداقل تقلیل داده شده است،

باید باز هم تقلیل بیشتری یابد تا از پس این رقابت جدید برآیند. ایـن امـر ضرورتـاً بـه انقلاب می‌انجامد» (د ف:۱۲۱، م آ-۳:۲۷۰). جدا از این کـه مـارکس بعدهـا نظریـه‌های نزول نرخ سودها، و فقر روزافزون کارگران را پذیرفت یا رد کرد، در گفته‌ی بالا نکته‌ی مهمی نـاروشن باقی مـی‌ماند: همان بینش جبرگرایانه در واژه‌ی «ضرورتاً» خود را نشان مـی‌دهد، اما روشن نیـست که آیا فقـط به دنبـال سقوط دستمـزدها و بحران اقتصادی، انقلاب می‌شود، یا انقلاب می‌تواند به دلایل دیگری هم آغاز شود. به نظر می‌رسد که در واگویه‌ی بالا منـظور مارکس بیشتر روشن کردن گرایش درازمدت است، و می‌گوید که سرانجام یا «نهایتاً» بـحران اقتصادی کارگران را بـه سوی انقلاب پیش می‌راند. این نکته در *مانیفست* به استنتـاج فوری و سریـع انقلاب از «بحران‌های تجاری» تبدیل شد (م آ-۶:۴۹۰-۴۸۹) با این که مارکس بر اهمیت پیکار طبقاتی تاکید گذاشت، و نوشت که «این پیکار یـا به نوسـازی انقلابـی سراپای جامعـه منـجر خواهد شد و یـا به نابودی هر دو طبقـه‌ی جنگجو» (م آ-۶:۴۸۳)، امـا نکته‌ی مهم نهفتـه در عبـارت بالا را برجسته نکرد، یعنـی به این جنبـه از بحث که انقلاب برآمده از پیکار طبقاتی است تاکیـد نگذاشت، و همچنان انقلاب‌ها محصول بحران‌های تجاری دانسته شدند.

انقـلاب ۱۸۴۸، بـا وجـود ایـن که صحنه‌ی نمایـش عالـی مجمـوعه‌ای از عوامل و نیـروهای مرتبط به پیـکار طبقاتی بود، در نظر اصلی مارکس که انقلاب محصول بحران است، تغییری ایجاد نـکرد. در آثاری که او پس از انقلاب نوشت، کوشـید تا نشان دهد که رویدادهای انقلابی محصول فوری بحران‌های اقتصادی بوده‌اند. در پایان سـال ۱۸۴۸ او و انگلس بـر این باور بودند که «از آنجا که هنوز بحران اقتصادی ادامه دارد»، انقلاب نیز پایان نیافته است. مارکس در مقاله‌ی «جنبش انقلابی در ایتالیا» (پایـان نوامـبر ۱۸۴۸) اعلام کرد که انقلاب ادامه دارد و «پس از شش ماه شکست‌های تقریباً مداوم دمکراسی، پس از رشته‌ای از پیروزی‌های بـی‌سابقه‌ی ضد انقلاب، دیگر نشانه‌های پیروزی نزدیک حزب انقلابی دیده می‌شوند». با توجه به پیشروی جمهوری‌طلبان در رم و فلورانـس، او نوشت: «ایتالیا، همان کشوری که خیزش آن مقدمه‌ای بر خیزش اروپایی سال ۱۸۴۸ بود، و شکست آن درآمدی بر سقوط وین بود، حال برای دومین بار به پا خاسته است» (م آ-۸:۱۰۱). در مقاله‌ای که در نخستین روز سال ۱۸۴۹ در «نئو راینیشه تسایتونگ» با عنوان «جنبش انقلابـی» منتشر شد، مـارکس فراشد انقلابـی را چنیـن تصویر کرد که خیزش کارگری اجتناب ناپذیر در فرانسه، سقوط بورژوازی این کشور، و مهمتر از آن برخاست

انقلابی در انگلستان را در پی خواهد داشت. درگیری انگلستان با انقلاب اروپا امری است اجتناب ناپذیر، و این جنگ اروپایی به دلیل سلطه‌ی انگلستان بر بازار جهانی، جنگی جهانی خواهد شد، و چارتیست‌ها به عنوان حزب کارگران انگلستان قدرت را تسخیر خواهند کرد» (م آ-۸:۲۱۵-۲۱۳). این تصاویر همه استوارند بر فرض تداوم بحران اقتصادی. این نمایش‌نامه را کسی نوشته که سال‌ها هر نظر مخالف خود را به عنوان گریز از واقعیت رد می‌کرد.

حتی در پایان سال ۱۸٤۹ مارکس هم چنان بافرض تداوم بحرانها، از «شکست‌های موقتی» یاد می‌کرد. او بنا به تعریف ناپلئون باید بدترین سرباز دانسته می‌شد، کسی که حتی نمی‌فهمد که شکست خورده است. در میانه‌ی سال ۱۸٤۹ زمانی که تازه مارکس شروع به بحث درمورد فروکش جنبش انقلابی کرده بود، باز هم خود را ناچار از ارائه‌ی تحلیل اقتصادی می‌دید. به همین دلیل در سال ۱۸۵۰ در لندن، پژوهش‌های اقتصادی خود را آغاز کرد. می‌خواست دریابد که کدام علت‌های اقتصادی‌ای موجب رویداد انقلاب ۱۸٤۸ شده بودند، و چرا این جنبش در نیم راه شکست خورد. روسدولسکی با تکیه به یاداشت‌های مارکس، نوشت: «مارکس تاریخ تحول‌های اقتصادی سال‌های ۱۸۵۰-۱۸٤۸ را مطالعه کرد، و به طور عمده از «اکونومیست» لندن استفاده برد، و به این نتیجه رسید که بحران تجاری جهانی به سال ۱۸٤۷ مادر انقلاب‌های فوریه و مارس ۱۸٤۸ بود، و انگیزش قدرت یابی مجدد ارتجاع اروپایی نیز آن رونق اقتصادی‌ای بود که در نیمه‌ی سال ۱۸٤۸ آغاز شد و تا پایان سال، و تا سال بعد، به اوج خود رسید».[۶] بررسی‌های اقتصادی مارکس که با عنوان «پژوهش‌ها» از مه تا اکتبر ۱۸۵۰ در «نئو راینیشه تسایتونگ، اقتصادی» چاپ شد، نتایج بررسی‌های اقتصادی او درمورد بحران‌های اشباع تولید تا آن زمان را در بردارند. در این مقاله‌ها اصطلاح «بحران اشباع تولید» جایگزین اصطلاح «بحران‌های تجاری» شد، و در نوشته‌های بعدی مارکس به کار رفت. یکی از مهمترین نتایج این بررسی را مارکس چنین بیان کرد: «این نکته مسلم است که بحران‌های تجاری در انگلستان و قاره بیشتر موجب انقلاب‌های ۱۸٤۸ شدند، تا برعکس» (م آ- ۱۰:٤۹۷). در همین نوشته، مارکس با اشاره به شکوفایی اقتصادی‌ای

[6] R. Rosdolsky, The Making of Marx' " *Capital* ", London, 1977, p.2.

که از سال ۱۸۴۹ به بعد شدت گرفته بود، نوشت: «دیگر با وجود این رونق کلی‌ای که در آن نیروهای تولید جامعه‌ی بورژوایی درحد مناسبات بورژوایی تا بیشترین حد ممکن تکامل یافته‌اند، سخنی از یک انقلاب واقعی نمی‌تواند مطرح باشد. چنین انقلابی صرفاً آن زمانی امکان دارد که هردوی این عناصر، یعنی نیروهای تولید جدید و شکل بورژوایی مناسبات با یکدیگر تصادم یابند... ***یک انقلاب تازه صرفاً به عنوان نتیجه‌ی بحرانی تازه امکان پذیر است***، و تا حد همین بحران نیز گریزناپذیر است». (م آ-۱۰:۵۱۰).

نکته‌ی مهم برای ما این نیست که مارکس به یاری پژوهش‌های اقتصادی خود، نظرش درمورد رویداد فوری انقلاب را تغییر داد، و با این که در «پیام کمیته‌ی مرکزی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» در مارس ۱۸۵۰ انقلاب را امری ناگزیر، و حتی بروز انفجاری آن را نزدیک خوانده بود، اینجا نظری کاملاً مخالف با آن ارائه کرده است. باید دید که آیا این تفاوت به معنای تفاوت در بنیاد نظری بحث اوست، و نمایانگر روش کار اوست یا نه. نکته‌ی مهم این است که مارکس در بررسی خود، با صراحت و قاطعیت، چنین حکم داد که انقلاب صرفاً محصول و نتیجه‌ی بحران اقتصادی است. وقتی مارکس می‌نویسد: «یک انقلاب تازه صرفاً به عنوان نتیجه‌ی بحرانی تازه امکان‌پذیر است، و تا حد همین بحران نیز گریزناپذیر است» می‌بینیم که او بر همان باور قدیم خود پافشاری دارد، و فقط اینجا، اساس حکم خود را درمورد تحول انقلابی بیان کرده، وگرنه، در ***ایدئولوژی آلمانی*** او از بحران‌های اقتصادی یاد، و حتی از تاثیر آن‌ها بر انقلاب نیز بحث کرده بود، اما با چنین بیان صریحی آن بحران‌ها را یگانه عامل لازم و کافی برای رخداد انقلاب‌ها ندانسته بود. (م آ-۵:۷۴ و۸۳-۸۱).

حکم قطعی «پژوهش‌ها» در اثری که مارکس بلافاصله پس از آن نوشت یعنی بخش پایانی ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** با همان قاطعیت تکرار شد: «با توجه به این رونق عمومی که طی آن نیروهای تولیدی جامعه بورژوایی به همان نسبتی که کل شرایط بورژوایی اجازه‌اش را می‌دهند توسعه می‌یابند، موضوع یک انقلاب حقیقی نمی‌تواند مطرح باشد. چنین انقلابی فقط در دوره‌هایی امکان‌پذیر است که این دو عامل یعنی صور تولیدی مدرن، و صور تولید بورژوایی با هم تعارض پیدا کنند... انقلابی تازه فقط با بحرانی تازه امکان پذیر است. ولی هردو هم تردیدناپذیر هستند» (ن ط:۱۵۹، ب آ-۱:۲۸۹). حکم قاطعی که مارکس در «پژوهش‌ها»ی اقتصادی خود به آن رسیده بود، اینجا تکرار شده

است. این حکم تا مدت‌ها بعد در نوشته‌های مارکس تکرار شد. برای نمونه، او در مقاله‌ی «بحران مالی» (۱۵ اکتبر ۱۸۵٦) درمورد بحران اقتصادی فرانسه که نتیجه‌ی فعالیت بانک کردی موبیلیه بود، بحث کرد، و اعلام داشت که «از بحران حاضر تا انقلاب تازه‌ای که بر خواهد خاست، راه زیادی نیست. حتی طبقه‌های حاکم اروپا کشف کرده‌اند که بازیچه‌ی انقلابی بزرگ‌تر از انقلاب ۱۸٤۸ شده‌اند. این بار فروپاشی کامل در مقابل آن‌هاست... انقلاب ۱۸٤۸ صرفاً انقلابی سیاسی بود، ولی این بار، انقلاب، اجتماعی خواهد بود... این انقلاب نه توسط گروهی پنهان کار، بل به وسیله‌ی روسای کردی موبیلیه و طبقه‌ی حاکم مطرح شده است».[۷] می‌بینیم که خوش پنداری‌های مارکس، و همان ایده‌ی پیشرفت انقلاب، سر بر آورده‌اند. همچنان این پنداره نتیجه‌ی باور به تاثیر فوری بحران‌های اقتصادی در زندگی سیاسی است. یک سال پس از نگارش جمله‌های بالا، بحران اقتصادی به راستی شدت گرفت، و «زیر تاثیر بحران ۱۸۵۷ مارکس، اندیشه‌ی اساسی خود را در مورد فروپاشی قطعی و ضروری وجه تولید سرمایه‌داری به نظم آورد».[۸] در سال ۱۸٦۳ نیز مارکس، در نامه به انگلس (۱۳ فوریه ۱۸٦۳) این نظر را تکرار کرد: «به دلیل بحران اقتصادی، انقلاب‌های اجتماعی نزدیک‌اند».[۹] سرانجام باید به یکی از مهمترین نوشته‌های روش شناسانه‌ی مارکس، یعنی «پیشگفتار ۱۸۵۹»، اشاره کنم که در آن آغاز دوران انقلاب‌های اجتماعی، نتیجه‌ی دیالکتیک نیروهای تولید و مناسبات تولید دانسته شده است. ولی دست کم، «میان تغییر و تحول مادی شرایط اقتصادی تولید که می‌توانند با دقت رایج در علوم طبیعی تعیین شوند، و صورت‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، فلسفی، در یک کلام صورت‌های ایدئولوژیک که در پیکر آن‌ها انسان‌ها از این اختلاف باخبر می‌شوند و علیه آن می‌جنگند» می‌توان تفاوت قائل شد (د ن:۲۱).

رویداد کمون پاریس، نظر مارکس درمورد رابطه‌ی فوری میان بحران اقتصادی و انقلاب را زیر سئوال برد. کمون، پیش از آن که به دلیل بحرانی اقتصادی روی داده باشد، محصول دگرگونی در موازنه‌ی کامل در آرایش نیروهای طبقاتی در فرانسه، ناتوانی سیاسی بورژوازی در پی شکست نظامی در جنگ با آلمان بود. کمون

[7] Draper, *op. cit.*, vol.2, p.447.

[8] M. Rubel, *Karl Marx devant bonapartism*, p.45.

[9] F. Claudin, *Marx, Engels et la revolution du 1848*, Paris, p. 342.

دگرگونی‌های فراوانی را در بینش مارکس در مورد مسائل اجتماعی سبب شد، و یکی از مهمترین آن‌ها تغییری بود که او درنظریه‌ی خود درمورد انقلاب ایجاد کرد. دیگر روشن بود که علت‌های ساده گرایانه اقتصادی برای توضیح دلیل رویداد کمون نابسنده‌اند. مارکس در طرح نظریه‌ی انقلاب، از قاعده‌ها و حکم‌های مستقیمی که تا اینجا از آن‌ها یاد کردم، گسست، و به بحثی پیچیده‌تر درمورد جایگاه عناصر میانجی (عواملی میان علت‌های اقتصادی و سیاسی) تن داد. او دریافت که پیکار طبقاتی ترکیبی از عناصر گوناگون را در هر برهه (Conjoncture) از تکامل خود می‌آفریند، و اساس کار نه فهم دلیل نهایی، بل درک کارکرد عناصر میانجی، و مهمتر ترکیب این عناصر است.

پس از مارکس، یکی از برجسته‌ترین پیروان‌اش، آنتونیو گرامشی، در ***دفترهای زندان*** در بحث از «مناسبت نیروها» این حکم را که «بحران‌های اقتصادی به طور مستقیم تعیین‌کننده‌ی بحران‌های بنیادی تاریخی هستند» مردود دانست. در زبان بیش و کم رمزی ***دفترهای زندان*** «بحران‌های بنیادی تاریخ» انقلاب‌ها هستند. گرامشی نوشت: «بحران‌های اقتصادی در خود به طور مستقیم حادثه‌های بنیادین را نمی‌آفرینند، بل صرفاً زمینه‌ی بهتر و مساعدتری را برای طرح، حل و اندیشیدن به مسائلی می‌سازند که دربرگیرنده‌ی تمامی شکل‌های تکامل بعدی زندگی دولت محسوب می‌شوند».[۱۰] به نظر گرامشی، پذیرش تاثیر مستقیم بحران‌های اقتصادی بر رویداد انقلاب‌ها، صرفاً به نتایجی یک جانبه منجر خواهد شد. او در نخستین مجلد کتاب آلبر ماتیز به نام ***انقلاب فرانسه*** (۱۹۲۷) تاییدی بر حکم خود یافت. ماتیز، برخلاف تاریخ نگاران سنت‌گرا که «در هر گسست عمده در موازنه‌ی تاریخی نیروها، بحرانی اقتصادی را کشف می‌کنند» نشان داده بود که در حدود سال ۱۷۸۹ شرایط اقتصادی فرانسه نامساعد نبود، و به هیچ رو نمی‌توان ادعا کرد که دولت استبدادی به دلیل شدت بینوایی [توده‌ها]، سرنگون شده است». گرامشی نوشت: «گسست در موازنه‌ی نیروها نتیجه‌ی مکانیکی و فوری [کارکرد] آن گروه اجتماعی‌ای نبود که از این گسست سود می‌برد، بل درون چارچوب اختلاف‌هایی برتر از جهان فوری اقتصادی، و در پیوند با «شخصیت» طبقه‌ها (منافع اقتصادی آینده) با تشدید احساس استقلال، خودمختاری و قدرت شکل گرفت. مساله‌ی خاص درمورد وخامت یا سلامت اقتصادی به مثابه‌ی علت

[10] A. Gramsci, *Quademi del carcer*, Torino, 1977, vol.3, pp1566-1567.

واقعیت‌های جدید تاریخی [= انقلاب‌ها] جنبه‌ی خاصی از مساله‌ی مناسبات نیروها، در درجه‌های گوناگون آن‌هاست».[۱۱] گرامشی، مجموعه‌ی پدیدارهای میانی در هر برهه را چنین بیان کرد: «تمامی این عناصر، شکل ظهور مشخص نوسان‌های ضمنی تمامیت مناسبات اجتماعی نیروهای اجتماعی هستند». انقلاب فرانسه، به دلایل اقتصادی روی نداده بود.

۳. سرچشمه‌های نظریه‌ی انقلاب مداوم

نظریه‌ی انقلاب مداوم، محصول شرکت مستقیم مارکس و انگلس در فراشد انقلاب ۱۸۴۸ بود. این نظریه، با توجه به دگرگونی در مواضع طبقه‌های اجتماعی نسبت به همدیگر چند بار دگرگون شد، و در هر بیان تازه‌اش، سیاست‌ها، تاکتیک‌ها و مواضع تازه‌ای مطرح شد. دگرگونی نظریه‌ی انقلاب مداوم چنان ژرف بود که در مواردی سیاست‌های پیشنهادی تازه، با سیاست‌های پیشنهادی قدیم، متضاد بودند. این دگرگونی‌های در نظریه، پیش از هرچیز، واکنشی بود به جریان عینی حوادث، یعنی گسست بورژوازی لیبرال از آرمان‌ها، مبارزه‌ها، و همراهی با انقلاب، و پیوستن آن به اردوی نیروهای ارتجاعی، بزرگ‌مالکان، سلطنت‌طلبان، فئودال‌ها و بوروکرات‌ها. نظریه‌ی انقلاب مداوم که در شکل‌های بسیار متفاوتی بیان شد، ناگزیر منش تجربی و محدودی به خود گرفت. کمتر نظریه‌ی اجتماعی‌ای این همه دگرگونی را در فاصله‌ی کوتاهی به خود دید. جالب این است که نخستین نسل «مارکسیست‌ها» این دگرگونی‌ها را اساساً مهم ندانستند، و همواره چنان از «نظریات مارکس و انگلس درمورد انقلاب ۱۸۴۸» حرف می‌زدند که گویی از یک پدیدار ثابت و به خوبی شناخته شده یاد می‌کنند.

شاید، علت اصلی عدم فهم آن دگرگونی‌های نظریه‌ی انقلاب مداوم، و بحث مارکس از جریان انقلاب ۱۸۴۸، این واقعیت باشد که مارکس و انگلس در تمامی آن دگرگونی‌ها همواره بر استقلال جنبش کارگری تاکید می‌کردند، و این اصل ثابت را به عنوان مهمترین عنصر نظریه‌ی خود پیش می‌کشیدند و درنتیجه فهم دگرگونی‌های نظریه‌ی آنان دشوار می‌شد. این تاکید بر حفظ منش مستقل جنبش کارگری یک منش

[11] *ibid*, p.1587.

ویژه‌ی نـوشته‌های مارکس است، و او را از تمام متفکران و نظریه‌پردازان دوران‌اش جدا می‌کند. البته، این نکته را هم اضافه کنم که اصل استقلال چندان کلی است که به درستی مشـخص نیست که در هـر مـورد خاص تـا چه حد رعـایت مـی‌شود، یا اساساً رعایت شدنی است. درواقع، هرکس بر اساس تاویلی خاص از آن می‌توانـد مدعـی رعـایت آن باشد، یا با تـوجه به نتایج محتمل بحث یا سیاست مورد نظر خود، ادعا کند که این‌ها به سود جنبش مستقل کارگری هستند. همان‌طور که در تمام سازمان‌های کـارگری پس از مارکس که ادعای پیروی از او را داشتند، اختـلاف نظرهـا بـه برداشـت‌های متفـاوت و متعارضی منجر مـی‌شد که همـگی بـه اصل مارکسیستی استقلال جنبش کارگری تـاکید داشتـند. در اوت ۱۹۱٤ هردو جانب انشعابی که بیـن‌الملل دوم را به دو بخش متخاصم تقسیـم کرد، ادعای پیروی از اصـول مارکس درمورد اتخاذ سیاست‌های مستقل کارگری را داشتـند. جالب است که در همیـن پیکار سیـاسی و جدل‌هـای نظری، هردو طرف از «مواضع» مارکس در انقلاب ۱۸٤۸، مثال می‌آوردند.

ریشه‌ی اصلی نظریـه‌ی انقلاب مـداوم را بـاید در آثـاری جستجو کرد که مارکس و انگلس به سال ۱۸٤۷ در مورد وضعیت طبقاتی فرانسه و آلمـان نوشـته بودنـد. پیـش از انقلاب، بورژوازی فرانسه، بر سایر طبقه‌های آن جامعه از نظر اقتصادی تسلط یافته بود، و حتـی از نظر سیـاسی نیـز به انحصار اشرافیت مالی و بازماندگان رژیم کهن پایان داده بود. برعکس، در آلمان، بورژوازی هنوز نتوانسته بود که از نظر اقتصادی مسلط شود، و از نظر سیاسی هم به طور جدی انحصار نیروهای کهن را به مبـارزه فـرا نخوانـده بـود. حتی به قول مارکس تهدیدی جـدی هـم محسـوب نمی‌شـد، از ایـن رو ضـد اسـتبداد سلطنتی بود. در حالی که در اعتصاب‌های کارگری فرانسه، در لیون و پاریس، ده‌ها هزار کارگر شرکت داشتند، و گاه شعارهـا و خواسـت‌های بسیار رادیکالی را مطرح می‌کردند (همچون اعتصاب کارگران معدن در لوار بـه سـال ۱۸٤٦) در آلمـان ایـن طبقـه بسـیار ضعیف بود. آنجا، در آستانه‌ی انقلاب ۱۸٤۸ فقط چهاردرصد جمعیت کارگر دسـتمزدی محسوب می‌شدند، و در مجموع پانصد و پنجاه و یک هزار نفر کارگر صنعتی بودنـد.[۱۲] در ادبیـات سیاسی آلمان آن زمان، طبقه‌ی کارگر را در طیف خلق، و در کنار بورژوازی لیبرال و تولیدکنندگان کوچک قرار می‌دادند. همه دشمن استبداد و سلطنت و قانون‌هـای

[12] J. Droz, *Les revolutions allemande des 1848*, Paris, 1957, pp.83-84.

بازمانده از سده‌های میانه بودند. هرچند بورژوازی لیبرال بــه تدریج خواهــان سـلطنت مــی‌شد، و الـگوی سلطنت مشروطه و محدود به قانون را که در انگلستان وجود داشت، مـطرح می‌کرد. انگلس در رشته مقاله‌هایــی که در سال ۱۸٤۷ نوشت، تاکید کرد که «در انقلاب آینده نقش اصلی به بورژوازی داده خواهد شد، و نه به گرایــش دمکراتیــک»، و مقصودش از حزب یا گرایش دمکراتیک مجموع مردم زحمت کش، غـیر از بـورژوازی بود. در مقاله‌ی «قانون اساســی پـروس» (فوریــه‌ی ۱۸٤۷) او تـاکید کـرد کـه از همـان لحظـه‌ای که بـورژوازی بـه قدرت برسد «با استبداد جدید، و اشرافیت علیه مردم متحد خواهـد شد... آن گاه مبـارزه روشـن خواهد شد، و میان دو گرایش اصلی ادامه خواهد یافت» (م آ-٦:۷۱).

اشاره‌ی بالا، نخستین بیان نظریه‌ی انقلاب مداوم اســت کـه بـر اساس آن در آغـاز بـورژوازی بـه قدرت خواهـد رسـید، و هنـوز مـبارزه‌ای بـا مردم زحمتکش یا گرایش دمکراتیک ندارد. از آن پس، مبارزه‌ی این طبقه که دیگر حاکم است با مردم و به ویژه با کارگران شـکل خواهد گرفت. در همین مقاله انگلس نوشت: «تسخیر قدرت سیاسی به دست بـورژوازی آلمـان، وضعیـت سیـاسی را در تمـامـی کشورهای اروپایی دگرگون خواهـد کرد». در مـاه‌هـای مارس و آوریل ۱۸٤۷ انگلس در تحلیلـی که در آن روزها به چاپ نرسید، باز به نقش مسلط بـورژوازی لیبرال در روال انقلاب آینده پرداخت. او در این نوشته (که برای نخستین بار با عنوان «مسـاله‌ی قـانون اساسـی در آلمـان» بـه زبـان روسی در سال ۱۹۲۹ در مسکو به همت ریازانف منتشر شد) نوشت: «حزب بورژوازی، یگانه حزب در آلمان است که قاطعانه می‌داند که چه چیز را باید جایگزین نظم موجود کـند، یگانه حزبـی است که خود را به اصول تـجریدی، و استنتاج‌های تاریخی، محدود نمی‌کند، بل مایـل است که هر ملاک قطعی، مشخص، و به طور فوری کارساز را به کار گیـرد. یگانه حزبـی است کـه دست‌کـم تـا حدودی براساس محلی و منطقه‌ای سازمان گرفته و نقشـه‌ای برای مبـارزه در سر دارد. در یک کلام، این حزب نخستین و مهمترین مبارز علیه نظم موجود است، و از سـقوط آن، بـه طـور مسـتقیم سـود می‌بـرد. حـزب بورژوایی این سان، یگانه حزبی است کـه در حـال حـاضر بخـت پـیروزی دارد» (م آ-٦:۸٦). در مـاه آوریل ۱۸٤۷ بـورژوازی لیبـرال بـه مجلس راه یـافت، اما شاه مجلس را منحل کرد، و پیکار آشکار میان لیبرال‌ها و استبداد سلطنتی آغاز شد، و تا انفجــار ۱۸٤۸ ادامه یافت، و یکی از انگیزه‌های مهم در پیدایی انقلاب بود. این سان، انگلس در مقاله‌ی

«جنبش‌های ۱۸۴۷» که همچون جمع بندی مبارزه‌های آن سال بود، حکم داد: «سال پیش آلمان، به سوی انقلابی بورژوایی پیش رفت»، و چند بار از انقلابی که بورژوازی «رهبری آن را به دست خواهد آورد» یاد کرد (م آ-۶:۵۲۹-۵۲۰).

پیش از این، انگلس به سال ۱۸۴۵ نوشته بود که انقلاب توسط پرولتاریا به نتیجه‌ی نهایی خواهد رسید. او در بهار آن سال، در رشته مقاله‌هایی با عنوان «رشد سریع کمونیسم در آلمان» درمورد این که انقلاب نزدیک است، سخن راند و پیش‌بینی کرد که در انقلاب، بورژوازی نخست نقش کوتاه مدتی ایفاء خواهد کرد، و سپس به سرعت جای خود را به کارگران خواهد داد (م آ-۴:۲۳۸). او در پایان همان سال در مقاله‌ی «نمونه‌ی جدید کشتار در آلمان» که در ارگان چارتیست‌ها منتشر کرد، نوشت: «دمکراسی و کمونیسم تا آنجا که به طبقه‌ی کارگر مربوط می‌شود، یک معنا دارند» (م آ-۴:۶۴۷). مقصود انگلس از دمکراسی، تمرکز قدرت سیاسی در دست اکثریت مردم، در جهت ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی بود. او در نامه‌ای به «کمیته‌ی مناسبات کمونیستی» که مرکز آن در بروکسل بود، نوشت: «انقلاب دمکراتیک صرفاً به معنای انقلاب اجتماعی پرولتاریاست» (م ب:۲۷). از این گفته‌ها می‌توان دریافت که به نظر انگلس انقلاب آلمان بورژوایی می‌آمد، و تکالیفی که در آن مطرح می‌شد، همان تکالیف انقلاب‌های بورژوایی بود. او بر این باور بود که پس از این که بورژوازی به قدرت برسد، مبارزه‌ی پرولتاریا آغاز خواهد شد، و تکالیف تازه‌ای این بار از سوی طبقه‌ی کارگر مطرح می‌شود که خود این طبقه هم باید آن را پس از پیروزی در انقلاب «آینده» حل کند. پس دو انقلاب متفاوت در آینده‌ی آلمان روی خواهند داد. این نگره‌ای است که با عنوان «انقلاب دو مرحله‌ای» شهرت یافته است.

بحث از انقلابی که دو مرحله‌ی کاملاً متفاوت دارد، به جای بحث از دو انقلاب جداگانه از همان ایام مطرح شده بود. ولی صورت نظری آن را در نوشته‌های سال ۱۸۴۷ انگلس می‌یابیم. او در مقاله‌ی «دولت در آلمان» نوشته: «طبقه‌های کارگری ضرورتاً تا آنجا که طبقه‌ی متوسط خود انقلابی یا مترقی محسوب شود، ابزارهایی در دست طبقه‌ی متوسط هستند. در نتیجه، در این حالت، جنبش متفاوت طبقه‌ی کارگر دارای اهمیت درجه‌ی دوم است. اما از آن لحظه‌ای که طبقه‌های متوسط به طور کامل قدرت سیاسی را به چنگ آورند، یعنی از همان لحظه‌ای که تمامی منافع فئودالی و

اشرافی با قدرت پول منحل شوند، و از آن روزی که طبقه‌ی متوسط مترقی و انقلابی محسوب نشود، و تبدیل به نیروهایی ایستایی شوند، رهبری به دست جنبش کارگری می‌افتد، و این جنبش تبدیل به جنبشی ملی می‌شود» (م آ-۶:۲۹). پیش‌تر هم دیدیم که در کلام انگلس جنبشی که تبدیل به موجودیت ملی شود، به معنای جنبشی که رهبری را به دست می‌گیرد، بود. تا اینجا، تکامل فکری انگلس درمورد مسائل نظری انقلاب آینده‌ی آلمان را تا آستانه‌ی انقلاب ۱۸۴۸ دنبال کردیم. اکنون ببینم که تکامل فکری مارکس در این مورد چه بود. درواقع، یافتن این مسیر چندان ساده نیست، زیرا مارکس کمتر به صراحت و با زبان روشن سیاسی از این نکته‌ها یاد می‌کرد. ولی، می‌توان گفت که او هم در سال ۱۸۴۷ به دو مرحله‌ی انقلاب باور آورده بود. به عنوان مثال او در مقاله‌ای علیه «سوسیالیست‌های واقعی» نوشته بود: «پرولتاریا نمی‌پرسد که آیا رفاه مردم از نظر بورژوازی مساله‌ای با اهمیت درجه‌ی نخست است یا درجه‌ی دوم، و نمی‌پرسد که آیا بورژوازی می‌خواهد از پرولتاریا همچون گوشت دم توپ استفاده کند یا نه. پرولتاریا نمی‌پرسد که بورژوازی صرفاً می‌خواهد چه انجام دهد، بل مساله این است که بورژوازی ناچار است که چه کاری انجام دهد... حاکمیت بورژوازی نه فقط اسلحه‌ای یکسر تازه در دست پرولتاریا برای مبارزه علیه بورژوازی قرار می‌دهد، بل وضعیتی کاملاً متفاوت از پرولتاریا را می‌آفریند، یعنی او را در وضعیت حزب رسمی‌ای قرار می‌دهد» (م آ-۶:۲۲۲). اسلحه‌ی تازه‌ای که مارکس از آن یاد کرده حقوق دمکراتیک و آزادی‌های بورژوایی هستند. پشت این عبارات یک شمای نظری یافتنی است: نخست، باید بورژوازی به قدرت برسد، و جدا از این که خودش چه می‌خواهد انجام بدهد، ناگزیر از انجام کارهایی است، و یکی از مهمترین این کارها فراهم آوردن زمینه‌ی بالندگی جنبش کارگری است. هرچند این نکته که پرولتاریا فوراً قدرت سیاسی را در آلمان به دست گیرد، از جنبه‌ی نظری نامحتمل و ناممکن نیست، اما کار نادرستی است. چنین قدرت‌یابی‌ای کوتاه و موقتی خواهد بود، که نتایج وخیمی برای کارگران به بار خواهد آورد. مارکس در مقاله‌ای در انتقاد به کارل هینسن نوشت: «اگر پرولتاریا حاکمیت سیاسی بورژوازی را در آلمان سرنگون کند، پیروزی‌اش صرفاً موقتی خواهد بود، و همچون لحظه‌ای در خدمت انقلاب بورژوازی محسوب خواهد شد» (م ا ۶:۳۱۹). او همین نکته را در ژانویه‌ی ۱۸۴۸ در «سخنرانی درباره‌ی تجارت آزاد» چنین تکرار کرد: «کارگران در مسیر مشترکی همراه با صاحبان مانوفاکتورها، علیه

بزرگ‌مالکان پیش می‌روند، تا واپسین سنگر فئودالیسم را در هم بکوبند، و از آن پس، فقط یک دشمن داشته باشند و با او درافتند» (م آ-۶:۴۵۷). مارکس در همین بحث خود با هینسن مثال کلاسیکی از ناپیگیری بورژوازی لیبرال در «مسیر و مبارزه‌ی مشترک» ارائه کرده است. بورژواها می‌کوشند تا آنجا که ممکن است سلطنت استبدادی را از طریق دوستانه، و بدون انقلاب تبدیل به سلطنت بورژوایی کنند. اما، در پروس، همان‌طور که پیش از این در انگلستان و فرانسه هم روی داده است، سلطنت استبدادی امکان نمی‌دهد که بتوان آن را از راه دوستی و محبت به سلطنت بورژوایی تبدیل کرد. اعتقاد مارکس به قطعیت رویداد انقلاب بورژوایی نیز به معنای پذیرش این انقلاب و رهبری آن نبود. او به تاکید نوشت که کارگران می‌دانند که جنبش انقلابی بورژوازی علیه پایگاه فئودالی و سلطنت استبدادی صرفاً کار جنبش انقلابی خودشان را آسان می‌کند. آن‌ها می‌دانند که پیکارشان علیه بورژوازی صرفاً روزی فرا خواهد رسید که بورژوازی پیروز شده باشد. آنان می‌توانند و باید که بپذیرند که انقلاب بورژوایی در حکم پیش شرط انقلاب پرولتری است، و به همین دلیل هرگز حتی لحظه‌ای هم به ان همچون هدف نهایی خود نمی‌نگرند (م آ-۶:۳۳۳).

در پاییز سال ۱۸۴۷ انگلس بحث تازه‌ای را در مورد «انقلاب آینده‌ی آلمان که خیلی هم نزدیک است» پیش کشید. او با توجه به رقم اندک، پیشینه، و تجربه‌ی مبارزاتی محدود و آگاهی نابسنده‌ی کارگران آلمان به این نتیجه رسید که پرولتاریای آلمان نه فقط در مبارزه علیه فئودالیسم و نظم کهن، نقش رهبری‌کننده ندارد، بل در پیکار علیه بورژوازی نیز نمی‌تواند به تنهایی به پیش برود، و باید متحدانی از طبقه‌های زیرین جامعه با او همراه شده باشند. او نیز در رساله‌ای علیه هینسن، از ضرورت وحدت کارگران با سایر طبقه‌ها و لایه‌های زحمت کش بحث کرد و تشکیل «بلوک دمکراسی» را اجتناب ناپذیر خواند. مقصودش از «بلوک دمکراسی» مجموعه‌ای از نیروها بود که برای دمکراسی (به معنای اجتماعی آن) مبارزه می‌کنند، و کارگران در رهبری آن قرار دارند. وظیفه‌ی این مجموعه، «روشن کردن ستم و استثماری است که در مورد کارگران، دهقانان کوچک و خرده‌بورژوازی روا دانسته می‌شود». در این متن از بورژوازی به عنوان طبقه‌ای که «در نهایت» در صف دشمنان مردم جای می‌گیرد، یاد شده است، و دمکراسی انقلابی موظف شده که نشان دهد «تسخیر قدرت سیاسی توسط

پرولتاریا، دهقانان کوچک و خرده‌بورژوازی نخستین پیش‌شرط رهایی جامعه است» (م آ-٦:٢٩٤).

برنامه‌ی سرنگونی بورژوازی برنامه‌ی ناب کارگری است، اما کارگران «در این مرحله»، هنوز باید منافع متحدان خود را نیز در نظر داشته باشد. انگلس و مارکس، به این برنامه عنوان «برنامه‌ی انتقالی» دادند و گفتند که هرچند برنامه‌ای سوسیالیستی نیست، اما «برنامه‌ای برای انتقال به سوسیالیسم است». برنامه‌ای که مبارزه‌ی موجود را به پیکارهای آینده پیوند می‌زند. البته این مفهوم از برنامه‌ی انتقالی، با آنچه در چهارمین کنگره‌ی کمینترن (۱۹۲۲) «برنامه‌ی انتقالی» نام گرفت، و با مفهومی که تروتسکی در سال ۱۹۳۸ مطرح کرد، تفاوت دارد. برداشت مارکس و انگلس به جدل آن‌ها با کارل هینسن بازمی‌گردد. او بر این باور بود که طرح نفی مالکیت خصوصی در برنامه‌ی بلوک انقلابی، در عمل این بلوک را از بین خواهد برد، زیرا بسیاری از دمکرات‌های انقلابی از این «شعارهای کمونیستی» به هراس خواهند افتاد، و طبقه‌های خرده‌بورژوا و دهقانان کوچک نیز به امید تضمین مالکیت خصوصی به این بلوک پیوسته‌اند، و نه به خاطر انکار و انحلال آن. انگلس پاسخ می‌داد که لغو مالکیت برنامه‌ی درازمدت طبقه است، و آن را به عنوان اقدامی انتقالی در جهت دستیابی به نتایج نهایی باید در نظر گرفت. چنین اقدام‌هایی خود برآمده از پیکار آینده‌ی طبقه خواهند بود. سپس، انگلس نوشت: «در تمام کشورهای متمدن، دمکراسی قاعده‌ی سیاسی پرولتاریا را همچون نتیجه‌ی ضروری خود به همراه دارد، و قاعده‌ی سیاسی کارگری نخستین پیش شرط تمامی ملاک‌های کمونیستی محسوب می‌شود. تا جایی که هنوز دمکراسی به دست نیامده است، کمونیست‌ها و دمکرات‌ها همراه با یکدیگر مبارزه را پیش می‌برند، و منافع دمکرات‌ها همچون منافع کمونیستهاست. تا زمانی که دمکراسی به دست نیامده، کمونیست‌ها و دمکرات‌ها می‌توانند شانه به شانه‌ی یکدیگر بجنگند، و تا آن زمان منافع دمکرات‌ها همان منافع کمونیست‌ها، و تفاوت میان این دو گرایش دارای سرشت ناب نظری خواهد بود، و به خوبی می‌توان درمورد آن به بحث‌های نظری پرداخت، بی‌آن که کنش مشترک مورد پیش داوری قرار گیرد. درواقع، ممکن است که آن‌ها درمورد بسیاری از ملاک‌ها که باید فوراً پس از به دست آمدن دمکراسی در جهت منافع طبقاتی که تاکنون ستم دیده بودند، به کار روند، همچون پیشبرد صنایع بزرگ، و [تاسیس]

راه‌آهن به وسیله‌ی دولت، آموزش تمامی کودکان بـه هزینـه‌ی دولـت، و غـیره نـیز بـا یکدیگر به توافق برسند» (م آ-۶:۲۹۹).

این برنامه‌ی انتقالی در طول چند ماه بعد در میان اعضای «اتحادیه‌ی کمونیسـتها» بـه بـحث گذاشته شد، و سرانـجام در اصول ده گانه‌ی *مانیفست* بیان شد. این خواست‌ها از نظر مـارکس و انگلـس سـازوکار پویـای انتقـال بـه سوسیالیسـم را دارا بودنـد. برخـی نـویسندگان، امـروز، بـه مارکس و انگلـس ایراد مـی‌گیرند که بیشتر این خواست‌ها، در چارچوب جامعه‌ی بـورژوایی فعلی به دست آمده‌اند، و برخی حتی دستاوردهایی پیش و پـا افتاده محسوب مـی‌شوند، و چنـان خواست‌هـای شگفت انگیزی نیستند که مبارزه بـرای آن‌ها چارچوب جامعه را شکسته باشد، یـا ضرورت حکومت کارگری پیش‌آمـده باشد. باید گفت که نکتـه‌ی مهمـی از نظر ایـن ناقدان دور مانده است. به گمان انگلس، تحقق این خواست‌ها و مبارزه‌ی اجتماعی برای آن‌ها چـارچوب جامعـه‌ی بورژوایـی را در هم مـی‌شکست. ایـن نکته‌ی اصلـی و مهم است که فراموش می‌شود. از سوی دیگر امروز، ما دیگر با سرمایه‌داری ناب رقابتی روبرو نیستیم، بـازار آزاد تولیـد و مبادلـه بـه شکل الگویی ناب دیگر وجود ندارد، الگوی «رقابت کامل» مرده است، دولت‌ها دخالت دائمی در زندگی اقتصادی می‌کنند،برنامه‌های اقتصادی شکل گرفته‌اند و نتیجـه داده‌انـد، انحصارها پدید آمده‌اند، بسیاری از برنامه‌های سوسیالیستی نه فقط در موارد رفاهی و یا تامین آموزش و بهداشت رایگان، بل تا قلب تولیـد مـادی پیـش رفتـه‌اند، اتحادیـه‌های کارگری قوی شده‌اند، سوسیالیست‌ها گاه با برنامه‌های افراطـی دولتـی کـردن صنـایع و خـدمـات حکومـت را در بـسیـاری از کشـورهـای صنعتی اروپـایی اداره کرده‌انـد، و در بسیاری از موارد دنباله روی لیبرال‌ها و نولیبرال‌ها نبوده‌انـد. ایـن بیـان یـک گرایـش درازمدت تاریخی است، و البته ربطی به خوش پنداری‌های انگلس، یعنی آن کمونیست جوانی ندارد که درمقاله‌ی «جنبش‌های ۱۸۴۷» می‌نوشت: «آنان [بورژواها] به راستی باور دارند که هر کاری که انجام می‌دهند به سود خودشان است. آنان چندان کوته‌بین‌اند که در خیـال خود بـاور آورده‌اند که بـا پیروزی‌شـان جهـان واپسین شکـل خود را خواهد یافت. ولی هیچ چیز روشن‌تر از این نیـست که آن‌ها همـه جا راه را برای ما می‌گشایند، یعنی برای دمـکرات‌هـا و کونیست‌ها. آن‌ها حداکثر چند سالی لذت پیروزی را خواهند چشیـد، و بعد به سرعت سرنگون خواهند شد. همه جا پرولتاریا در بـرابـر آنان ایستاده است... پرولتاریا خاموش و خوددار در کار آماده سازی سقوط بـورژوازی اسـت» (م آ-

۶:۵۲۹-۵۲۸). در پایان، انگلس شعری از هینریش هاینه را مثال می‌آورد: «خون‌ریزان بر درگاه ایستاده‌اند». شعر هاینه تکان دهنده است. منش خشن سوسیالیسمی را که انگلس از آن دفاع می‌کند، برجسته می‌سازد، و نشان می‌دهد انگلس، در حالی دم از برنامه‌ی انتقالی و وحدت با بورژوازی می‌زند که در مقاله‌ای که به صورت علنی چاپ کرده، از آینده به عنوان زمان ریختن خون آن‌ها یاد می‌کند. این چگونه متحدی است که در میانه‌ی فعالیت متحد و مشترک، تیغ خود را برای ریختن خون متحدش تیز می‌کند؟

٤. انقلاب همراه با بورژوازی

نخستین بیان کامل نظریه‌ی انقلاب مداوم را می‌توان در آثاری که مارکس و انگلس از آغاز سال ۱۸٤۸ تا پایان همان سال نوشتند، یافت. این بیان از نظریه، تا دسامبر ۱۸٤۸ که بورژوازی آشکارا به جنبش انقلابی پشت کرد، و به اردوی یونکرها و ارتجاع پیوست، نمایانگر فهم مارکس از انقلاب بود. براساس این نخستین بیان، در فراشد انقلاب می‌توان دو مرحله را از هم جدا کرد، هرچند در عمل این دو به هم پیوسته‌اند، و فراشد بدون قطع ادامه می‌یابد. در مرحله‌ی نخست انقلاب، بورژوازی قدرت سیاسی را از چنگ استبداد بیرون می‌کشد، و در مرحله‌ی دوم دمکراسی همچون بلوک انقلابی متشکل از کارگران، خرده‌بورژوازی، خرده‌مالکان، دهقانان تهیدست، کارگران زمین، و نیم پرولترهای شهری (تهیدستان شهری)، قدرت را از بورژوازی می‌گیرند. در «اصول کمونیسم» انگلس، در پاسخ به پرسش هفدهم می‌خوانیم که پرولتاریا نمی‌تواند در انقلاب آینده‌ی آلمان با یک حرکت مالکیت خصوصی را از بین ببرد، و انقلاب پرولتری فقط زمانی می‌تواند مالکیت را حذف کند که میزان و کمیت ضروری ابزار تولید فراهم آمده باشند» (م آ-۶:۳۵۰). پرسش بعدی هم این است که «طریق انقلاب چه خواهد بود؟»، و انگلس پاسخ داده: «در آغاز یک قانون اساسی دمکراتیک، و بعد مستقیم یا نامستقیم حاکمیت سیاسی پرولتاریا». مقصود انگلس از طریق مستقیم، وظیفه‌ی پیش روی کارگران انگلستان بود که می‌توانند به تنهایی بورژوازی را شکست دهند، و از طریق نامستقیم مثال فرانسه و آلمان بود که در آن‌ها طبقه‌ی کارگر ناگزیر است که متحدانی چون دهقانان و خرده‌بورژوازی بیابد. در این بحث، چگونگی پیروزی پرولتاریا و حاکمیت سیاسی آن همچنان ناروشن باقی ماند، و فقط از یک دوره‌ی انتقالی برای دستیابی به پیروزی قطعی کارگران سخن به میان آمد. برنامه‌ی «دوازده ماده‌ای» که پس

از آن مطرح شده نیز اطلاع بیشتری در این مورد به دست نمی‌دهد. این ابهام در نوشته‌های پیش از انقلاب ۱۸۴۸ وجود داشت تا سرانجام *مانیفست* در آستانه‌ی انقلاب نوشته شد، و در آن نیز از دو مرحله‌ی انقلاب بحث شد. در واپسین صفحات آن جایی که بحث انقلاب آینده‌ی آلمان مطرح می‌شود، در عبارتی که بیانگر تردید نسبت به مبارزه‌ی بورژوازی است چنین می‌خوانیم: «هرجا که بورژوازی به شیوه‌ای انقلابی علیه سلطنت استبدادی، مالکیت ارضی فئودالی و خرده‌بورژوازی رفتار کند، کمونیست‌ها همراه با او می‌جنگند» (م آ-۶:۵۱۹). البته عبارت روشن نکرده که این «هر جا که...» تا چه حد محتمل است، اما اساس و گوهر استدلال این است که اگر بورژوازی بخواهد با نظم کهن مبارزه کند، انقلابی‌های کارگری با آن همراه می‌شوند. و البته «کمونیست‌های آلمان لحظه‌ای از این کار باز نخواهند ماند که ذهن کارگران را در مورد تضاد خصومت بار میان بورژوازی و پرولتاریا تا آنجا که ممکن است، روشن کنند، تا وقتی زمان کنش فرا برسد، کارگران بتوانند بلافاصله از آن شرایط اجتماعی و سیاسی‌ای که رژیم بورژوایی به همراه می‌آورد، همچون ابزاری علیه خود آن استفاده کنند، و همین که طبقه‌های ارتجاعی در آلمان سرنگون شوند، پیکار علیه خود بورژوازی را آغاز کنند» (م آ-۶:۵۱۹).

پیشینه‌ی فهم مارکس از انقلاب مداوم، از توجه به انقلاب ۱۷۸۹ آغاز شد. اصطلاح «انقلاب مداوم» ساخته‌ی خود مارکس است، و افسانه‌ای که سرچشمه‌ی آن را در آثار بلانکی می‌داند، نادرست است. همان‌طور که شماری از مارکسیست‌های غربی تلاش کرده بودند که بلانکی را سازنده‌ی اصطلاح «دیکتاتوری پرولتاریا» نیز معرفی کنند، در صورتی که این اصطلاح نیز ساخته‌ی مارکس است. مارکس بود که در «مساله‌ی یهود» برای نخستین بار «انقلاب مداوم» را، و در *پیکار طبقاتی در فرانسه* برای نخستین‌بار «دیکتاتوری پرولتاریا» را به کار برده بود. در «مساله‌ی یهود» می‌خوانیم: «در آن دوره‌هایی که زندگی سیاسی به خود اعتماد خاص دارد، می‌کوشد تا پیش نهاده‌ی خودش، یعنی جامعه‌ی مدنی و عناصر سازنده‌ی این جامعه را عقب بزند، و خودش را به عنوان زندگی نوعی واقعی انسان رها از هر تضادی شکل دهد. اما فقط در تضادی خشن با شرایط زندگی خویش و فقط از راه اعلام انقلاب به عنوان انقلاب مداوم می‌تواند این کار را انجام دهد. این رو، این غم نامه‌ی سیاسی ضرورتاً با استقرار مجدد دین، مالکیت خصوصی، و تمامی عناصر جامعه‌ی مدنی پایان می‌یابد. درست همان‌طور

که جنگ با صلح پایان می‌یابد» (م آ-۳:۱۵٦). روشن است که مارکس در این متن از انقلاب، همان انقلاب فرانسه‌ی ۱۷۸۹ را منظور داشت، و به سیاست ژاکوبن‌ها انتقاد می‌کرد. کاربرد بعدی اصطلاح انقلاب مداوم را می‌توان در ***خانواده‌ی مقدس*** یافت. در این اثر مارکس پس از تشریح جایگزین شدن عقاید جدیدی که فراسوی جامعه‌ی کهن می‌رفتند، در فراشد انقلاب فرانسه، به جنبش بابُف اشاره کرد که آنجا عقاید کمونیستی سربر آوردند و تداوم انقلاب مطرح شد، تا سرانجام ناپلئون پیدا شد و «جنگ مداوم را جانشین انقلاب مداوم کرد» (م آ-٤:۱۲۲). در این دو اثر، نظر مارکس درمورد تداوم انقلاب «رادیکال شدن عقاید و حوادث» بوده است، و پیشرفت انقلاب بورژوایی به سوی تنگنایی که در آن طبقه‌ی کارگر، یگانه راه حل واقعی رهایی جامعه را از بندهای سرمایه ارائه کند.

در جریان انقلاب ۱۸٤۸، این تصویر، که به هررو دستاورد واقعیت تاریخی گذشته بود، از میان رفت، و جای آن را تصویری تازه گرفت که مفهومی ژرف‌تر از «تداوم انقلاب» را به همراه داشت. در نوشته‌های مارکس و انگلس در این سال تداوم انقلاب به معنای حل تکالیف انقلاب، حتی تکالیف دمکراتیک و بورژوایی، توسط طبقه‌ی کارگر است.البته، همچنان، ذهن مارکس و انگلس به انقلاب ۱۷۸۹ باز می‌گشت و برای نمونه، انگلس در مقاله‌ای که در ژانویه‌ی ۱٤۸۹ درمورد خیزش انقلابی در مجارستان نوشت آن را «جنبشی در تداوم، دارای تمامی منش شکوهمند سال ۱۷۸۹» معرفی کرد. (م آ-۸:۲۳۹-۲۲۷). سی و پنج سال بعد انگلس در مقاله‌ی «مارکس و راینیشه تسایتونگ» به این برداشت از انقلاب مداوم بازگشت، و همچنان، یادی از انقلاب فرانسه کرد و با اشاره به مارا نوشت: «مارا نیز چون ما، انقلاب را پایان یافته نمی‌خواست، بل خواهان انقلاب پیگیر و مداوم بود» (ب ا-۳:۱۷۰). انگلس شمای کلی انقلاب مداوم را چنین شرح داد: «به گمان ما، فوریه و مارس [خیزش‌های پاریس و برلین در ۱۸٤۸] خصلت نمای انقلابی واقعی می‌بودند، فقط به این شرط که همچون پایان و نتیجه انگاشته نمی‌شدند، بل برعکس، نقطه‌ی آغاز جنبش انقلابی طولانی‌ای محسوب می‌شدند، یعنی همانند انقلاب بزرگ فرانسه بودند که در آن مردم از طریق مبارزه‌ی خویش تکامل می‌یافتند، و حزب‌ها مدام بیشتر تجزیه می‌شدند تا سرانجام با یکی از طبقه‌های بورژوازی بزرگ، خرده‌بورژوازی یا پرولتاریا همراه شوند،... و سنگرهای مختلف یکی پس از دیگری توسط پرولتاریا در رشته‌ای از مبارزه‌ها تسخیر

مـی‌شدنـد» (ب آ-۱۶۹:۳). مـارکس نـیز یک بـار در سخنـرانی درباره‌ی لهستان در ۲۲ فـوریـه‌ی ۱۸٤۸ بـه مقـایسه‌ی انقلاب فـرانسه و انقـلاب‌هـای روزگار خود پرداخت و نـوشت: «ژاکوبـن‌هـای سال ۱۷۹۳، درواقـع، کمـونیـست‌های روزگار ما هستند» (م آ-٥٤٥:٦).

مهمتریـن نکته در این نخستیـن بیان انقلاب مداوم، مساله‌ی چگونگی رویارویی بـا بورژوازی لیبرال بود. در دهــه‌های ۱۸۳۰ و ۱۸٤۰ در آلمـان، بـورژوازی لیـبرال درگـیر پیکار علیـه فئودالیـسم، سلطنت استبدادی و بازمانده‌های سده‌های میانه بود و شعارهای مهمی را از قبیل وحدت ملی آلمان، ضرورت وجود دولت دمکراتیک، دولتی استوار بـه نمایندگی، برابری شهروندی در برابر قانـون، و لغـو امتیازات فئودالی و اشرافی‌ای که از سـده‌های میـانه باقی مانده بـودند، پیش می‌کشید. همراهی با بورژوازی از نظر مارکس، همراهی با مبارزات بورژوازی جهـت تحصیـل حقـوق و مناسـبات تـازه، و تحقـق آن شعارها بود، البته با حفظ استقلال کارگری و حق انتقاد. چنین وحدتی، درواقع، وحدتی است در عمل. یعنی شرکت در مبـارزه‌ی عملـی روشـن می‌کنـد کـه در چـه موقعیتـی بورژوازی حاضر به همکاری و همراهـی با ارتجاع می‌شود. در سال‌های پس از انقلاب، وقتـی تجربـه‌ی راستـین همـکاری بـورژوازی با ارتجاع پشت سر بود، و دیگر سـاده‌تر می‌شد از مخاطرات دل سپردن به برنامه‌های دمکراتیک آن یاد کرد، مارکس بارها نوشت که از آغاز کار هم چندان امیدی به این همکاری و وحدت عملی با بورژوازی نداشت.

حدود یـک سـده‌ی بـعد، گئـورگ لـوکاچ در کتاب ***گـوته و دوران او*** نـوشـت کـه بورژوازی آلمان همواره راه حل‌های ارتجاعـی و خشن را برای حل مشکلات و مسائل جامعه و تکالیف انقلاب می‌پذیرد، و به قوانین کهنه متوسـل می‌شود. در صورتی که در آغاز کار بیش از هر نیروی دیگری خود را مدافع آزادی‌ها نشان می‌دهد.[۱۳] از جنگ‌های سـی ساله به بعد، بورژوازی آلمـان همـواره مدافـع نظم مستقـر بـود، هرچند در قلمرو نظریه‌خواهان انقلاب بـود. هرگز درمورد خواسـت‌های اصلـی خود مبـارزه‌ای رادیکال نکرد، و در صدد یافتن بهانه بود تا مخاطرات تندروی را گوشزد کند. بهترین کار از نظر بورژوازی آلمان سازش و یـافتن «راه حل از بالا» بـود. در انگلستـان و فرانسه، شکست جنبش دهقانی به هیچ رو مانع تکامل جامعه و توان‌هـای پیشـروی بـورژوازی نشـد، و

[13] G. Lukacs, *Goethe and his Age*, London, 1966, pp. 7-17.

حتی به سان لحظه‌ای از فراشد تکامل بورژوازی نمودار شد. در آلمان، برعکس، شکست جنبش دهقانی همچون فاجعه‌ای ملی تاثیر زیادی بر مسیر دگرگونی‌های اجتماعی دو سده‌ی بعد گذاشت. این شکست مانع وحدت آلمان شد، و برخلاف لهستان که «دمکراسی اشرافی»ای آنجا به قدرت رسید، در آلمان شکلی ارتجاعی از سلطنت استبدادی، یعنی امیرنشین‌های کوچک، باقی ماند که در تحکیم مبانی فئودالیسم کارا بودند. این همه موجب موانع بزرگی در راه سامان اقتصادی و سیاسی و فرهنگی بورژوازی شد، و این طبقه در سده‌ی نوزدهم نتوانست رهبری واقعی تحول‌های اجتماعی را به دست گیرد، و همواره در تقسیم قدرت با یونکرها، سهم بیشتر را به آن‌ها داد. امپراتوری آلمان با وزنه‌ی سنگین یونکرها تا پایان جنگ جهانی نخست باقی ماند. در سراسر این فراشد طولانی سال ۱۸۴۸ اهمیت زیادی دارد. زیرا در آغاز این سال، اتفاقی یکه روی داد، و بورژوازی در مقام پیشروی جنبش دمکراتیک قرار گرفت. ولی نباید از یاد برد که در پایان سال، همین طبقه متحد ارتجاع بود، و بهترین نیرو برای سرکوب انقلاب محسوب می‌شد. این جا به جایی سریع، هم رویداد نامنتظره‌ی نخست و هم گردش سریع بعدی، در تدوین برنامه‌ی کارگری تاثیر زیادی داشت.

مارکس در آستانه‌ی انقلاب ۱۸۴۸ از این حکم *مانیفست* آغاز کرد که انقلاب المان بورژوایی است، یعنی تکالیف اصلی اجتماعی و اقتصادی‌ای که باید حل شوند همه تکالیف بورژوایی هستند، و این صرفاً پیش درآمد انقلاب پرولتری است (م آ-۶:۵۱۹). پس کمونیست‌ها باید دو سیاست متفاوت را در هر لحظه در مد نظر داشته باشند، و در انتخاب شعارها و رهنمودها یکی را فدای دیگری نکنند. آنان نباید در جریان همراهی با بورژوازی توهمی هم نسبت به این طبقه ایجاد کنند. آن‌ها از یک سو از مبارزه بورژوازی در پیکار علیه ارتجاع دفاع انتقادی می‌کنند و از سوی دیگر لحظه‌ای هم تضاد بنیادین کار و سرمایه را کم رنگ نمی‌کنند. طنز تلخی است که این سیاست از سوی همان مارکس و انگلس ارائه شده که فقط چند سال پیش‌تر پرودون را خرده‌بورژوا خوانده بودند که مثل همه‌ی *خرده‌بورژوا* پیرو سیاست «از یک سو، و از سوی دیگر است». اکنون خود آنان از یک سو سوسیالیست‌های حقیقی را متهم می‌کردند که با حمله به بورژوازی لیبرال متحد فعلی را از خود می‌رانند، و تندرو هستند، و از سوی دیگر به بورژواها یادآوری می‌کردند که وحدت ما در عمل، و موقتی است، و فقط تا

جایی ادامه می‌یابد که شما مدافع حقوق زحمت کشان باشید. مارکس ناقد دمکراسی بورژوایی، که از «سفاهت پارلمانی» دم می‌زد علیه گرایش تندروی سوسیالیست‌های حقیقی نوشت: «آن مجلسی که خواستار محاکمه‌ی افراد با حضور هیات منصفه، برابری افراد در برابر قانون، انحلال نظام کار بردگی، آزادی نشریات، آزادی گردهم آیی و نمایندگی راستین باشد، آن مجلسی که یک بار و برای همیشه با گذشته وداع کند، و خواست‌های خود را براساس بنیادهای امروز و نه قانون‌های گذشته تنظیم کند، می‌تواند از هواداری پرولتاریا از خود اطمینان داشته باشد» (م آ-٦:٢٢٨).

۵. همراهی با بورژوازی: دشواری‌های نظری

فرض این که می‌توان با بورژوازی همراه و همدست شد از نظر منطقی فقط یک معنا دارد: دشمنی بزرگ‌تر و خطرناک‌تر از بورژوازی وجود دارد. علیه بزرگ مالکان و سلطنت استبدادی می‌توان با بورژوازی متحد شد، پس بزرگ‌ترین دشمن ما، در این لحظه، بورژوازی نیست. اگر به فرض برده دارانی وجود داشتند که بر جامعه حکومت می‌کردند، می‌شد با بزرگ مالکان نیز متحد شد. پس بنا به منطق «دشمن اصلی» برای اتحاد با دیگران علیه او حدود و ممنوعیتی وجود ندارد. اما تکلیف خواننده‌ی *مانیفست* چه می‌شود که از زبان دو نویسنده‌ی جوان آن شنیده که در جامعه‌ی کنونی، که فراتر از مرزهای بسته‌ی یک جامعه‌ی ملی و مدنی می‌رود، تضاد کار و سرمایه تعیین‌کننده است؟ چگونه می‌توان حتی به طور موقت و مقطعی با دشمن طبقاتی خود متحد شد، به ویژه وقتی که از همان آغاز کار روشن نیست که آیا این دشمن همراه با کارگران باقی خواهد ماند یا نه، و می‌توان نسبت به آن مشکوک بود که دیر یا زود با ارتجاعی‌ترین نیروهای بازمانده‌ی سده‌های میانه متحد خواهد شد، و به اتحادی که با کارگران بسته اعتنایی نخواهد کرد؟ این‌ها بزرگترین مسائلی بودند که پیش روی مارکس و انگلس، وقتی نخستین بیان از نظریه‌ی انقلاب مداوم خود را قاعده بندی می‌کردند مطرح بود.

سندی که هم نمایشگر اهمیت همراهی با بورژوازی، و هم متعهد به استقلال جنبش کارگری است، نوشته‌ای از مارکس و انگلس است که با عنوان «طرح خواست‌های حزب کمونیست آلمان» از ۲۱ تا ۲٤ مارس ۱۸٤۸ در پاریس نوشته شد(م آ-۷:۷-۳). این سند همچون پلاتفرم سیاسی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها از سوی اعضای شورای مرکزی آن پذیرفته شد، و در ماه آوریل همان سال در چند نشریه در آلمان به چاپ رسید، و

خود «اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» نیز آن را جداگانه منتشر کرد. انگلس سال‌ها بعد در مقاله‌ی «درباره‌ی تاریخ اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» (۱۸۸۵) اهمیت تاریخی و نکته‌های مهم این سند را شرح داد. به گمان دو نویسنده، این سند نشان می‌دهد که می‌توان حتی یک گام از استقلال جنبش کارگری به عقب برنداشت، ولی در عین حال «راه وحدت عمل ممکن با بورژوازی» را هم سد نکرد. «طرح خواست‌ها» با شعار *مانیفست* آغاز شد: «کارگران همه‌ی کشورها متحد شوید»، و نخستین بند آن خواستار جمهوری متحد، مرکزی و جدایی‌ناپذیر آلمان شد. بند چهارم‌اش ضرورت ایجاد یک ارتش توده‌ای، و بند دهم آن ضرورت ایجاد یک بانک دولتی را پیش کشید. جدایی دین از دولت در بند سیزدهم، و آموزش رایگان و همگانی در بند هفدهم سند مطرح شده‌اند. آشکارا، برخی از این خواست‌ها از نظر بورژوازی آلمان در آن ایام معقول، و برخی جنون آمیز بودند. در پایان سند به کارگران یادآوری شد که تحقق خواست‌های مهم مندرج در سند، ادامه‌ی استثمار توسط عده‌ای معدود را ناممکن می‌سازد، و راه را برای از بین بردن ستم طبقاتی می‌گشاید.

اگوست کورنو درباره‌ی این سند نوشته: «این برنامه از سوی یک گرایش به طور ناب کمونیستی نوشته شده است. اما بنا به شرایط فرانسه و نیز آلمان که در آن‌ها رژیمی بورژوایی هنوز بر سر کار نیامده بود، چنان روحیه‌ای را بازتاب می‌کند که به بورژوازی در پیکار علیه استبداد و فئودالیسم یاری کند».[۱۴] همچنین، اتین بالیبار به اهمیت «گرایش اصلی» این سند که «امکان وحدت عمل میان بورژوازی لیبرال و پرولتاریا را مسدود نمی‌کرد» اشاره کرده است.[۱۵] با وجود این، باید گفت که سند «طرح خواست‌ها»، به هیچ رو نظر نهایی مارکس درمورد شیوه‌ی برخورد با بورژوازی لیبرال نبود. نشریه‌ی مارکس «نئو راینیشه تسایتونگ» برای تبلیغ و سازمان دهی گرد همان «طرح خواست‌ها» منتشر می‌شد. این نشریه عنوان دومی داشت: «ارگان دمکراسی». از همان نخستین شماره هم از خواست‌های بورژوازی دفاع شد، و هم ناتوانی بورژوازی در دستیابی به آن‌ها مورد بحث قرار گرفت. مقاله‌ی «مجلس ملی فرانکفورت» در این شماره، و مقاله‌ی «حزب دمکراتیک» در شماره‌ی دوم، به «دغل دوستان حیله باز» حمله کرد، و هشدار داد

[14] A. Cornu, *Karl Marx et la revolution du 1848*, Paris, 1948, p.13.

[15] E. Balibar, *Cinque etudes du materialism historique*, Paris, 1974, p.24.

کـه تزلـزل در مبارزه‌علیه‌استـبداد و ارتجاع‌نتایج‌وخیمی‌بـه‌دنبال‌خواهد آورد (م آ-۷:۲۹-۲۷). انگلـس در ۱۸۸٤ در مقـاله‌ی «مـارکس و نئو راینـیشه تسایتـونگ» نـوشـت: «در آلمان [کمونیست‌ها] هرگاه بورژوازی به شیوه‌ی انقلابی علیه سلطنت استبدادی، اربـابی فئودالی و خرده‌بورژوازی بجنگد، همراه با آن مـی‌جنگند، ولی هرگز، حتی لحظه‌ای هم در این که روشن‌ترین شناخت ممکن از تضاد خصومت آمیز میان بورژوازی و پرولتاریا را به کارگران بنمایانند، نباید کوتاهی کنند، تا کارگران آلمـان از آن شـرایط اجتمـاعی و سیاسی‌ای که بورژوازی ناچار است، همراه با حاکمیت خود بیاورد، همچـون اسـلحه‌ای استفاده کنند، و در پی سرنگونی طبقه‌های ارتجاعی در آلمان جنگ را با خود بورژوازی بلافاصله شروع کنند». انگلس درمورد درسـتی نظر خـودش و مـارکس در آن مرحلـه نـوشت: «این طبقه تازه پا به دوران صنعت بزرگ گذاشته بود، و قدرت و جسارت لازم برای به دست گرفتن حکومت بدون شریک را نداشت» (ب آ-۳:۱٦٥).

بوریـس نیکولایفسکـی و اتـو منشـن- هلفـن در کتاب ***کارل مارکس، انسان و مبارز*** (۱۹۳۳) بـه خطا مدعـی شده‌اند که مـارکس در نخستیـن ماه‌های رویداد انقلاب ۱۸٤۸ چندان نسبت به وحدت با بورژوازی خوش‌بین بود که «نشریه‌ی نئو راینیشه تسایتونگ» خود را «ارگان دمکراسی» می‌نامید، و در بحث از تمامی مبارزان ضـد فئـودال اصطـلاح «دمکرات‌ها» را به کار می‌برد، و در نخستین ماه‌ها، از هر اظهار نظر و اتخاذ هر موضعـی که شاید به وحدت لطمه می‌زد خـودداری می‌کـرد، و کلمـه‌ای هـم دربـاره‌ی وظـایف ویژه‌ی کارگران نمی‌نوشت. آن‌ها افزوده‌اند که مارکس و انگلس، حتـی یـک کلمـه هـم دربـاره‌ی موضـع کارگران تا پایان سال ۱۸٤۸ ننوشتند.[۱٦] ولی گفته‌های بالا نادرست‌اند. «نئو راینیشه تسایتونگ» ارگان دمکراسی خوانده می‌شـد، ولـی هـم نویسـندگان و هـم خوانندگان نشریـه، در آن زمان، از دمـکراسی معنای دگرگونی‌های اجتماعی به شیوه‌ای رادیـکال را درک مـی‌کردنـد. درواقـع مـقصود از «ما دمـکرات‌هـا» مفهوم «ما نیروهای انقلابی» بود. از سوی دیگر کافی است که فقط یک بار آن مقالـه‌هایی را کـه مـارکس و انگلس در نخستین ماه‌های انقلاب ۱۸٤۸ نوشته بودند، بخوانیم، تـا دریـابیم کـه محـور اصلـی بحث آن‌ها «منافع ویـژه‌ی طبقـه‌ی کارگر، و وظایف خاص آن‌ها» بود. و به قول انگلس در متن «کارل مارکس» (۱۸۷۷) نشریه‌ی مـارکس جایگـاه پرولتاریـا را در درون

[16] B. Nicolaievsky and O. Menchen-Helfen, *Karl Marx: Man and Fighter*, London, 1976, p.178.

جنبش دمکراتیک آن زمان بیان می‌کرد (ب آ-۳:۸۰). انگلس در مقاله‌ی «مارکس و نئو راینیشه تسایتونگ» (۱۸۸٤) نوشت: «این نشریه بیانگر دمکراسی ما بود، و همه جا نیز بر منش ویژه‌ی پرولتاریا تکیه داشت» (ب آ-۳:۱٦٦). این را هم به یاد داشته باشیم که نشریه‌ی مارکس ارگان تبلیغی و سیاسی بود و در آن به ندرت مقاله‌های نظری منتشر می‌شد. از این رو مبانی نظری «تاکتیک» همراهی با بورژوازی در آن به شکل دقیقی معلوم نشد. از دیدگاه نظری این نکته را که وظیفه‌ی خاص طبقه‌ی کارگر در آغاز انقلاب ۱۸٤۸ در آلمان «همدستی با بورژوازی» بود، می‌توان مورد تردید قرار داد. ظاهراً مارکس و انگلس نیز در سال‌های بعد درمورد درستی این «تاکتیک» چندان پافشاری نداشتند. اما از بیان این نظر در آن ایام یک نکته روشن می‌شود که مارکس تا چه حد به پرولتاریا اطمینان داشت که به رغم ضعف نسبی آن، باز تشویق‌اش می‌کرد که وارد صحنه‌ی مبارزه‌ی سیاسی، حتی همراه با یکی از سرسخت‌ترین دشمنان خود شود.

مهمترین عامل گسست مارکس از نخستین بیان انقلاب مداوم، و از تاکتیک همدستی با بورژوازی آشکار شدن نقش ضد انقلابی و سرکوب‌گر این طبقه در فرانسه و آلمان از میانه‌ی سال ۱۸٤۸ بود. انگلس در چهار مقاله که در «نئو راینیشه تسایتونگ» در میانه‌ی ژوئن منتشر کرد، یعنی درست زمانی که بورژوازی فرانسه نیز به دامن ارتجاع گریخته بود، نگرانی‌اش را از توافق میان بورژوازی لیبرال آلمان با نیروهای ارتجاعی بیان کرد. این مقاله‌ها به «بحث برلین درباره‌ی انقلاب» مشهور شده‌اند (م آ-۷:۷۵-۷۳). اما بحث دقیق‌تر را می‌توان در مقاله‌ی مارکس با عنوان «انقلاب ژوئن» یافت که به خیزش کارگران پاریس و یورش نیروهای سرکوب‌گر بورژوازی به آن‌ها اختصاص یافته بود. در این مقاله، مارکس اعلام کرد که «پرچم سه رنگ جمهوری اکنون فقط یک رنگ دارد، رنگ شکست خوردگان، رنگ خون». در پایان مقاله مارکس از ضرورت ادامه‌ی مبارزه کارگران و نیروهای دمکرات برای تحمیل شکلی از دولت که «در آن بتوان آشکارا علیه تضادهای طبقاتی مبارزه کرد» سخن راند. (م آ-۷:۱٤۹-۱٤٦). با تجربه‌ی خونین کارگران پاریس در ژوئن ۱۸٤۸، این نکته به طور قطع روشن شد که دیگر راهی جز مبارزه‌ی رودررو با نیروهای متحد ارتجاع و بورژوازی باقی نمانده است. در سپتامبر ۱۸٤۸ مارکس چهار مقاله درمورد برخی رویارویی‌ها میان جناح بورژوایی به رهبری والدک با جناح یونکرها و سلطنت‌طلبان در مجلس ملی را با عنوان «بحران و ضد انقلاب» نوشت. او از سیاست‌های حکومتی که در سال انقلاب بر سر کار

آمده بود، اما ناتوانی و ترس ویژگی‌های اصلی‌اش بودند انتقاد کرد، و نوشت: «هر قدرت سیاسی موقتی که در پی انقلاب شکل گیرد، خواهان دیکتاتوری است، آن هم دیکتاتوری‌ای بسیار قوی. ما از همان روز اول رژیم کامپهاوزن را سرزنش کردیم که با دیکتاتوری عمل نمی‌کند، و به صورت سریع بازمانده‌های نظام کهن را از میان برنمی‌دارد، و درهم نمی‌شکند. در حالی که جناب کامپهاوزن در رویاهای خوش قانون‌گرایانه به سر می‌برد، گرایش شکست خورده مواضع خود را در درون بوروکراسی و ارتش تقویت می‌کرد، و حتی گاه به گاه مخاطره‌ی جنگ آشکار را نیز می‌پذیرفت» (م آ-۷:٤۳۱). اینجا با یک نمونه ازتوضیح واژه‌ی «دیکتاتوری» در زبان انگلس روبرو می‌شویم. روشن است که او این واژه را به سادگی به معنای حکومت نیاورده، بل شیوه‌ی خشن و سرکوبگرانه‌ی حکومت را در نظر دارد.

در ماه سپتامبر ۱۸٤۸ سرانجام لحظه‌ی گزینش برای نیروهای سیاسی بورژوازی آلمان پیش آمد. آنان در برابر دو راهی انتخاب توده‌های انقلابی یا نیروهای ارتجاعی به عنوان متحد خود قرار گرفتند، و راه دوم را برگزیدند. در حالی که مارکس در مقاله‌ی «انقلاب در کلن» از تهاجم ارتجاع به نیروهای بورژوایی به عنوان پیش درآمد انقلابی تازه سخن می‌گفت (م آ-۷:٤٦٤)، در برلین ارتجاع با نیروهای بورژوازی لیبرال به توافق می‌رسید. تجربه‌ی نقش ضد انقلابی بورژوازی در واپسین ماه‌های سال ۱۸٤۸ و سرکوب جنبش توده‌ای در وین و در برلین سبب شد که مساله‌ی گسست از بورژوازی برای مارکس مطرح شود. او اعلام کرد که بورژوازی فرانسه و نیز بورژوازی آلمان که «تاریخ موجوداتی شرم آورتر و ترحم برانگیزتر از آنان نیافریده» (م آ-۷:٥۰٤)، خود را به ارتجاع فروخته‌اند. مقاله‌های مارکس درمورد سرکوب خیزش برلین، همچون مکمل نظریات او درباره‌ی سرکوب کارگران پاریس، ناگزیر بودن گسست قاطع از بورژوازی را نشان می‌دهند: «فقط یک وسیله باقی مانده است که با آن تشنج‌های مرگ جامعه‌ی کهن و دردهای زایمان خونین جامعه‌ی تازه را می‌توان کوتاه، ساده و متمرکز کرد، و آن هم دوران ترور انقلابی است» (م آ-۷:٥۰٦). تا پایان نوامبر ۱۸٤۸ بورژوازی همراه با ارتجاع به مجموعه‌ی دستاوردهای انقلاب در آلمان (و هم زمان در وین و پاریس) هجوم برد. مارکس در مقاله‌ی «ضد انقلاب در برلین» نوشت که برنامه‌ی بورژوازی تبدیل سلطنت فئودالی به سلطنت بورژوایی است، و کارگران باید راه «انقلاب کامل» را بپیمایند (م آ-۸:١٦).

بهترین تحلیل مارکس از نقش ضد انقلابی بورژوازی را می‌توان در رشته مقاله‌های او به نام «بورژوازی و ضد انقلاب» (دسامبر ۱۸٤۸) یافت. مارکس با توجه به تجربه‌ی گسست بورژوازی از متحدان‌اش در بلوک دمکراسی، کوشید تا به این پرسش مهم پاسخ بدهد که چرا بورژوازی آلمان نتوانست تکالیف اصلی انقلاب را، که تکالیفی بورژوایی هم بودند، حل کند؟ مارکس، پس از قیاسی میان نقش پیشرو بورژوازی فرانسه و انگلستان در دهه‌های قبل، با نقش ارتجاعی بورژوازی آلمان در جریان انقلاب، در مقاله‌ی یازدهم دسامبر ۱۸٤۸ چنین نتیجه گرفت: «بورژوازی آلمان بالاترین مقام‌های دولتی را به دست آورد، اما نه چنان که خود او آرزو داشت از طریق معامله‌ای صلح آمیز با سلطنت، بل همچون نتیجه‌ی یک انقلاب. به ظاهر ناگزیر از دفاع منافع مردم شد و نه منافع خودش، زیرا یک جنبش مردمی راه را برای آن، علیه سلطنت، و به بیان دیگر علیه خودش، گشوده بود» (م آ-۸: ۱٦۰). این انقلاب شرایطی را به بورژوازی تحمیل کرد که نه از روز نخست آن‌ها را می‌خواست، و نه توانایی انجام بایستگی‌های آن را داشت، پس با ارتجاع متحد شد. مارکس تاکید کرد که بورژوازی آلمان رهبری مبارزه را به راستی در دست‌های خود نداشت، بل «بیش و کم در حکم یک کمیته‌ی امنیت عمومی بود که مردم پیروزمند حفظ منافع خود را به او واگذار کرده بودند». در مقابل این بورژوازی بی‌عرضه، انقلاب‌های بورژوایی انگلستان و فرانسه مترقی بودند و خود آن طبقه در آن‌ها نقش داشت، فعالیت عملی و سیاسی می‌کردند، قدرت را می‌خواستند، بیشتر از راه انقلاب می‌رفتند، و مذاکره با سلطنت و ارتجاع را بی‌فایده می‌دیدند. «ان انقلاب‌ها از دوران خود جلوتر می‌رفتند»، فقط در چارچوب ملی محدود نمی‌شدند، و الگوی‌شان نه انگلیسی یا فرانسوی، بل اروپایی بود، و نظم سیاسی جدیدی برای اروپا به همراه می‌آوردند». در هردو انقلاب انگلستان و فرانسه، بورژوازی به راستی جنبش را رهبری کرد، و پرولتاریا و لایه‌های غیر بورژوایی طبقه‌ی متوسط هنوز منافعی جدا از منافع کل بورژوازی نداشتند، و یا طبقه‌ها و گروه‌های مستقلی را تشکیل نمی‌دادند. از این رو، وقتی علیه بورژوازی برخاستند، همچون سال‌های ۹٤-۱۷۹۳ در فرانسه، باز هم در جهت تکمیل منافع بورژوازی جنگیدند، هرچند این کار را به شیوه‌ای بورژوایی انجام ندادند: «کل تروریسم فرانسه چیزی جز شیوه‌ی تهیدستی [پلبین] رویارویی با دشمنان بورژوازی یعنی استبداد، فئودالیسم و خودنمایان ظاهر ساز نبود» (م آ-۸: ۱٦۱). انگلس به سال ۱۸۸۹ «دوران ترور انقلاب فرانسه» را روزگار «کارکرد مفاهیم تهیدستی»

نام نهاد. او در نامه‌ای به ویکتور آدلر (۳ دسامبر ۱۸۸۹) در مورد تفاوت کمـون پـاریس ۱۸۷۱ با دوران ترور انقلاب فرانسه، نوشت: «ترور برادری و برابری به شیوه‌ی تهیدستی بود، و هیـچ نبود جز بیـان یک آرمان ناب. آن هم در دورانی که به دقت باید باژگونه‌ی آن پدید می‌آمد» (ج ک-۱:٦٤).

بورژوازی پیشـرو در انقلاب ۱۸٤۸ غایب بود. انقلاب از دیدگاه بورژوازی دیگر نـه اروپایی، بل ملـی بود. ایـن طبقه، بیـش از نیم سده از تاریخ عقب بود، و انقلاب‌اش «از همـان لحظه‌ی تولدش انقلابی دست دوم بـود». بورژوازی آلمان به طور خاص چنان با تنبلی، در آرامش و در عین حال با گونه‌ای هراس رشد کرده بود که در لحظه‌ی ترسناک رویـارویی با فئـودالیسم خود را بـه شکل دردبـاری بـا پرولتاریـا و تمامی آن بخش از جمعیـت شهری که در منافع و عقاید با پرولتاریـا شریک بودند همراه یافت. بورژوازی آلمان مثل بـورژوازی فرانسه، در سال ۱۷۸۹ نبـود، طبقه‌ای که تمامی جامعه‌ی مـدرن را رودرروی نمایندگان جامعه‌ی کهن نمایندگی کند. مارکس به تاکید نوشت که بورژوازی آلمان در عمـل تا سطح یک «صنـف» تنزل یـافت. دیگر نـه بیانگر منافع جامعه‌ی مدرن علیـه جامعه‌ی کهن، بل بیانگر مدرن منافع خود درون جامعه‌ای از کار افتاده بـود. (م آ-۸:۱٦۲). مـارکس مـی‌گوید که بورژوازی چنین بود، اما هنوز نـگفته که چرا چنین بـود. اشاره‌اش به این که در جامعـه‌ای زنـدگی می‌کرد که دیگر نمی‌توانست بیانگر منافع کل آن باشد راهگشای پاسخی است که هـنوز به طور صریـح مطرح نشده است. این راست است که پرولتاریای آلمان برای رهبری جامعه ضعیف بـود، و نمی‌توانست که قدرت را به دست گیرد. این نشانه‌ی کاستی‌هایی در شمـار و نیروی طبقاتی آن است، اما در عین حال، با پرولتـاریای فرانسه‌ی ۱۷۸۹ نیز تفـاوت داشت. رقمی بیش از پرولتاریای شهری فرانسه در پایان سده‌ی هجدهـم داشت، تجربـه‌ی مبارزاتی بیشتری پشت سر داشت، و مهمتر از همه، با تجربه‌های پرولتاریای رزمنده‌ی انگلستان و فرانسه آشنا بود. پرولتاریای آلمـان با همه‌ی ضعـف‌هایش طبقـه‌ای سده‌ی نوزدهمـی و اروپـایی بود. بورژوازی در پیکار علیه بازمانده‌های اجتمـاعی و سیاسـی سـده‌های میانـه همـواره در تـرس از ایـن پـرولتاریا نیـز به سر مـی‌برد. این است راز ناتوانـی بـورژوازی آلمـان، و توانایی سپری شـده‌ی بورژوازی فرانسه و انگلستان. مارکس در همان سال ۱۸٤۸ به تفصیل ناتوانی آن بورژواها را در حل تکالیف انقلاب نشان داد.

خاستگاه اصلی بحث مارکس، حل تکالیف انقلاب بود. او می‌پرسید کدام طبقه باید این تکالیف را حل کند؟ می‌دید که بورژوازی به دلیل هراس از پرولتاریا و اینکه سررشته‌ی امور را از دست بدهد، قادر به حل مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ی این تکالیف نیست. می‌خواهد برخی از تکالیف را به صورتی سرهم بندی شده حل کند. «تاریخ طبقه‌ی بورژوای پروس، همچون تاریخ کل طبقه‌ی بورژوای آلمان، از مارس تا دسامبر به خوبی نشان می‌دهد که یک انقلاب بورژوایی ناب و برقراری حاکمیت بورژوایی در شکل سلطنت مشروطه غیر ممکن است. و فقط یا ضد انقلاب استبدادی فئودالی ممکن است، یا انقلاب اجتماعی جمهوری طلب» (م آ-۸:۱۷۸). می‌بینیم که در خود نخستین بیان نظریه‌ی انقلاب مداوم، تضادی درونی نهفته بود که سرانجام در صحنه‌ی عمل آشکار شد. از یک سو، فرض بر این بود که به راستی به سود بورژوازی است که از طریق اقدام‌های انقلابی تمامی ساختار رژیم کهن را به طور انقلابی از میان ببرد، و از سوی دیگر فرض بر این بود که چنین اقدام‌هایی به شکل گریزناپذیری راه را برای نیرویی تازه یعنی پرولتاریا می‌گشایند تا به سرعت، و نه در دوران تاریخی نسبتاً طولانی‌ای، ابتکار عمل را در دست گیرد، و فراشد مداوم انقلاب را به نتیجه برساند، یعنی «انقلاب را کامل کند». اگر مورد دوم درست باشد، یعنی انقلاب به چنگ پرولتاریا بیفتد، مورد نخست صرفاً در طرحی تجریدی و غیرتاریخی درست خواهد بود. چرا بورژوازی در نبردی درگیر شود که از همان گام نخست، روشن می‌شود که درمهلتی کوتاه پرولتاریا را به قدرت خواهد رساند؟ از این رو با طرح «خیانت بورژوازی به انقلاب» نخستین بیان انقلاب مداوم پایان گرفت. مارکس و انگلس فراشدی تازه را به بحث گذاشتند: **انقلاب علیه بورژوازی**.

۶. انقلاب علیه بورژوازی

با انتخابات ژانویه‌ی ۱۸٤۹، دیگر جای شک باقی نمی‌ماند که بورژوازی آلمان به «بلوک دمکراسی» پشت کرده و با ارتجاع متحد شده است. از همان زمان، بیان تازه‌ای از نظریه‌ی انقلاب مداوم در آثار مارکس و انگلس مطرح شد که با بیان قبلی آن تفاوت زیادی داشت، و امروز هم وقتی از نظریه‌ی انقلاب مداوم مارکس یاد می‌شود، همین بیان دوم مورد نظر است. بنا به این بیان جدید، از آنجا که بورژوازی حاضر به تسخیر قدرت نمی‌شود، و از طریق سازش با ارتجاع به اندک سهمی در قدرت سیاسی بسنده

می‌کند، و در سرکوب نیروهای انقلابی نقش مهمی به عهده می‌گیرد، و از آنجا که تکالیف انقلاب حل ناشده باقی می‌مانند، «بلوک دمکراسی» باید بکوشد تا خود، بدون چشم داشت یاری از بورژوازی، و درواقع علیه بورژوازی، انقلاب را به پیش ببرد، و هدف تسخیر قدرت سیاسی را پیش روی خود قرار دهد. البته، مارکس در آغاز سال ۱۸۴۹ چنین می‌گفت که پس از تسخیر قدرت سیاسی توسط کارگران و متحدان آن‌ها، چشم انداز تکامل اقتصادی، صنعتی، و بازسازی جامعه، در چارچوب مناسبات کلی بورژوایی باقی خواهد ماند، تا زمانی که مرحله‌ی بعدی انقلاب برسد و کارگران قدرت را قبضه کنند، یا به بیان مارکس جامعه‌ی بورژوایی و نیروی دولتی را منحل کنند. این‌که چرا و چگونه، بر بستر و زمینه‌ی مناسبات بورژوایی تولید، کارگران قدرت را به دست می‌آورند، و به چه دلیل آن‌ها موجب رشد نیروهای تولید در چارچوب مناسبات اجتماعی و تولیدی بورژوایی می‌شوند، پاشنه‌ی آشیل این بیان از نظریه‌ی مارکس در مورد انقلاب مداوم است. آیا اساساً چنین اتفاقی ممکن است؟

آیا این استدلال شگفت انگیزی نیست که نظریه‌پردازی از ناتوانی بورژوازی آغاز کند، سپس توانایی بزرگترین دشمن طبقاتی آن یعنی طبقه‌ی کارگر را برای حل تکالیف بورژوایی پیش بکشد، و درنهایت همین دشمن را ناتوان ببیند، و اعلام کند که از این پس (یعنی پس از انقلابی که خود طبقه‌ی کارگر آن را رهبری کرده و به پیروزی رسانده) طبقه‌ی پیروزمند باید در چارچوب مناسبات بورژوایی کار و زندگی کند؟ یعنی چه که پرولتاریا «در چارچوب مناسبات کلی سرمایه‌داری و روابط تولیدی بورژوایی» قدرت را به دست می‌آورد؟ مارکس دلیل این اتفاق را از یک سو، نیروهای تولیدی رشد نایافته‌ی آلمان می‌دانست، که امکان حکومت کارگری را منتفی می‌کردند، و از سوی دیگر، ناتوانی تاریخی بورژوازی آلمان، ولی، این ناتوانی را هم از قدرت گرفتن پرولتاریای آلمان نتیجه می‌گرفت، همان پرولتاریایی که بنا به نتیجه‌ی این بحث چندان ناتوان معرفی می‌شود که ناگزیر است در چارچوب مناسبات بورژوایی زندگی کند.

تمام این گیجی نظری از اینجا ناشی می‌شد که وقتی مارکس از آرایش طبقاتی و سیاسی نیروها، تکالیف موجود و موازنه‌ی نیروها،آغاز می‌کرد، متوجه می‌شد که تکالیف اصلی انقلاب بورژوایی هستند، و در ادامه‌ی بحث متوجه می‌شد که بورژوازی نمی‌تواند این تکالیف را حل کند. پس، این نظر را پیش می‌کشید که حل آن تکالیف به عهده‌ی

کارگران که رهبری «بلوک دمکراسی» را به عهده دارند، خواهد افتاد. اینجا **فقط** جای یک پرسش کلیدی خالی می‌ماند. کارگران با دخالت در فراشد انقلاب چه می‌کنند؟ به زمینه و بستر حرکت جامعه‌ی بورژوایی، یعنی رشد نیروهای تولید، شکل می‌دهند، اما با این کار، در عین حال زمینه‌ی استثمار آینده‌ی خود را فراهم می‌آورند. پرسش این است که چرا باید چنین کاری را انجام بدهند؟ فقط به این دلیل که در صفحات *مانیفست* تعهدی به تاریخ و رشد نیروهای تولید به دوش آن‌ها گذاشته شده است؟ کارگران با به دست آوردن قدرت باید پیش از هرچیز در پی منافع طبقاتی خود برآیند، نه این‌که با رهبری انقلاب و تسخیر قدرت همه چیز را به دشمن اصلی خود، تقدیم کنند، و از او خواهش کنند که از این پس به استثمار آنان بپردازد. مارکس بنا به اصل انقلاب مداوم خود به این نتیجه می‌رسد که آنان باید انقلاب را ادامه دهند. او دیگر نمی‌پرسید که در زمینه‌ی واپس مانده‌ی آلمان این تداوم به جایی جز فاجعه خواهد رسید یا نه؟ اگر به جای بهتری می‌رسید که از همان آغاز مساله‌ی تقدیم انقلاب به «چارچوب و زمینه‌ی رشد بورژوایی» پیش نمی‌آمد. درواقع، در دل این بیان از نظریه‌ی انقلاب مداوم تناقض‌هایی جدی نهفته بودند که می‌توانستند در تکامل خود یا به بن بست برسند، و یا نظریه را دگرگون کنند. سرانجام مارکس باید می‌پذیرفت که انقلاب ترکیبی از تکالیف بورژوایی و دمکراتیک را با تکالیف سوسیالیستی پیش رو دارد، و راهی جز این نیست که پرولتاریا انقلاب را رهبری کند، به پیروزی برساند، و حکومت خود، یا شیوه‌ی اداره‌ی امور جامعه را بنا به برنامه‌ی خود، آغاز کند. در عمل هم چنین شد، و مارکس با تاخیری یک ساله، سرانجام همین نظریه را بیان کرد. اما آن زمانی بود که انقلاب ۱۸٤۸ به پایان رسیده بود.

این‌ها انبوه ناسازه‌ها در نظریه‌ی انقلاب مارکس در «سال دوم انقلاب» بود. سال دومی که وقتی شروع می‌شد، در سراسر اروپا موج انقلاب واپس نشسته بود. البته، نظریه‌ی مارکس راه فراری را باز می‌گذاشت، و آن عبور انقلاب از مرزهای محدود یک جامعه، مثلاً آلمان، بود. لئون تروتسکی هشتاد سال بعد در پیشگفتار به کتاب *انقلاب مداوم* نوشت: «انقلاب مداوم به آن معنا که مارکس به کار می‌برد، انقلابی است که با هیچ یک از شکل‌های سلطه‌ی طبقاتی سازگار نیست، و در مرحله‌ی دمکراتیک متوقف نمی‌شود، و به اقدام‌های سوسیالیستی دست می‌زند، و به جنگ علیه ارتجاع خارجی منجر می‌شود. در این انقلاب هر مرحله ریشه در مرحله‌ی قبلی دارد، و پایان نمی‌گیرد

مگر با انحلال کامل جامعه‌ی طبقاتی... مارکس انقلاب بورژوایی سال ۱۸۴۸ را پیش درآمد فوری بر انقلاب پرولتاریایی اروپایی می‌دانست. او اشتباه کرد، اما خطایش منش حقیقی داشت و نه روش‌شناسانه. انقلاب ۱۸۴۸ تبدیل به انقلاب سوسیالیستی نشد، اما **درست به همین دلیل** به پیروزی دمکراسی نیز منجر نشد».[17] تروتسکی می‌کوشید تا خطای بیان دوم از نظریه‌ی انقلاب مداوم مارکس را توجیه کند. او درواقع، تصور تازه‌ای از نظریه فراهم می‌آورد، و به نکته‌ی مهمی اشاره می‌کرد که باید آن را در نظر گرفت. مارکس از چشم انداز اروپایی به انقلاب آلمان می‌نگریست، و درست به همین دلیل جهش از شکل ناب اقتدار سیاسی بورژوازی یعنی جمهوری بورژوایی را ممکن می‌دید، و فرض حرکت به سوی «جمهوری اجتماعی» را بدون گذر از حاکمیت مستقیم بورژوازی پیش می‌کشید. یعنی مارکس چنان که در ***دادرسی‌های کلن*** هم نوشته دو بدیل را رویاروی هم قرار می‌داد: یا پیروزی کامل ضد انقلاب در اروپا، یا پیروزی کامل انقلاب مدرن در سراسر اروپا.

نکته‌ی بالا اساس دومین بیان نظریه‌ی انقلاب مداوم، یعنی ضرورت فرا رفتن آن از مرزهای آلمان بود. همانطور که انقلاب‌های بورژوایی نیز باید برای تضمین پیروزی‌های خود از مرزهای محدود یک کشور فراتر می‌رفتند.در «بورژوازی‌و ضدانقلاب» می‌خوانیم: «انقلاب‌های ۱٦٤۸ و ۱۷۸۹ انقلاب‌های انگلیسی یا فرانسوی نبودند. انقلاب‌هایی از نوع اروپایی بودند. آن‌ها بیانگر پیروزی طبقه‌ی خاصی از جامعه بر نظم کهن سیاسی نبودند، آن‌ها نظم سیاسی جامعه‌ی تازه‌ی اروپایی را اعلام می‌کردند. بورژوازی در این انقلاب‌ها پیروز شده بود، اما پیروزی بورژوازی در آن زمان، پیروزی نظم تازه بود. پیروزی مالکیت بورژوایی بر مالکیت فئودالی، پیروزی ملت‌گرایی بر منطقه‌گرایی، رقابت بر صنف، تقسیم زمین بر حق پسر ارشد، زمین داران بر تفوق زمین بر دارندگان، روشنگری بر خرافات، خانواده بر عنوان خانوادگی، صنعت بر کاهلی قهرمانانه، قانون بورژوایی بر امتیازهای سده‌های میانه، بود. انقلاب ۱٦٤۸ پیروزی سده‌ی هفدهم بر سده‌ی هجدهم، و انقلاب ۱۷۸۹ پیروزی سده‌ی هجدهم، بر سده‌ی هفدهم بودند. این انقلاب‌ها نیاز جهان را در آن ایام بازتاب می‌کردند، و نه فقط نیاز آن بخش از جهان که

[17] L. Trotsky, *De la revolution*, Paris, 1977, pp.265-266.

در ان روی می‌دادند، یعنی انگلستان و فرانسه را. هیچ یک از این‌ها، در این انقلاب پروسی مطرح نیستند» (م آ-۸:۱۶۱).

دومین بیان انقلاب مداوم استوار بر تفاوت عظیمی بود که مارکس میان انقلاب بورژوایی سده‌های هفدهم و هجدهم با انقلاب بورژوایی سده‌ی نوزدهم قائل بود. پیش‌تر بورژوازی ابتکار عمل داشت، توده‌ها را برمی انگیخت، و به نام ارزش‌های جهان شمول عمل می‌کرد، و می‌خواست تکالیف اصلی انقلاب را حل کند. در سده‌ی نوزدهم نمی‌توانست چنین کند، زیرا کارگران را به عنوان بزرگترین دشمنان خود، نیرویی که دیگر توانایی قدعلم کردن در برابر او را یافته، پیش روی خود می‌دید. انقلاب‌های دمکراتیک، بنا به دومین بیان نظریه‌ی انقلاب مارکس یعنی انقلاب‌هایی که بلوک دمکراسی به رهبری کارگران در آن‌ها به جای بورژوازی کار را پیش می‌برد، دارای منش جهانی هستند. انگلس پیش از رویداد انقلاب ۱۸٤۸ در «اصول کمونیسم» از «ناممکن بودن رویداد انقلاب در یک کشور»، و از «فراشد هم زمان انقلاب‌ها» بحث کرده بود (م آ-٦:۳۵۲). مارکس انتظار نداشت که جنبش در آلمان واپس مانده، به تنهایی و بدون تکیه بر نیروهای انقلابی اروپایی، پیروز شود. او آلمان را یکی از صحنه‌های انقلاب و جنگ اروپایی می‌شناخت، و حتی این نکته را هم که پرولتاریا ناچار می‌شود رهبری انقلاب بورژوایی را به دست گیرد، همان قدر ناشی ازحوادث اروپایی می‌دانست که محصول شرایط داخلی خود آلمان. به هررو، این نکته که انقلاب مداوم به یک معنا، انقلابی است که مرزهای ملی را در هم می‌شکند، جنبه‌ی تازه‌ای از بحث مارکس بود. پیش‌تر در پایان «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل، پیشگفتار» مارکس به پیوستگی میان انقلاب‌های آلمان و فرانسه اشاره کرده بود (م آ-۳:۱۸۷). در ***ایدئولوژی آلمانی*** هم در بحث از «انقلاب جهانی» به این نکته که صرفاً در عرصه‌ی بین‌المللی می‌توان به کمونیسم دست یافت، تاکید کرده بود: «در تاریخ، تاکنون، این نکته، بی‌شک یک واقعیت تجربی بوده است که افراد جدا از هم، با گسترش فعالیت‌های‌شان به حد فعالیت تاریخ جهانی، هر دم بیشتر بنده‌ی نیرویی بیگانه و مدام قدرتمندتر، شده‌اند. نیرویی که در نهایت تبدیل به بازار جهانی شده است. اما این نکته نیز به طور تجربی ثابت شده که با براندازی وضعیت کنونی جامعه، به وسیله‌ی انقلابی کمونیستی، و انحلال مالکیت خصوصی، که این دو با هم یکی هستند، این نیروی بازار جهانی که تا این حد نظریه‌پردازان آلمانی را به زحمت انداخته، از میان خواهد رفت، و آن گاه

رهایی هر فـرد ممکن خواهد شد، آن هـم در حدی که تاریخ به عنوان تاریخ جهانی به آن تبدیل شده اسـت. از آنچه آمد روشن می‌شود که ثروت راستین اندیشگرانه‌ی فرد به طور کامل وابسته است به غنـای مناسبات راسـتین او. فقط این [انقلاب] می‌تواند افراد منـزوی را از بنـدهای ملـی و منطقـه‌ای نـجات دهـد، و آن‌ها را به ارتباط‌های عملی با تـولید (از جمـله تولید فکری) جهانـی بکشاند، و بـه آنان امکان بـدهد تـا توانایی بهره بردن [= لذت بـردن] از این تولید همه جانبه در سطح تمامی جهان (آفرینش انسانی)، را بیابند. وابستگی همه جانبـه که شکل طبیعـی و اولیه‌ی تعاون تاریخ جهانی افراد است با ایـن انقلاب کمونیستـی تبدیـل خواهد شد بـه امری که در نظارت و زیر فرمان آگـاهی نیروهایی است، که از کنش ارتباطی انسان‌ها برآمده است، همین نیروهایی که تاکنون بر انسان‌هـا حکومت مـی‌کردنـد و همـچون قـدرت‌هـایـی یکسر بـیگانه آن‌ها را مرعوب می‌کردند»(م آ-۵:۵۱).

بند مشهور ***مانیفست*** درمورد از بین رفتن تفاوت‌های ملی و تضادهای محلی در پرتو همین مفهوم از انقلاب جهانی کمونیستی بهـتر درک می‌شـود: «تفاوت‌هـا و تضادهـای ملـی، به دلیل تکامل بـورژوازی، آزادی تـجارت، بـازار جهانـی، یکسان سازی در وجه تولید، و در شرایط زندگی وابسته به آن‌ها، هر دم بیشتر از میان می‌روند. برتری پرولتاریا از بیـن رفتن آن تفـاوت‌ها و تضادهـای ملـی را حتی سریع‌تر هم می‌کند. وحدت عمل دست‌کم در کشورهای متمدن اصلـی، یکـی از نخستین شرایط رهایی پرولتاریا است. با از بین رفتن استثمار انسان به دست انسان، استثمـار یک ملت به دست ملتی دیگر نیز به پایان خواهد رسیـد» (م آ-٦:۵۰۳). و مـی‌توان اشارات همانندی را در نوشته‌های آن ایام مـارکس یافت. تجربـه‌ی انقلاب، ایـن بحث را از یک بـحث نظری و استدلالی، به یک مساله‌ی عملـی تبدیل کرد. مهمتـرین نکته‌ای که باید به یـاد آوریم این است که انقلاب ۱۸۴۸ نـخستیـن انقلابـی بـود که در گستـره‌ی بـسیار وسیعـی روی داد، و بسیاری از کشورهای اروپایی را در برگرفت. از مجارستان تا ایتالیا، از لهستان تا اتریش و فرانسه و آلمان را در نـوردید، صدها مساله و مشکل تـاریخی حل نشـده را پیش کشید. مساله‌ی ملـی، مساله‌ی اقلیت‌هـای قومـی، نژادی، دینـی، و تکالیـف دمکراتیک. بهار ۱۸۴۸ بهار انقلاب اروپـایی بود. مقالـه‌ای که مـارکس در دسامبـر ۱۸۴۸ بـا عنوان «جنبش انقلابی» منتشر کرد هرچند پس از سرکوب‌های کارگری در اروپا نوشتـه شده و به صورت «متن دوم» نمایـانگر دلهـره‌ای جدی است، امـا تصویری از فراشد انقلاب اروپایی را هم ارائه

می‌کند. مارکس از رشد انقلاب فرانسه، به صورت امکان جنگ با انگلستان و روسیه سخن می‌راند (م آ-۸:۲۱۵). این دیدگاه یک سال بعد در ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** تکرار شد: «وظیفه‌ی کارگر در فرانسه در درون مرزهای ملی انجام نمی‌گیرد، جنگ طبقاتی در درون جامعه فرانسوی به سوی جنگی جهانی هدایت می‌شود که طی آن ملت‌ها یکدیگر را به مبارزه می‌طلبند. انجام وظیفه کارگری فقط هنگامی آغاز می‌شود که، از راه جنگ جهانی، پرولتاریا در راس مردمی قرار گیرد که بر بازار جهانی مسلط است، یعنی در راس انگلستان. انقلابی که در این مرحله نه به پایان بل به آغاز سازمان‌یابی خویش می‌رسد، انقلابی با دم کوتاه نیست. نسل کنونی به یهودیانی می‌ماند که موسی از وسط بیابان هدایت‌شان کرد. این نسل وظیفه‌اش فقط فتح یک جهان تازه نیست، بلکه باید شکست بخورد تا جای خودش را به مردانی [کذا] تازه نفس که قادرند در حد جهانی تازه باشند، بدهد» (ن ط:۱۲۸-۱۲۷، ب آ-۱:۲۷۱).[۱۸] اشاره‌ی مارکس به ***کتاب مقدس*** در عبارت آخر، یکی از معدود مواردی است که او نه فقط لحن تلخ و زننده‌ای برنمی‌گزیند، بل برعکس، لحظه‌ای از تاریخ یهود را با موقعیت پرولتاریای کنونی قیاس می‌کند.

مارکس و انگلس در کشاکش انقلاب حکم کردند که آغاز جنگی علیه انگلستان و روسیه ضروری است. این دو کشور کمک‌های مادی و نظامی به ضد انقلاب اروپایی می‌رساندند. حتی سال‌ها بعد، انگلس در ۱۸۷۶ در مقاله‌ای که درباره‌ی ویلهلم ولف نوشت، باز تکرار کرد که جنگ انقلابی علیه انگلستان و روسیه‌ی تزاری «کاملاً می‌توانست به پیروزی منجر شود، فقط به این شرط که مجلس ملی [فرانکفورت] و رهبران آلمان جنوبی کمی شجاعت و اراده می‌داشتند» (م آ آ-۱۹:۸٤). انگلس که در فصل هشتم دیدیم کارشناس و نظریه‌پرداز معتبر در مسائل نظامی بود، بی‌شک دلایلی در اثبات این حکم خود داشت که چرا جنگ علیه انگلستان و روسیه می‌توانست به پیروزی منجر شود، ولی اینجا آن دلایل را پیش نکشیده است. به احتمال قوی، او نیز

[۱۸] ویراستاران آثار مارکس در اتحاد شوروی سابق خود را موظف دانسته بودند که در یادداشت‌هایی نادرستی این نظر مارکس را «در مورد دوران سرمایه‌داری انحصاری» توضیح دهند. ظاهراً مارکس که از انقلاب جهانی یاد می‌کند، و انگلس که پیش از او در «اصول کمونیسم» همین نکته را بیان کرده (ب ا ۱:۹۲-۹۱)، چندان شعور نداشتند که نظریه‌ی استالین را در مورد سوسیالیسم در یک کشور درک کنند (پ آ - ۵۳۵ پ ۱۳، و م آ آ-۷:۵۷۹ پ ۵۱).

چشم انداز انقلاب فرانسه و جنگ‌های پس از ان را پیش نظر داشت. شاید هم، بنا به منطقی سیاسی یگانه راه پیشرفت انقلاب را در تبدیل آن به جنگی اروپایی می‌دید. نمی‌دانیم. اما این یک برداشت همیشگی او بود که انقلاب، ورود مسلحانه‌ی توده‌ها به صحنه‌ی پیکار راستین اجتماعی است، و همواره با جنگ به معنای گسترش صحنه‌ی پیکاری که در تمامی گستره‌ی آن ارتش عظیم پرولتری وجود دارد، و می‌تواند برانگیخته شود، خواناست (ن ن:۱۵۰).

انگلس در نامه به پل لافارگ (۲۷ ژوئن۱۸۹۳) به «مساله‌ی برون مرزی انقلاب پرولتری» بازگشت و از نادرستی ارزیابی گزافه گویانه‌ی هواداران بلانکی در مورد نقش فرانسه در انقلاب پرولتری یاد کرد: «برداشت هواداران بلانکی این نظریه را پیش می‌کشد که فرانسه رسالت دارد تا باز همان نقشی را که در انقلاب ۹۸-۱۷۸۹ ایفاء کرد، یعنی نقش مبتکر و نه فقط رهبر را در انقلاب پرولتری نیز اجرا کند... این نظریه با حقیقت‌های اقتصادی و سیاسی همخوان نیست. فرانسه به مراتب کمتر از انگلستان تکامل صنعتی یافته، و حتی از آلمان هم که پس از دهه‌ی ۱۸۶۰ گام‌های بزرگی به جلو برداشته، عقب مانده است... اگر فرانسه زنگ انقلاب را به صدا درآورد، مبارزه در آلمان یعنی کشوری که نظریه در آنجا توده گیر شده است، ادامه خواهد یافت. ولی تا روزی که انگلستان در چنگال بورژوازی گرفتار مانده باشد، پیکار به طور قطعی در فرانسه و المان به پیروزی نخواهد رسید. رهایی طبقه‌ی کارگر جز در صحنه‌ی بین‌المللی امکان پذیر نیست، و اگر بخواهید آن را به سادگی در فرانسه پیش ببرید، کاری ناممکن را اغاز کرده اید» (ح ط-٤:۷۷- ۷٦).

اشاره‌ی انگلس به رابطه‌ی جنگ و انقلاب، که در بالا آمد، برداشت راستین او را از ورود مسلحانه‌ی توده‌ها به پیکار سیاسی نشان می‌دهد. انگلس در مقاله‌ی «درباره‌ی اقتدار» (مارس ۱۸۷۳)، در پاسخ به آنارشیست‌هایی که اعلام می‌کردند، انقلاب به معنای انحلال هرگونه اقتدار است، نوشته بود: «آیا این حضرات هرگز انقلابی را دیده‌اند؟ یک انقلاب، بدون شک، اقتدارگرایانه‌ترین چیزی است که وجود دارد. انقلاب، عمل بخشی از جمعیت است که اراده‌ی خود را به وسیله‌ی تفنگ‌ها، سرنیزه‌ها و توپ‌ها، یعنی با ابزاری اقتدارگرا، بر بخشی دیگر تحمیل می‌کنند. اگر چنین باشد، و اگر حزب پیروزمند نخواهد به بیهوده‌گی بجنگد، باید این حاکمیت خود را به وسیله‌ی ترسی [= ترور] که اسلحه‌اش در دل مرتجعان ایجاد می‌کند، حفظ کند. آیا کمون پاریس حتی یک روز باقی

می‌ماند، هرگاه از این اقتدار خود سود نمی‌جست، و از مردم مسلح در برابر بورژوازی استفاده نمی‌کرد؟ آیا ایراد ما به کمون این نیست که بیشتر از این زور استفاده نکرد؟ در نتیجه، یکی از این دو حالت درست است: یا این ضد اقتدارگرایان نمی‌دانند که از چه چیز صحبت می‌کنند، که در این حالت چیزی جز بدفهمی و گیجی نمی‌آفرینند، و یا می‌دانند که چه می‌گویند که در این حالت به جنبش پرولتاریا خیانت می‌کنند. درهردو حالت آن‌ها به ارتجاع خدمت می‌کنند» (آ آ:۱۰۵). یک بار دیگر انگلس آن منطق اقتدارگرایانه‌اش را نشان می‌دهد. آن فهم جزمی که یا الف درست است و یا ب، و راه سومی وجود ندارد. برداشت خشن و اقتدارگرایانه‌اش که درواقع قدرت سیاسی را در لوله‌های توپ می‌جوید، بیان ژاکوبن گرایانه‌ای که به آسانی از خشونت و ترور دفاع می‌کند، با چنان منطقی به خوبی خواناست: چون مثل من فکر نمی‌کنی، در هر حالتی به ارتجاع خدمت می‌کنی. با وجود این حتی سرسخت‌ترین مدافعان انقلاب نیز نمی‌توانند منکر درستی این گفته‌ی انگلس شوند که «یک انقلاب، بدون شک، اقتدارگرایانه‌ترین چیزی است که وجود دارد». هرچند درست نیست که برآیندهای این خشونت و اقتدار فقط به پای انقلابی‌ها نوشته شود، و باید «رژیم کهن» را نیز در ایجاد این شرایط گناهکار دانست.

۷. انقلاب سوسیالیستی

با وجود تاکید مارکس بر منش جهانی انقلاب مداوم پرولتری که مانع از طرح تناقض‌های بنیادین نظری‌ای می‌شود که در دومین بیان این نظریه نهفته است، و در سطح ملی بارها بهتر به چشم می‌آیند، باز وجود این تناقض‌ها کار خود را کرد. مارکس به تدریج ضروری دید که برداشت تازه‌ای از نظریه را پیش بکشد. از آوریل ۱۸۴۹ به بعد، در آثار او نکته‌ی تازه‌ای مطرح شد که بنا به آن انقلاب اجتماعی سده‌ی نوزدهم با مجموعه‌ای از تکالیف درهم شده‌ی دمکراتیک و سوسیالیستی روبروست، و یگانه راه پیروزی انقلاب رهبری آن توسط طبقه‌ی کارگر است. درنتیجه، مفهوم بلوک دمکراسی که در آن پرولتاریا سلطه داشته باشد، کنار زده شد، و رهبری قاطع و بی‌قید و شرط کارگران مطرح شد. این نکته که به جای پرولتاریای صنعتی به اضافه‌ی متحدانش که در راس انقلاب قرار می‌گیرند، فقط خود پرولتاریا و سازمان‌های سیاسی و طبقاتی او، رهبری را بنا به برنامه‌ی صریح و روشن کارگری پیش می‌برند، در آثار مارکس پیشینه

نداشت، و می‌توان آن را سومین بیان انقلاب مداوم نامید. به این ترتیب به نظر می‌رسد که عقربه‌ی جهت نمای مارکس به طور ثابت از موقعیت نشان دهنده‌ی مواضع میانه در طیف انقلابی‌ها، به سوی موضع چپ روانه و افراطی حرکت کرد. نخست از رهبری بورژوایی یاد می‌کرد، سپس از رهبری بلوک دمکراسی به سرکردگی کارگران، و سرانجام از رهبری مستقیم و ناب کارگران. این گرایش به مواضع افراطی هم زمان بود با گرایش واقعیت پیکار به راست، و موقعیت‌هایی که می‌توان آن‌ها را شکست‌های پیاپی انقلاب خواند. با تداوم حرکت بورژوازی به اردوی ارتجاع و نظم کهن، با ریزش صفوفی که پشت سر پرولتاریا گرد آمده بودند، مارکس و انگلس مدام رادیکال‌تر شدند. سرانجام، آنان نزدیک‌ترین متحدان خود را در میان نیروهای انقلابی، از هواداران بلانکی، تندروترین گرایش اروپایی دوران، برگزیدند. از آوریل ۱۸۴۹ به بعد، مارکس جنگ طبقه علیه طبقه، و ضرورت روشن شدن کامل مواضع طبقاتی را اعلام کرد. خود او در آن تاریخ هنوز اطمینان داشت که انقلاب، پس از طی مهلت کوتاهی عقب‌نشینی، ادامه خواهد یافت. ولی پس از رویداد وقایع، یعنی چند سال بعد متوجه شد که در همان روزها نیز ارتجاع پیروز شده بود.

در *کار دستمزدی و سرمایه* (آوریل ۱۸۴۹) شرکت مستقیم طبقه‌ی کارگر، تلاش احزاب کارگری برای ارائه‌ی برنامه‌ی مستقل و رزمنده، و رهبری کارگری انقلاب برای پیروزی امری مسلم، حیاتی و گریزناپذیر خوانده شده است: «با درهم شکسته شدن طبقه‌ی کارگر، طبقه‌ای که خیزش‌های فوریه و مارس کار آن بود، مخالفان‌اش هم به طور هم‌زمان شکست خوردند... اروپا با شکست کارگران انقلابی به بردگی مضاعف قدیمی‌اش، یعنی برده‌ی انگلستان- روسیه بودن، بازگشت. مبارزه‌ی ژوئن در فرانسه، سقوط وین، غم شادی نامه‌ای که در نوامبر [۱۸۴۸] در برلین اجرا شد، کوشش‌های ناامید لهستان، ایتالیا، مجارستان، و در فشار گرسنگی قرار دادن ایرلند، بیان چکیده‌واری بودند که پیکار طبقاتی میان بورژوازی و پرولتاریا را در اروپا نشانه زدند، و بر اساس آن ما نشان دادیم که هر خیزش انقلابی هرچقدر هم که اهداف آن از ستیز طبقاتی موجود دور به نظر آیند، پیش از پیروزی طبقه‌ی کارگر ناگزیر شکست خواهد خورد، و هر اصلاح اجتماعی تا زمانی که انقلاب پرولتری و ضد انقلاب فئودالی در یک جنگ جهانی دست به اسلحه نبرده‌اند، به صورت آرمانشهری باقی خواهد ماند» (م آ-۹:۱۹۸-۱۹۷).

عبارت آخر همان بی‌اعتمادی کامل مارکس به اصلاحات و دمکراسی را نشان می‌دهد، و این بار همه چیز نه فقط در گرو انقلاب پرولتری، بل جنگ جهانی قرار می‌گیرد. از نظر او، دو بدیلی که رویاروی یکدیگرند ارتجاع و طبقه‌ی کارگرند، و به جای جمهوری اجتماعی یا دمکراتیک اکنون دیگر بحث از «دیکتاتوری پرولتاریا» است. انگلس، یک ماه بعد یعنی در مه ۱۸۴۹ در مقاله‌ی «در آرزوی محاصره» به کارگران آلمان هشدار داد که «قربانی دسیسه‌های بورژوازی نشوند»، و بدانند که تمامی آلمان عرصه‌ی یک جنگ داخلی شده است، و پیش روی کارگران دو راه بیشتر وجود ندارد، یا قربانی شوند، و یا «با خواست‌های خودشان پا به میدان گذارند» (م آ-۹:۴۰۳). این مشی تازه که طبقه‌ی کارگر رودرروی ارتجاع قرار گرفته، و متحدان کارگران را در پشت سرآن و به فرمان آن ترسیم می‌کند،برآمده از همان بیان سوم انقلاب مداوم است. این نکته به صورت باور اصلی مارکس و انگلس در تمام سال‌های بعدی زندگی‌شان باقیماند، و در کمون پاریس یک بار دیگر با تجربه‌ی تاریخی همخوان شد. در سال ۱۸۵۰ انگلس در مقاله‌ی «اردو برای قانون اساسی آلمان» از این نگرش تازه دفاع کرد: «پس از شکست ژوئن ۱۸۴۸، مساله‌ی بخش متمدن قاره‌ی اروپا این شد که یا باید حکومت پرولتاریای انقلابی شکل گیرد و یا حاکمیت آن طبقه‌هایی که پیش از انقلاب بر سر کار بودند بازگردد. هیچ راه میانه‌ای وجود ندارد. در آلمان، به طور خاص، بورژوازی خود را برای حکومت کردن ناتوان نشان داد، و فقط می‌توانست حاکمیت خود را بر مردم از طریق تسلیم حاکمیت به اشراف و فئودال‌ها حفظ کند... پیروزی یا از آن سلطنت فئودال- بوروکراتیک قانونی است، یا از آن انقلاب واقعی. و انقلاب در آلمان نمی‌تواند به نتیجه‌ای جز حاکمیت کامل پرولتاریا برسد» (م آ-۱۰:۲۳۷). البته خواننده با اصطلاح انگلس «هیچ راه میانه‌ای وجود ندارد» دیگر به خوبی آشناست.

این‌سان هرچه انقلاب به شکست نهایی و کامل نزدیک‌تر می‌شد مارکس و انگلس وظیفه‌ی سنگین تری را برای کارگران قائل می‌شدند. آنان کارگران را در برابر بازی هیچ یا همه قرار می‌دادند. فهم سیاسی آن‌ها، و دستاوردهای سیاسی و نظری‌شان که به گونه‌ای آشکار تجربی بود، و پا به پای انقلاب دگرگون شده، و آن‌ها را به سوی موضع افراطی‌ای به پیش رانده بود. پرولتاریا از نگاه آنان دیگر نقش دوم در نمایش انقلاب اروپایی را به عهده نداشت. این درس نهایی‌ای بود که آن‌ها از کل تجربه‌ی دشوارشان در انقلاب ۱۸۴۸ به دست آورده بودند. اکنون، در سده‌ی نوزدهم، طبقه‌ی کارگر به

عنوان نیرومندترین شخصیت نمایش تاریخ سربرآورده بود. در نتیجه همه چیز باید در خدمت انقلاب او قرار می‌گرفت. در بهار سال ۱۸٤۹ مارکس به طور کامل از هر محفل و جمع «دمکراتیک» کناره گرفت، و در ۱۸ آوریل همان سال، «نئو راینیشه تسایتونگ» عدم حمایت انجمن‌های کارگری را از حزب دمکرات یعنی حزب خرده‌بورژوازی اعلام کرد، و مقاله‌های ویلهلم ولف دوست نزدیک مارکس را منتشر کرد، که درس‌های اعتصاب‌های کارگران سیلسیا را شرح می‌داد. مارکس اعلام کرد که واژه‌های دمکراسی و دمکرات را به خرده‌بورژوازی بخشیده و قدرت کارگری، راه کارگران و دیکتاتوری آنان را تبلیغ می‌کند. در ١٤ آوریل اعلام کرد که همراه با یارانش «جهت وحدت انجمن‌ها و اتحادیه‌های کارگری» مبارزه خواهد کرد، و روز بعد انجمن کارگران کلن خواستار برپایی کنگره‌ی محلی تمامی احزاب کارگری شد. حتی پس از شکست جنبش انقلابی و محاکمه‌ی کمونیست‌ها در کلن، و مهاجرت رهبران کارگری از جمله مارکس به خارج از آلمان، رابطه‌ی مارکس با کارگران گسسته نشد.

مارکس مدت‌ها شکست را «موقتی» خواند، و در جهت سازمان‌دهی مجدد اتحادیه‌ی کمونیست‌ها کوشید. مهمترین سندی که از این دوران به جا مانده، و تا اینجا چند بار به مناسبت‌های مختلف از آن واگویه‌هایی آورده‌ام، «پیام کمیته‌ی مرکزی به اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» (مارس ۱۸۵۰) است. نکته‌ی محوری و اصلی پیام که به هر عبارت آن معنا می‌دهد استقلال طبقه‌ی کارگر است. این استقلال پیش شرط هر فعالیت سیاسی و هر وحدت عملی دانسته شده است. اصطلاح «انقلاب مداوم» که در این سند به صراحت ذکر شده، درواقع به سومین بیان آن بازمی گردد. براساس این بیان است که مارکس به کارگران توصیه می‌کند که مبادا به سیاست‌های بورژوازی لیبرال که مسوول اصلی شکست‌هاست اعتنا کنند، و بدانند که خرده‌بورژوازی دمکرات نیز متزلزل و ناپیگیر است: «اگر دمکراسی خرده‌بورژوایی به قدرت برسد خطرناک‌ترین دشمن انقلاب اجتماعی خواهد شد». به گمان مارکس منش اصلی گرایش سیاسی خرده‌بورژوازی مخالفت با دگرگونی کامل اجتماعی است، و از این رو، مساله‌ی اصلی این است که چگونه باید پرولتاریا را آماده کرد تا علیه توهم‌های خرده‌بورژوازی دمکرات مبارزه کند. البته، مارکس امکان ایجاد یک جبهه‌ی متحد با نیروهای سیاسی خرده‌بورژوازی را درمورد مسائل مشخص و روشن رد نمی‌کرد، اما بر محدودیت‌های مبارزه‌ی مشترک تاکید داشت: «رابطه‌ی حزب انقلابی کارگری با دمکراسی

خرده‌بورژوایی این است: برای سرنگون کردن جناح مخالف با آن همکاری می‌کند، اما هرجا که این دمکراسی بخواهد موضع خود را مستحکم کند، با آن به پیکار برخواهد خواست» (ب آ-۱:۱۷۸-۱۷۷). خواست‌های خرده بورژوازی برای پرولتاریا نابسنده‌اند، و چارچوب حاکمیت سرمایه را در هم نمی‌شکنند. کارگران باید انقلاب را ادامه دهند، تا قدرت را به دست آورند. پس باید بر رقابت میان کارگران کشورهای گوناگون چیره شد، آن‌ها را مسلح کرد: «کارگران باید خود را به طور مستقل به عنوان گارد پرولتاریا با فرماندهان و ستاد کل خویش سازمان‌دهی کنند. آن‌ها نباید تابع فرمان‌هایی باشند که از بالا صادر می‌شوند، بل فقط باید ***زیر فرمان شوراهای محلی انقلابی*** خود باشند، شوراهایی که خودشان ساخته‌اند» (ب آ-۱:۱۸۱). این یکی از نخستین و مهمترین مواردی است که مارکس از شوراهای کارگری به عنوان ارگان‌های فرماندهی پرولتاریا، یاد و دفاع کرده است. در کمون پاریس شوراهای محلی انقلابی که باید پرولتاریای مسلح زیر نظر آن‌ها مبارزه کند، در عمل ایجاد شد، و نشان داده شد که آنچه در ۱۸۵۰ رهنمود یک نظریه‌پرداز به حزبی کوچک و در حال از هم پاشی بود، و می‌توانست یکسر خیال پرورانه دانسته شود، بیست و یک سال بعد تا چه حد جنبه‌ی واقعی و عملی به خود گرفته بود. پیام مارکس گونه‌ای پیش گویی کمون بود. او تاکید کرد که کارگران باید بکوشند تا شور انقلابی مستقیم، پس از پیروزی فرو ننشیند، و همچنان شعله ور بماند. کارگران نباید مخالف به اصطلاح تندروی‌ها باشند، یا حمله‌های انتقام جویانه توده‌ها را به افراد منفور یا به مراکزی که خاطرات مردم از انزجار به آن‌ها آکنده است، مردود بدانند، نه فقط باید این همه را بپذیرند، و تبلیغ کنند، بل باید رهبری این چنین کنش‌هایی را هم به دست گیرند(ب آ-۱:۱۸۰).

مارکس پیام کمیته‌ی مرکزی را در مارس ۱۸۵۰، و «پژوهش‌های اقتصادی» را از اکتبر تا نوامبر ۱۸۵۰، نوشت (م آ-۱۰:۵۳۲-۹۴۹). در «پژوهش‌های اقتصادی» او سرانجام پذیرفت که انقلاب پایان گرفته است. البته در سال‌های بعد مارکس بارها به احتمال نزدیک رویداد انقلاب اشاره کرد، اما دیگر انقلاب آینده را از آنچه در آغاز ۱۸۴۸ روی داده بود، جدا می‌دانست. انگلس نیز در ۱۸۵۱ در ***انقلاب و ضد انقلاب در آلمان*** از انقلاب نزدیک یاد کرد، و نوشت: «فاصله‌ی زمانی بسیار کوتاهی میان آتش‌بس نخستین پرده، و آغاز دومین پرده پیش روی ماست» (ب آ-۱:۳۰۰). هرچند این تماشاگر مشتاق نمایش انقلاب ناچار شد دو دهه برای تماشای پرده‌ی بعدی صبر کند.

پرده‌ای که آن نیز بسیار کوتاه بود. تا پایان دهه‌ی ۱۸۵۰ او و مارکس چشم انتظار «سقوط نزدیک رژیم بناپارت» بودند، و بعد پذیرفتند که به نظر می‌رسد که رییس اوباش پاریس، پایه‌های حکومت خود را تثبیت کرده است. در این دو دهه‌ی انتظار، آنان از لفظ «دمکراسی» جهت روشن‌کردن سیاست‌های خرده‌بورژوازی استفاده می‌کردند، و جز در مواردی کمیاب آن را در مورد سیاست‌های بورژوایی به کار نمی‌بردند. همچنین، ترجیح می‌دادند از پرولتاریایی که در راس اتحاد انقلابی قرار دارد یاد کنند، و دیگر از لفظ «بلوک دمکراسی» استفاده نمی‌کردند (ب آ-۱:۲۸۳). مارکس چند بار دیکتاتوری پرولتاریا را وضعیتی اجتماعی خواند که در آن دولت در اختیار طبقه‌ی کارگر است، و سایر زحمتکشان منافع خود را در پیروی از کارگران می‌یابند. انگلس در پیشگفتار به ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** (۱۸۹۵) به این نکته اشاره کرد و افزود که اگر در سال ۱۸٤۸ هنوز به سادگی ممکن نبود که به «اکثریت جامعه» نشان داد که منافع آنان با منافع طبقه‌ی کارگر خواناست، در دهه‌ی ۱۸۹۰ این مشکل دیگر وجود ندارد (ب آ-۱:۱۹۲-۱۹۱).

مارکس ماهیت طبقاتی انقلاب ۱۸٤۸ را چه می‌دانست؟ درواقع، مواضع او و انگلس در جریان انقلاب چندان تغییر کرد که دشوار می‌توان به این پرسش پاسخ قطعی داد. نخست، انقلاب به چشم آنان بیشتر انقلابی بورژوا دمکراتیک می‌نمود، اما در پایان یک انقلاب کامل کارگری دانسته می‌شد. تکالیف اصلی انقلاب دمکراتیک بودند، اما چنان که تا اینجا چند بار اشاره کردم، به نظر مارکس چنان که از آغاز سال ۱۸٤۹ مطرح می‌کرد، آن تکالیف با وظایف سوسیالیستی ادغام می‌شدند. به همین دلیل تصور مارکس از مامور اجرای این تکالیف و وظایف نیز مدام عوض می‌شد. هرچند مهم است که بتوانیم مواضع گوناگون مارکس را بشناسیم، ولی بیشتر این نکته مهم است که تجربه‌ی انقلاب با تمام فراز و نشیب‌ها، و دگرگونی‌هایش، سرانجام مارکس را درمورد انقلاب سده‌ی نوزدهم به چه نتیجه‌ای رساند. چون این نکته را مطرح کنیم، پاسخی جدی را در کتاب ***هجدهم برومر لویی بناپارت*** خواهیم یافت. کتابی که پس از ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** نوشته شد، و به یک معنا شرحی تاریخی، و گونه‌ای جمع‌بندی رویدادهای انقلاب در فرانسه است. اما در همین فرانسه بود که کارگران بیش از هر جای دیگر اروپا جنگیدند، و شکست‌شان نیز بارها عظیم‌تر بود. در ***هجدهم برومر*** می‌خوانیم: «انقلاب اجتماعی قرن نوزدهم چکامه خود را از گذشته نمی‌تواند بگیرد، این

چکامه را فقط از آینده می‌توان گرفت. این انقلاب تا همه خرافات گذشته را نروبد و نابود نکند قادر نیست به کار خویش بپردازد. انقلاب‌های پیشین به یادآوری خاطره‌های تاریخی جهان از آن رو نیاز داشتند که محتوای واقعی خویش را بر خود بپوشانند. انقلاب قرن نوزدهمی به این گونه یادآوری‌ها نیازی ندارد و باید بگذارد که مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند تا خود به محتوای خویش بپردازد. در گذشته، مضمون به پای عبارت نمی‌رسید اکنون عبارت است که گنجایش مضمون را ندارد... انقلاب‌های بورژوایی، از نوع انقلاب‌های قرن هیجدهم، با سرعت تمام از یک کامیابی به کامیابی دیگر می‌رسند. آثار دراماتیک هر یک از این انقلاب‌ها بیش از دیگری است. آدم‌ها و اشیاء غرق نور و آتش‌اند، و روز، روز از خود بی‌خودی است. اما این همه دوامی ندارد و طولی نمی‌کشد که این شور و شوق‌ها به نقطه اوج خود می‌رسند، و جامعه به دورانی طولانی از پشیمانی در حالتی فرو می‌رود که هنوز فرصت نیافته است کامیابی‌های دوره توفان و التهاب‌اش را باآرامش و سنجیدگی جذب و هضم کند. انقلاب‌های پرولتاریایی، برعکس، مانند انقلاب‌های قرن نوزدهم، هماره در حال انتقاد کردن از خویش‌اند، لحظه به لحظه از حرکت باز می‌ایستند تا به چیزی که به نظر می‌رسد انجام یافته است دوباره بپردازند و تلاش را از سر گیرند، به نخستین دودلی‌ها و ناتوانایی‌ها و ناکامی‌ها در نخستین کوشش‌های خویش بی‌رحمانه می‌خندند، رقیب را به زمین نمی‌زنند مگر برای فرصت دادن به وی تا نیرویی تازه از خاک برگیرد و به صورتی دهشتناک‌تر از پیش رویاروی‌شان قد علم کند، در برابر عظمت و بیکرانی نامتعین هدف‌های خویش بارها و بارها عقب می‌نشینند تا آن لحظه‌ای که کار به جایی رسد که دیگر هرگونه عقب‌نشینی را ناممکن سازد، و خود اوضاع و احوال فریاد برآورد که «رودس همین جا است، همین جا است که باید جهید! گل همین جا است. همین جا است که باید رقصید» (ه ب: ۱۵ و۱۷-۱۶، ب آ-۱: ۴۰۰ و ۴۰۱).

واگویه‌ی طولانی از مارکس را باز بخوانیم. جدا از زیبایی خیره کننده‌ی روش بیان آن، نمایانگر گونه‌ای اعتراف است. انقلابی که در عرصه‌ی عمل اجتماعی مدام دگرگون می‌شود، در زمینه‌ی نظری نیز مدام تازه می‌شود. انقلابی که هماره در کار انتقاد کردن از خویش باشد، نظریه‌پرداز را نیز مدام به انتقاد از خویش وامی‌دارد. از سوی دیگر این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که انقلاب سده‌ی نوزدهم، انقلابی است پرولتری و مداوم، پیش می‌رود و مدام با حریفی قوی پنجه‌تر روبرو می‌شود. پس نمی‌توان بر

اساس الگو برداری از انقلاب‌های بورژوایی آن را شناخت. این انقلابی تازه است و برای فهم آن نیز باید به شیوه‌ای تازه، از خاستگاهی نو به آن دقت کرد.

لئون تروتسکی در کتاب ***انقلابی که به آن خیانت شد*** (۱۹۳۸)، انقلاب‌های ۱۸۳۰ و ۱۸٤۸ و انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷ در روسیه را «انقلاب‌های سیاسی» خواند که «پایه‌های اقتصادی جامعه را تغییر ندادند، و شکلی از مالکیت را جایگزین شکل دیگری از آن نکردند».[۱۹] دشواری بحث او این است که با اصطلاح‌ها و نگره‌های انقلاب بورژوایی می‌خواهد به لحظه‌ای از یک فراشد طولانی نام بدهد. روش کار او البته امروز پسندیده است. اما با روش فهم مارکس از انقلاب‌های پرولتری که در واگویه‌ی بالا از ***هجدهم برومر*** آمده، فاصله دارد. البته، در نوشته‌های مارکس موارد دیگری وجود دارند که به بحث تروتسکی نزدیک‌اند. انقلاب ۱۸٤۸ زمانی که به پایان رسید، قدرت سیاسی را تا حدود زیادی دگرگون کرده بود، مسائل سیاسی تازه‌ای را تا حد مسائل ملی ایتالیا و لهستان پیش کشیده بود، اما در نظم اقتصادی جامعه تحولی ایجاد نکرده بود. طبقه‌ای که نوسازی جامعه، به نظر مارکس، می‌توانست و باید کار او می‌بود از صحنه حذف شده بود. این انقلابی شکست خورده بود، و نیز انقلابی سیاسی بود که چارچوب مناسبات مالکیت را دست نخورده تحویل نظام سیاسی تازه‌ای داد. مارکس در سخنرانی ١٤ آوریل ١٨٥٦ خود آن را «فقط نشانه‌ی ضعیفی از یک انقلاب اجتماعی» معرفی کرد (ب ت:۳۰۰ -۲۹۹). در حالی که در جریان خود انقلاب برای مارکس و انگلس قطعی بود که این انقلابی اجتماعی است. انگلس در پیشگفتار به ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** بر جنبه‌ی نادرست این برداشت تکیه کرد. دو سال پیش از آن نیز در پیشگفتار به چاپ ایتالیایی ***مانیفست*** نوشته بود که انقلاب ۱۸٤۸ با آن که یک انقلاب سوسیالیستی نبود، اما راه را برای چنان انقلابی هموار، و زمینه را برای آن فراهم کرد: «همه جا این انقلاب، کار طبقه‌ی کارگر بود. این طبقه سنگرها را بر پا کرد، و خون خود را نثار کرد. فقط کارگران پاریس بودند که با سرنگونی دولت به طور مشخص اراده‌ی برانداختن رژیم بورژوایی را داشتند. اما جدا از این که آنان از تضاد تعیین‌کننده‌ی طبقه خودشان با بورژوازی آگاه بودند، هنوز سطح رشد اقتصادی کشور، و سطح رشد فکری توده‌ی کارگران فرانسوی به آن مرحله نرسیده بود که کار بازسازی اجتماعی ممکن شود.

[19] Trotsky, *op. cit.*, p.627.

بدین‌سان، میوه‌های انقلاب را سرمایه داران چیدند. در کشورهای دیگر، در ایتالیا، آلمان، و اتریش، کارگران از همان آغاز کاری جز این نکردند که بورژوازی را به قدرت برسانند» (ب آ-۱:۱۰۷-۱۰۶). درواقع، در آلمان، در آستانه‌ی انقلاب ۱۸۴۸: «بخش بزرگی‌از طبقه‌ی کارگر خواهان برقراری مجدد اصناف و انجمن‌های صنفی و پیشه‌وری ممتاز سده‌های میانه شده بود، و فقط اقلیت کوچکی از کارگران عقایدی روشن‌تر همخوان با واقعیت‌های موجود و نیازهای تاریخی داشتند». انگلس این نکته را نتیجه‌ی «کمبود شرایط مدرن زندگی، و شیوه‌های مدرن تولید صنعتی و از این رو کمبود عقاید مدرن» دانسته است (ب آ-۱:۳۰۵). گفته‌ی انگلس تکان دهنده است. در آغاز ۱۸۴۸ بخش بزرگی از طبقه‌ی کارگر آلمان درخواست برقراری مجدد نظام صنفی سده‌های میانه را داشت، اما دو سال بعد در پایان ۱۸۴۹، طبقه‌ای بود مبارز که به نظر مارکس توانایی رهبری انقلاب و کل جامعه را داشت. انقلاب چه کرده بود؟ کمتر از دو دهه پس از انقلاب، همین طبقه‌ی کارگر آلمانی، یکی از بزرگترین اتحادیه‌های کارگری سده‌ی نوزدهم را ساخت، و از دل این طبقه حزب سوسیال دمکرات زاده شده بود. در آن دو سال انقلاب چه روی داده بود که کارگران واپس مانده‌ی آلمان با آرزوی باززایی نظام صنفی سده‌های میانه، به آن طبقه‌ی مدرن، آگاه، و مبارز تبدیل شدند؟ آیا همین نکته کافی نیست تا به نولیبرال‌هایی که از بدگویی به انقلاب خسته نمی‌شوند یادآوری کنیم که خواست‌های مدرن، طبقه‌های امروزی، و جامعه‌ی مدرن نیز از آتش انقلاب‌های گذشته شکل گرفتند؟ می‌توان انقلاب را «بروز آتش‌فشان گون تحول‌های دیرشده» خواند. با این منطق، می‌توان لبه‌ی تیز حمله را به سوی کسانی که موجب دیرشدن تحول‌های اجتماعی گشتند، برگرداند. شر انقلاب پیش از هرچیز زاده‌ی نظام‌های اجتماعی و سیاسی پیش از انقلاب است. آن‌ها منافذ را مسدود می‌کنند، و هر راهی را می‌بندند، هر حقی را پایمال می‌کنند. اما با بسته شدن همه‌ی راه‌ها، یکی باز می‌ماند، آن که از همه خشن‌تر است.

۸. مارکس و کمونیسم

مارکس در ***گروندریسه*** نوشته که هرگاه مناسبات پولی را در خلوص ناب آن در نظر بگیریم، به نظرمان می‌رسد که تمامی تضادهای ذاتی جامعه‌ی بورژوایی فقط در همین امر ساده‌ی پول حل شده است: «دمکراسی بورژوایی و پیش از آن اقتصاددانان بورژوا،

دائماً همین جنبه را دستاویز قرار می‌دهند تا از شرایط اقتصادی موجود دفاع کنند» (گ ف-۱:۱۹۷، گ ر:۲٤۰). افراد به عنوان مبادله‌گران برابرند. هر کس یک مبادله‌گر است و همان رابطه‌ی اجتماعی را در برابر دیگران دارد که دیگران در برابر او. پس رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر به عنوان عوامل مبادله استوار است بر برابری. میان آن‌ها تفاوتی نیست، و با هم در تضاد نیستند. اگر کسی بتواند سر کس دیگری کلاه بگذارد این عمل از طبیعت رابطه‌ی اقتصادی و مناسبات برابر که در آن‌ها نهفته است، ایجاد نمی‌شود. از سوی دیگر این «مفهوم برابری با مفهوم آزادی تکمیل می‌شود» (گ ف-۱:۱۹۹، گ ر:۲٤۲). مبادله با زور، چپاول، و غارت صورت نمی‌گیرد. افراد اراده‌ای نافذ بر کالاهای‌شان دارند. انتقال به غیر امری است که در کمال آزادی صورت می‌گیرد. «مبادله ارزش‌های مبادله‌ای پایه مولد واقعی همه آزادی‌ها و برابری‌هاست» (گ ف-۱:۲۰۱، گ ر:۲٤٤). برابری و آزادی در جهان مدرن استوار به مناسبات تولیدی جدیدند. مارکس در تمامی پژوهش‌های اقتصادی خود یک هدف بزرگ را پیش روی خود قرار داد: او کوشید تا ثابت کند که برابری استوار به تساوی عوامل مبادله، برابری صوری است، و نابرابری ژرف‌تری در گوهر مناسبات تولیدی مدرن نهفته است. و درنتیجه آزادی فروش کالا به معنای دیگری باید مطرح شود. کسی که نیروی کار خود را به صورت کالا به دیگری می‌فروشد، آزاد است که نفروشد. اما آزادی او پیش‌تر از جایی دیگر لطمه دیده است. نیروی کار او در همین فراشد مبادله به صورت دشمن او، چیزی بیگانه با او، در متن مناسباتی شیی‌واره قرار می‌گیرد. او پیش‌تر آزادی خود را از دست داده است. این در زمینه‌ی اصلی زندگی تولیدی روی می‌دهد و بازتاب‌اش در زندگی اجتماعی همچون نارسایی‌های مفاهیم مدرن از آزادی و دمکراسی نمایان می‌شود.

نکته‌ی بنیادین بحث مارکس مهم است: سرمایه‌داری بر اساس مفهومی از برابری و حق که خود می‌سازد کار می‌کند، و در این مفهوم، تولید ارزش افزونه به معنای بی‌عدالتی نیست. مارکس بارها علیه پرودون، لاسال، و سوسیالیست‌های آرمانشهری این نکته را شرح داد. ایراد ما به سرمایه‌داری نمی‌تواند اخلاقی باشد. ما از زاویه‌ی مناسبات تولید سرمایه‌دارانه نمی‌توانیم ایرادی به این وجه تولید بگیریم و آن را ناعادلانه بخوانیم.[۲۰] این نکته هم در «نقد برنامه‌ی گوتا»، و هم در یادداشت‌های مارکس درمورد

[20] A. W. Wood, " The Marxist Critique of Justice ", In: *Philosophy and Public affairs*, 3, 1972.

نظریات اقتصادی آدلف واگنر به خوبی توضیح داده شده است. اگر سرمایه‌داری محکوم به از بین رفتن است، به دلیل مناسبات غیرعادلانه نیست، زیرا نمی‌توان عدالت را از منظری فراتاریخی پیش کشید. یعنی نمی‌توان بیرون وجه تولید بورژوایی ایستاد، و آن را مورد انتقاد قرار داد. محکومیت سرمایه‌داری از ناهمخوانی ژرفی در بنیاد آن برمی‌خیزد که میان مفهوم حقی که ایجاد می‌کند با امکان تداوم زندگی به معنای ساده‌ی باقی ماندن انسان‌ها روی زمین، و پیگیری فعالیت‌های حیاتی آنان پدید می‌آید. برابری صوری سرمایه‌داری با نابرابری در توزیع امکانات مادی جهت تداوم زندگی همراه است، و این دومی است که سرانجام از نظر مارکس، به طور قطع منجر به سقوط این وجه تولید، که در نهایت شکلی از زندگی است، می‌شود. دلیل خود مارکس برای محکوم خواندن سرمایه‌داری در نظریه‌ی فراگیر او درمورد شکل‌گیری‌های تاریخی وجوه تولید نهفته است.او از کارکرد ارگانیک این وجه تولید، به پیش‌گویی می‌پرداخت، و معتقد بود که داوری‌اش اخلاقی نیست، بل «صرفاً یک توضیح و تبیین» است.

پس مفاهیم برابری و آزادی در سرمایه‌داری که ظاهراً از نظر اخلاقی محکوم شدنی نیستند، چه مشکلی می‌سازند؟ بنا به حکم خود مارکس، و تاویل متفکرانی چون آلن وود از کار او، نمی‌توانیم آن‌ها را از نظر اخلاقی محکوم کنیم، اما می‌توانیم «بد کارکردن» آن‌ها را نشان دهیم. یعنی بکوشیم تا ثابت کنیم که آزادی و برابری در وجه تولید سرمایه‌داری چگونه منجر به پیدایش «گورکنان این وجه تولید» می‌شود. نکته‌ای که اینجا پدید می‌آید این است: برای ارائه‌ی توصیف «علمی» از پدیده‌ای، ناگزیریم که کار را با آکسیوم‌هایی آغاز کنیم، ملاک‌هایی را پیش بکشیم، و در نهایت از پیش فرض‌های نظری‌ای شروع کنیم. این همه، خود به نظریه‌هایی استوارند. به صورت‌بندی دانایی‌ای، یا سرمشق‌هایی. آیا از دل همین سخن علمی و توصیفی، اصولی اخلاقی پدید نمی‌آیند؟ آیا تقابل و رویارویی برابری سیاسی و شهروندی با نابرابری اجتماعی و واقعی‌ای که در دل سرمایه‌داری نهفته است، و مارکس از «مساله‌ی یهود» به بعد مدام به آن بازمی‌گشت، و از آن یاد می‌کرد، نمایانگر گونه‌ای داوری ارزشی نیست؟ نشان نمی‌دهد که دانشمند ما با همه‌ی شور و اشتیاق سوزانی که به ارائه‌ی نتایج کار علمی

A. W. Wood, "Marx: The Critique of Justice", in: T. Honderich ed, *Philosophy Throgh its Past*, London, 1984, pp.360-394.

خود داشت، در نهایت تصوری از مناسباتی اجتماعی درست و «برابری واقعی اجتماعی» در سر می‌پروراند؟ ایده‌ی کمونیسم درست همین جا در سر مارکس پیدا می‌شود. امری که هرچند خود مارکس نمی‌پذیرفت فقط یک «ایده» بود، و چنان نیز باقی ماند.

مارکس، با بسیاری از اندیشگران دوران‌اش به این دلیل مخالفت می‌کرد که آنان را خیال پرور می‌دانست. او واقعیت را سنگ پایه‌ی اندیشه‌ی خود می‌شناخت، و ملاک مورد قبول‌اش در ارزیابی اندیشه‌ها همخوانی آن‌ها با واقعیت، یا نزدیکی و دوری‌شان به واقعیت بود. همان‌طور که در فصل دوم آمد، مارکس ملاک فهم واقعیت را درگیری عملی می‌دانست، و از این جهت او به معنای فلسفی یک رئالیست بود که گرایش به پراگماتیسم داشت. هرچند این آیین پس از مرگ او به صورت جدی مطرح شد، و هرگز خود را وام دار اندیشه‌های او ندانست، و از این نظر کم زیان ندید. با این همه، می‌توان پرسید که آیا این مارکس واقع‌گرا که خودرا از هر خیال‌پردازی دور می‌دانست، این اندیشگری که به چشم پیروان‌اش «پایه گذار سوسیالیسم علمی» بود، خود هرگز دستخوش خیال پروری نشد؟ در کار دانشمندی سده‌ی نوزدهمی، یا پژوهشگری پوزیتیویست، که بنیاد متافیزیکی علم مدرن او را پرورده، فرض کشف آنچه به صورت ابژه پیش روی اوست، یک فرض ممکن است. اما حدس زدن این که ابژه‌ی مورد بحث درآینده چه خواهد شد، چه شکلی خواهد یافت، چه کارکردهایی خواهد داشت، از قلمرو ایقان علمی‌ای که با آن بار آمده و به آن باور دارد می‌گذرد، خاصه اگر ابژه‌ی مورد بحث نه پدیده‌ای طبیعی، بل امری انسانی باشد، برای نمونه جامعه‌ای یا وجه تولیدی یا صورت بندی اجتماعی‌ای باشد. مارکس به ادعای خودش همچون یک دانشمند علوم طبیعی به تحلیل وجه اقتصادی پیش روی خود نشست، و به دلایلی که با صورت بندی دانایی دوران‌اش می‌خواند کار خود را علمی معرفی می‌کرد، و بسیاری نیز ان را با چنین عنوانی پذیرفتند، بگذریم که امروز دشوار بتوان این ادعا را قبول کرد. اما همان مارکس، وقتی از توجه به پدیدار پیش رویش یعنی جامعه‌ی مدرن یا سرمایه‌داری به این نتیجه می‌رسید که این جامعه «چه خواهد شد» یعنی «چه اتفاق‌هایی برایش روی می‌دهد»، یا «چه شکلی خواهد یافت»، از دایره‌ی ادعاهای علمی خود خارج می‌شد. اینجا از این نکته که تجربه‌ی راستین بسیاری از پیش‌بینی‌های مارکس را رد کرد، و البته صحت برخی دیگر را هم ثابت کرد بگذریم، اما مساله‌ی اصلی چیز دیگری است. مساله این است که اساساً آیا امکان داشت که براساس همان پیش فرض‌های بنیادین

متافیزیکی کار «علمی» مارکس، پیش‌گویی کرد که چه بر سر کل نظام اجتماعی و تولید اقتصادی می‌آید؟ مارکس که در مکتب هگل بار آمده بود، به این پرسش قاطعانه پاسخ مثبت می‌داد. ولی با این پاسخ باید به طور منطقی این نکته را نیز می‌پذیرفت که از اینجا کار او پیش کشیدن فرضیه‌ای است، و هیچ فرضیه‌ای رها از خیال‌پروری نگره‌پرداز نیست، حتی اگر خود او نخواهد به این نکته اعتراف کند، یا اساساً متوجه این نکته نشده باشد، یا در بدترین حالت، اصلاً به آن نیاندیشیده باشد.

مارکس خود را یک خیال پرداز نمی‌دانست. با قاطعیت اعلام می‌کرد که کشف کامل و علمی پدیدار مورد بررسی‌اش، سبب شده که گرایش‌های اصلی حرکت آن را دریابد و توضیح دهد. در ***گروندریسه*** نوشته: «تلقی درست درواقع به ما امکان می‌دهد که [قانون] حرکت تاریخی را کشف کنیم و دریابیم که شکل تولیدی کنونی جامعه در کجاها کمیتش می‌لنگد، و چگونه جای خود را به شکل بعدی خواهد داد. ریشه‌های تاریخی اقتصاد بورژوایی و **تاریخی بودن** این مرحله از تولید اجتماعی که بنای آن بر مقدماتی قرار دارد که اکنون از بین رفته‌اند، نشان می‌دهد که شرایط کنونی تولید اجتماعی نیز حامل بذر نابودی و **الغای تاریخی خویش‌اند** و جای خود را در **شرایط تاریخی** لازم به جامعه نوینی خواهند داد» (گ ف-۱:۴۵۶-۴۵۵). این ادعای خود او بود. اما، ما می‌پرسیم که میان آن «تلقی درست» و خواست یا آرزو یا اشتیاق مارکس به برقراری جامعه‌ی بهتر و انسانی‌تر چه رابطه‌ای برقرار می‌شود؟ کسی که جامعه‌ی آرمانی آینده‌اش را تصویر می‌کند، و با قاطعیت اعلام می‌کند که این نه آرمان و خیال‌پردازی، بل موقعیتی است که بنا به کشف یا تخمین روال پیشرفت گرایش‌های موجود «به طور قطع» پدید خواهد آمد، خود را در معرض آزمون تاریخی (و آزمونی روش‌شناسانه نیز) قرار می‌دهد. حتی با توجه به رشد محدود نیروهای تولید و پیشرفت نه چندان قابل توجه تکنولوژی در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم، اندیشگری که جامعه‌ی آینده را چنین ساده انگارانه توصیف کند که در آن تقسیم کار اجتماعی از بین می‌رود، و یک نفر صبح شکار، ظهر ماهیگیری، و غروب گاوداری می‌کند، و پس از شام به فلسفه‌ی انتقادی می‌پردازد (م آ-۵:۴۷)، خود را در بد مخمصه‌ای قرار می‌دهد، مگر این که پیش‌تر کوتاه آمده، و ادعای علم را کنار گذاشته باشد، و پذیرفته باشد که در حال حاضر مشغول خیال پردازی است. جامعه‌ی کمونیستی مارکس که مدام می‌گفت برای پرهیز از خیال‌پردازی درباره‌ی آن چندان نمی‌تواند حرف بزند، کمتر از جامعه‌ی آینده‌ی

سن سیمون و فوریه خیالی نیست. تفاوت اینجاست که آن دو اندیشگر به خیال آزاد خود دامن می‌زدند، و پهنه‌ی آن را گسترده‌تر می‌کردند، و به جنبه‌ی شاعرانه‌اش افتخار می‌کردند، در صورتی که مارکس از این همه می‌گریخت. بیشترین حد پیش‌گویی علمی او درباره‌ی جامعه‌ی دورانش، گفته‌ی پزشکی می‌توانست باشد که بگوید این بیمار امشب را به صبح نخواهد رساند. ولی، آنچه مارکس درباره‌ی جامعه‌ی بی‌طبقه‌اش گفت همچون حرف‌های پزشکی است که پیش‌بینی می‌کند که بیمارش فردا به بهشت خواهد رفت، و آنجا از شر مصیبت‌های زمینی خلاص می‌شود، و بهشت چنین و چنان خواهد بود.

الستر در کتاب ***با معنا کردن مارکس*** در بحث از ازخودبیگانگی نکته‌ای را توضیح می‌دهد که قابل توجه است. او می‌نویسد: «بحث مارکس درمورد بیگانگی آنجا معنا می‌یابد که ما به پس زمینه‌ی دیدگاهی هنجاری از آنچه زندگی خوب و درست انسان دانسته می‌شود، توجه کنیم... زندگی‌ای با فعالیت همه جانبه و کامل».[۲۱] الستر به درستی یادآوری می‌کند که چنین پس زمینه‌ای در زندگی ما در جامعه‌ی مدرن، نه وجود دارد، نه می‌تواند به تصور درآید. مارکس در مقابل بیگانگی و ازخودبیگانگی جامعه‌ای دیگر را قرار داد، کمونیسم را. این جامعه بر فرد مسلط نیست، و اساساً حاکمیت امر اجتماعی در آن از بین می‌رود.[۲۲] هیچ چیزی فراتر از افراد مشخص در مناسباتی انسانی که در زندگی هرروزه‌شان پدید می‌آیند، مطرح نیست. درواقع نگاه مارکس از آن سوی تاریخ یعنی از کمونیسم به گذشته است، به سوی ما. به نظر مارکس بهتر است به جای این که بگوییم ما به سوی کمونیسم حرکت می‌کنیم، اعلام کنیم که ما در شرایط پیشا-کمونیسم به سر می‌بریم.[۲۳]

مارکس هرگاه از کمونیسم همچون «فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی» (م آ-۱۶۹:۳، م آ-۲۹٦:۳) یاد می‌کرد، می‌خواست منش اصلی مناسبات اجتماعی جدیدی را در خطوط کلی آن ترسیم کند، مناسباتی که استوار به مالکیت اشتراکی ابزار تولید، برابری افزایش یابنده میان افراد جامعه در تمامی سطوح، همبستگی انسانی و اجتماعی آنان، و نظارت بی‌مرز مردمی بر زندگی اجتماعی است. مارکس نمی‌خواست همچون

[21] J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, p.51.

[22] C. Gould, *Marx's Social Ontoloty*, Cambridge, Mass, 1978, p.166.

[23] J. M. Barbalet, *Marx's Construction of Social Theory*, London, 1983, p.53.

سوسیالیست‌های آرمانشهری از ایمان به «اصول جاودانی عدالت و همبستگی» و یا از اصول اخلاقی تجریدی همانند این یا آن باور و ایمان به قانون‌های جاودانی و حذف ناشدنی در طبیعت انسانی شروع کند. او می‌گفت که سوسیالیسم و کمونیسم که پیش‌تر معناهای پندارگونه‌ای یافته بودند، به درجه‌ی پیشرفته‌ای از رشد نیروهای تولید استوار هستند، و برای رفع تمامی نیازهای انسانی و ایجاد برابری در شرایط وجودی آدمی، مشکلی ندارند. به بیان دیگر سوسیالیسم استوارست به موقعیتی که در آن مشکل کمیابی مواد حل شده باشد. چون این پیش شرط وجود داشته باشد، می‌توان از تقسیم اجتماعی کار و تکنولوژی، از شکل‌های گوناگون تضاد میان کار و سرمایه، شهر و روستا، از تعلق‌ها و تعین‌های طبقاتی، و تقسیم‌بندی‌های اجتماعی موجود که نفی برابری راستین آدم‌ها هستند، و وجود اقتدار دولتی و حکومتی و دیگر شکل‌های مناسبات قدرت مدارانه، فراتر رفت. آنجاست که ازخودبیگانگی، نادانی، فردگرایی مالکانه، قدرت پذیری و دیگر «منش‌های متعلق به دوران پیشاتاریخ انسانی» پایان می‌یابند، و انسان بر نیروهای طبیعی و شرایط محدودکننده‌ی زندگی‌اش چیره می‌شود، و به طور کلی به شکل دیگری زندگی می‌کند که ما امروز قادر به پیش‌بینی آن نیستیم، و نمی‌توانیم از مشخصه‌های آن چیزی به دست دهیم.

عبارت آخر بسیار مهم است. مارکس نمی‌خواست به پیش گویی اموری بپردازد که هنوز هیچ جنبه‌ی اصلی‌ای از آن‌ها آشکار نشده بود.[۲۴] او می‌دانست (یعنی یقین یافته بود) که آنچه امروز به صورت اثباتی و ایجابی وجود دارد، از میان می‌رود، و موارد نفی آن‌ها پدید می‌آید. اما بیش از این که آن موارد پدید خواهند آمد، چیزی از آن‌ها نمی‌دانست، و درنتیجه چیزی هم درباره‌شان نمی‌گفت. درواقع حق با کارل پوپر است که با لحنی تمسخرآمیز و سرزنش بار نوشته: «در پژوهشهای اقتصادی وسیع مارکس، هیچ اشاره‌ای به مسائل سازندگی اقتصادی، مثلاً برنامه‌ریزی در اقتصاد، نشده بود. لنین خود اذعان داشت که سوای شعارهای بیهوده و بیفایده‌ای مانند «از هرکس به فراخور توان و به هرکس به قدر نیاز»، حتی یک کلمه هم در آثار مارکس درباره اقتصاد سوسیالیسم دیده نمی‌شد. این امر ناشی از آن بود که تحقیقات اقتصادی مارکس فقط

[24] R. N. Berki, *Insight and Vision: The Problem of Communism in Marx's Thought*, London, 1983.

بـه درد پیشگویـی تاریخی او مـی‌خورد، و یکسره در خدمـت آن هدف بود».[۲۵] این که مارکس دربـاره‌ی سازمان‌دهی سوسیالیستی تولید بسیار کم نوشته (نه این که حتی یک کلمه ننوشته)، جای بحث ندارد. این هم که نوشته‌های او چندان کمکی به آیندگان برای برقراری نظام سوسیالیستی نمی‌کنند، حرفی درست و قابل اثبات است. اما باید گفت که مارکس ادعای چنین کاری را هم نداشت. او می‌خواست فقط بر ضرورت پیدایی نظامی تـازه به جای نظام استـوار بـر مالکیت خصوصی ابزار تولید تاکید کند. آنچه جای بحث دارد آن یقین او درمورد از بین رفتن نظام تولید سرمایه‌داری است. نه فقط تبدیـل آن از رقابـتی به انحصاری، بـل به معنـای دقیـق و کامل واژه انحلال این وجه تولید است که برای مارکس تبدیل به امری یقینی شده بود، و درست همین جاست که باید شک آورانه متوقـف شد و بـه او گفت که دلایل‌اش بسـنده نیستند تا این چنین به یقین برسد. تمام دلایل جبرباورانه و علیت باورانه‌ی مارکس برای قانع شدن ما، امروز، نابسنده‌اند. در این مورد که مارکس نظامی را که بد کار می‌کند، نشانه گرفته بود، می‌توان با او هم نظر شد، امـا همچنان می‌توان پـرسیـد: چگونـه اطمینـان داری که به دلیل این بد کار کردن، این نظـام منحل خواهـد شد، و «مـورد متـضادش، یعنی نفـی دیـالکتیکی‌اش»، پدید خواهد آمد؟

واژه‌هـای «سوسیـالیسم» و «کمونیسم» در اوایل سده‌ی نوزدهم به کار رفتند. پیش‌تر کمـونیسم بـه معنایـی مـحدود در مبـاحث تـاریخی درمورد نخستین اقوام بشری یا در مباحث مـردم شناسانـه به کار مـی‌رفت. مثـلاً روستیو دلابرتون (۱۸۰۶-۱۷۳٤) در سال ۱۷۸۵ آن را به معنای موقعیتی «غیر متمدن» به کار برده بود. نخستین گروهی که آشکارا خود را کمـونیست خـوانـد، در آغـاز دهـه‌ی ۱۸۳۰ شکل گرفـت، و وایتـلیـنگ آن را پایه‌گذاری کرده بود. یکی از نخستین مواردی هم که لفظ «سوسیالیسم» به کار رفت، در ۱۸۲۷ در نوشته‌ای از رابـرت اوئن بود. در این نخستین موارد کاربرد این واژه‌ها، معنای انها یـکی بـود. از نـظر مـارکس نیـز این دو واژه بـه یک معنا به کار می‌رفتند. مقصود شرایـط یا جامعه‌ای بـود که در آن انسـان‌هـای اجتماعـی به طور اشتراکی از موادی که اجتماعی یا متعلق به همگان هستند استفاده می‌کنند، و همه بــه عنـوان پدیدآوردندگـان همبسته، در تولید این مواد نقش دارند.

[۲۵] ک. ر. پوپر، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه‌ی ع فولادوند، تهران، ۱۳۶۹، ج ٤، ص ۸۶۰.

دستنوشته‌های ۱۸۴۴ نخستین متنی بود که مارکس در آن به تفصیل از کمونیسم بحث کرد. سومین رشته از دستنوشته‌ها درباره‌ی «مالکیت خصوصی و کمونیسم» است. مارکس از این نکته آغاز می‌کند که تضاد میان کار و سرمایه، همان برابر نهاد کمونیسم و مالکیت خصوصی را در دل خود نهفته دارد. ولی، هر جا که مالکیت خصوصی پیشرفته یا تعمیم یافته وجود نداشته باشد، به معنای این نیست که کمونیسم استقرار یافته است. کار، برابر نهاد مالکیت خصوصی است. کار ابژکتیو، اجتماعی و پیشرفته‌ای که دیگر رویاروی سرمایه و نظام اجتماعی و تولید سرمایه‌داری بایستد. آن را نفی و منحل کند (د ف:۱۶۵، م آ-۳:۲۹۴-۲۹۳). کمونیسم تعمیم مالکیت خصوصی، غارت جمعی، و غیره نیست. همچنین کمونیسم به معنای مورد نظر اتین کابه، در جامعه‌ی ایکاریایی‌اوهم مطرح نیست: «کمونیسمی که الف) ماهیتاً هنوز سیاسی یعنی دمکراتیک یا استبدادی است، ب) دولت را محو می‌کند و برمی‌چیند اما هنوز ناقص است و تحت تاثیر مالکیت خصوصی است (یعنی تحت تاثیر بیگانگی آدمی)... چون هنوز ذات ایجابی مالکیت خصوصی را درنیافته استو از سرشت انسانی نیاز اطلاع چندانی ندارد، هنوز اسیر مالکیت خصوصی است و از آن تاثیر می‌پذیرد» (د ف:۱۶۹، م آ-۳:۲۹۶).

در مقابل، مارکس از کمونیسم به معنای فرارفتن ایجابی از مالکیت خصوصی یاد کرد. نه فقط رد کردن مالکیت خصوصی، بل ایجاد شکل اثباتی مالکیت اشتراکی. وقتی ازخودبیگانگی انسان که همان مالکیت خصوصی است از بین برود، و «تملک واقعی ذات انسانی توسط آدمی و برای خود آدمی» ممکن شود (د ف:۱۶۹ ، م آ-۳:۲۹۶). اینجا مارکس هنوز در چارچوب بینش فویرباخی قائل به سرشت نوعی انسان است، و می‌پندارد که کمونیسم بازگشت به این سرشت و ماهیت انسانی است. ولی در تعریفی که در ادامه‌ی همین عبارت از سرشت آدمی به دست می‌دهد، انسان را همچون موجودی اجتماعی یا انسانی معرفی می‌کند. مارکس این کمونیسم را «طبیعت‌گرایی کاملاً رشد یافته» و «انسان باوری»(که باز در بیان این هردو متاثر از فویرباخ است) می‌نامد، و می‌نویسد که «کمونیسم راه حل واقعی تعارض آدمی با طبیعت و آدمی با آدمی است». به نظر او در کمونیسم تعارض هستی با سرشت، فرد با نوع، آزادی با ضرورت از بین می‌رود، و با شیوه‌ای هگلی می‌گوید که کمونیسم حرکت سراسر تاریخ است. یعنی کمونیسم را به جای روح مطلق هگلی قرار می‌دهد، و می‌گوید که به همین دلیل جا به جا خود را نشان می‌دهد (د ف:۱۷۰، م آ-۳:۲۹۷). مالکیت خصوصی نمود

زندگی ازخودبیـگانه است. پس فرا رفـتن ایجابی از مالکیت خصوصی به معنای گذر از هـر شکل بیـگانگـی است. مارکس مثالـی مـی‌آورد، و مثـل همیشه مثال‌اش دین است. خـداناباوری در خود کمـونیسم نیـست، اما کمونیسم همچون گذر از بیگانگی در خود خداناباوری را پیش مـی‌کشد. (د ف:۱۷۱، م آ-۳:۲۹۷). سپـس مارکس شرحی از یکی بـودن گوهر طبیعـی انسان و گوهـر انسانـی طبیـعت ارائه می‌کند و البته هدف او اثبات نـزدیکی انسان و طبیعت در کمونیسم است. آنجا طبیعت بـه هستی انسانی انسان تبدیل می‌شود.

اینـجا مارکس لحظه‌ای رشته‌ی بحث را می‌گسلد تا انسان فعال و راستین را در برابر تصور متافیزیکی از انسان قرار دهد. شاید در تمام نوشته‌های مارکس هیچ بندی را نیابید که تا این حد به اصول اندیشه‌ی سده‌ی بیستمی، به فلسفه‌ی هستی، و به طور خاص به انتقاد هیـدگر از سـوژه‌ی فلسفـی نزدیک باشد. اندیشه‌ی مارکس در این متن درخشان، گونه‌ای پیش‌بینی پراگماتیسم، و نیز همخوان با مبنای نقادانه‌ی کار هیدگر، مرلوپونتـی و ویتگنشتـاین در دوره‌ی دوم فعـالیـت فکری اوسـت. ایـن نوعی انتقاد به دکارت‌گرایی است، هرچند هنوز آگاهانه و کامل نیست. درافتادن با مبنای متافیزیک مدرنیته است، که هنوز به نتایج نهایی خود نمی‌رسد: «هنگامی که من از لحاظ علمی فعال هستم، هنگامی که درگـیر کارهایـی هستم که به ندرت می‌توانم با دیگران فعالیت مشترکی داشته باشم، باز هم انسانی اجتمـاعی هستم زیـرا به عنوان یک انسان فعال هستم. نه تنها ماده و مایه فعالیتم به عنوان محصول اجتماعی به من داده می‌شود (مثل زبانی که متفکر با آن درگیر اسـت) بل خـود هستـی‌ام، فعالیتـی اجتمـاعی اسـت و بنابراین آن چه که من از خودم مـی‌سـازم درواقـع چیـزی است که بـرای جامعـه و بـا آگاهی خودم به عنوان وجودی اجتمـاعی ساخته مـی‌شود. آگاهـی عام من فقط صورت تئـوریک چیزی است که شکل زنـده جامعـه واقعی یعنی کالبد اجتماعـی محسوب می‌شود، اگرچه آگاهی عام در حال حاضرگونـه‌ای انتزاع از زنـدگی واقعی محسوب می‌شود و از این لحاظ در تضاد شدید با آن قرار می‌گیرد. از این رو فعالیت آگاهی عام من علاوه بر آن که نوعی فعالیت است در ضمن هستی تئوریک من به عنوان یک وجود اجتمـاعی نـیز می‌باشـد» (د ف:۱۷۳-۱۷۲، م آ-۳:۲۹۹- ۲۹۸).

اهمیت خاص فلسفی گفته‌ی بالا ما را از بحث کمونیسم دور نمی‌کند. من به عنـوان انسان، موجودی اجتماعی هستـم و مالکیت خصوصی با این وجود خوانا نیست. از این

تملک خصوصی است که استثمار ساخته می‌شود. به نتیجه‌ای که مارکس پیش کشیده دقت کنیم: «بنابراین فرا رفتن از مالکیت خصوصی، همان رهایی کامل همه حواس و خصوصیت‌های آدمی است. این رهایی است، دقیقاً به این علت که این حواس و خصوصیت‌ها چه از لحاظ ذهنی و چه از لحاظ عینی انسانی می‌شوند» (د ف:۱۷۵، م آ-۳:۳۰۰).

متن ***دستنوشته‌های ۱۸٤٤*** مهمترین متنی است که از مارکس درمورد کمونیسم باقی مانده است. هیچ چیز تکان دهنده‌تر از واپسین عبارت‌های فصل «مالکیت خصوصی و کمونیسم» در این ***دستنوشته‌ها*** نیست. اینجا معلوم می‌شود که از نظر مارکس کمونیسم هدف نهایی نیست: «کمونیسم... مرحله **واقعی** ضروری برای دوران بعدی پیشرفت تاریخی در فرایند رهایی و نوسازی آدمی است. کمونیسم الگوی ضروری و اصل پویای آینده بلافصل است، اما کمونیسم از این لحاظ هدف پیشرفت و تکامل انسانی نیست، و ساختار جامعه انسانی هدف آن است» (د ف:۱۸٤). این عبارت مبهم است. اجازه بدهید که برگردان دیگری از آن ارائه کنم، زیرا عبارت آخر به گمانم می‌تواند شکل دیگری داشته باشد: «کمونیسم شکل ضروری و اصل پویای آینده‌ی نزدیک است، اما کمونیسم، این چنین، هدف تکامل انسانی نیست- شکل جامعه‌ی انسانی [است]» (م آ-۳:۳۰٦).[۲٦] تاویل من چنین است: کمونیسم یکی از شکل‌های سازمان‌دهی جامعه‌ی انسانی است، شکل عالی و پیشرفته. اما نادرست خواهد بود که آن را هدف بدانیم. در این شکل جامعه، انسان تازه آغاز می‌کند به کشف محتوای راستینی که با سرشت اجتماعی و انسانی او خواناست. به همین دلیل هم مارکس بعدها چند بار اعلام کرد که کمونیسم به پیشا- تاریخ زندگی انسان پایان می‌دهد، و تاریخ انسان را آغاز می‌کند.

۹. سازمان دهی سوسیالیستی تولید

مارکس در ***گروندریسه*** نوشته است: «شرایط کنونی تولید اجتماعی نیز حامل بذر نابودی و **الغای تاریخی** خویش‌اند و جای خود را در **شرایط تاریخی** لازم به جامعه

[26] K. Marx, *Texte zu Methode und Praxis, vol.2, Parisier Manuskripte 1844*, Hamburg, 1972, p.86. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, trans. E. Bottigelli, Paris, 1972, p 99

نوینی خواهند داد» (گ ف-۱:۴۵۶، گ ر:۴۶۱). همان‌طور که مرحله‌های پیشابورژوایی تولید، واقعیت‌هایی تاریخی بودند، یعنی در حال گذار به شکل دیگری وجود داشتند، شرایط معاصر نیز در حال گذار هستند، و در حکم پیش شرط تاریخی وضعیت تازه‌ای از سازمان‌دهی اجتماعی تولید، یعنی کمونیسم هستند. جای دیگری از ***گروندریسه*** مارکس وجه تولید سرمایه‌داری را از یک سو متضاد با صورت بندی‌های پیشین، و از سوی دیگر متضاد با سازمان دهی سوسیالیستی تولید دانست، او در این مورد نکته‌های تازه‌ای را پیش کشید: «خصیصه اجتماعی فعالیت و نیز شکل اجتماعی فرورده و سهم افراد در تولید در اینجا چیزی بیگانه به نظر می‌رسد که عیناً رویاروی افراد است، آنهم نه به گونه رابطه انسانی افراد با یکدیگر، بلکه به منزله مناسباتی مسلط و مستقل از وجود آنان، مناسباتی که گویی از برخورد افرادی بی‌تفاوت نسبت به یکدیگر ناشی می‌شود. مبادله عمومی فعالیت‌ها و فراورده‌ها که به شرط حیاتی و رابطه متقابل همگان تبدیل شده است دیگر در چشم آنان چیزی خودمختار و بیگانه می‌نماید. در ارزش مبادله‌ای پیوند اجتماعی بین اشخاص به رابطه اجتماعی بین اشیاء تبدیل می‌شود، و غنای شخصی هم به ثروت عینی. هرقدر میانجی مبادله دارای قدرت اجتماعی کمتری باشد (و در این صورت به طبیعت فراورده مستقیم کار و نیازهای مستقیم طرف‌های مبادله بستگی بیشتری دارد) رابطه پدرسالاری، روابط اجتماعی آبادی‌های اشتراکی باستان یا فئودالیسم و نظام‌های صنفی شدیدتر است. اما در شرایط کنونی، قدرت اجتماعی به شکل شیئی در دست فرد است. اگر این قدرت اجتماعی را از شیء بگیرید، ناگزیر باید آنرا به دست اشخاصی بسپارید که بر اشخاص دیگری اعمال کنند. رابطه‌های وابستگی شخصی (که در آغاز کاملاً خود به خودی‌اند) نخستین شکل‌های اجتماعی‌اند که در آنها ظرفیت مولد انسانی تنها به کندی و آنهم نخست در نقاطی دورافتاده توسعه می‌یابند. استقلال شخصی بر پایه وابستگی معین دومین شکل اجتماعی بزرگ است که در آن یک نظام عام متابولیسم اجتماعی مرکب از مناسبات کلی، از نیازهای همه جامعه و ظرفیت‌های جهانشمول برای نخستین بار تشکیل می‌شود. سومین مرحله همان مرحله فردیت آزاد بر پایه توسعه همگانی افراد و تسلطشان بر قدرت تولیدی و نیز بر ظرفیت‌های اجتماعی و جمعی خویش است. مرحله دوم شرایط لازم برای پیدایش مرحله سوم را ایجاد می‌کند. پس ساخت‌های پدرسالارانه و باستانی (و نیز فئودالی) همراه با گسترش تجارت و تجمل، پول، ارزش مبادله‌ای که جامعه نوین آهنگ

پیشرفت خود را از آنها دارد، دچار انحطاط می‌شـــوند» (گ ف-۱:۹۵، گ ر:۱۵۹-۱۵۸). بنا به تاویل روسدولسکی، مارکس اینجا تاریخ را بر اساس تکامل فردیت آدمی و رهایی فرد انسان از زنجیرهای مناسبات اجتماعی ترسیم کرده است.[۲۷] مارکس نه فقط همچون هگل این تاریخ را «گذرگاه تکامل از محدوده‌ی ضرورت به قلمرو آزادی» می‌شناخت، بل تمام کوشش خود را متمرکز بر این نکته می‌کرد که مفهوم آزادی فردی را از هرگونه پیـرایه‌ی ایدئولوژیـک پاک کـند، و آن را بـراساس مناسبات راستین اجتماعی قرار دهد. زمانی که او در ***مانیفست*** می‌نوشت: «به جای جامعـه‌ی کهنـه‌ی بورژوایـی بـا طبقـه‌ها و تضادهای طبقاتـی‌اش، جامعـه‌ای خواهـد نشست که در آن **رشد آزاد هر فرد شرط رشد آزاد همگان باشد**» (م آ-٦:٥٠٦)، آشکارا، دلیل برتری جامعه‌ی تـازه را تکـامل آزادانـه‌ی فـرد و «شخصیـت آزاد متـکی بـه تکامـل کلـی» مـی‌شنـاخت. پیش از این، مارکس در «مسالـه‌ی یهـود» نـوشته بـود: «هـر شکل رهایـی بـه مثابـه‌ی بازگشت جهان انسانی و مناسبات انسانی به فرد انسان است» (م آ-٣:١٦٨).

سوسیـالیـسم یـا کمـونیسم بـه عنـوان برابر نهـاده‌ی سرمایـه‌داری شکلی از زندگی اجتمـاعـی است که در آن انسـان تـقسیـم شده دیـگر وجود نـخواهد داشت. زمانی که شکاف طبقاتی جامعه از بین برود، تقسیم‌های موجود میان نوع انسان همچون تمایزهای ملی، سیاسی، نژادی، دینی، خانوادگی، و غیره نیز همه از بین می‌روند. شاید نوع دیگری از تقسیم ایجاد شود، اما این نوع به طور کامل ناشناخته است، و نمی‌تـوان بـه آن نـامی داد، و بـحث درمـوردش هـم فایـده‌ای نـدارد. آنـچه مسلـم اسـت ایـن نکته است که تقسیم‌هایی که ما هـم اکنون در ایـن جامعه شاهد آن‌هاییم دیگر وجود نخواهند داشـت. ایـن نکته بدیـن معنـاست که «سرمـایـه» دیگر بـه طور کامـل از بیـن خواهـد رفت، و تخصیص افزونه‌ی کار بی‌معنا خواهد شد.[۲۸]

در جامعه‌ی فئودالی در اروپا، و نیز در سایر وجوه تولیدی پیشاسرمایه داری، پایـه‌ی مـادی پیدایش تولیدکالایی فراهم آمده بود، و نیروهای تولید به آن درجه از رشد رسیده بودنـد که مناسبات تولیدی سرمایه‌داری را پیش کشند. این مناسبات اگر نه به طور ناب به هررو، در ترکیبی با مناسبات کهن، مدت‌ها قبل از رویداد انقلاب‌های بورژوایی شکل

[27] R. Rosdolsky, *The Making of Marx's " Capital"*, trans. P. Burges, London, 1977, p.415.

[28] B. Ollmann, "Marx's vision of communism", in: *Critique*, 8, 1977, p.22

گرفتـه بودند. عناصر اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌شکل‌ها و درجه‌های گوناگون در جامعـه‌های پیشاسرمایـه‌داری فراهم آمده بودند، و کار انقلاب‌های بورژوایی این بود که بـه مناسبات جدید و موجود اقتصـادی مشروعیت سیاسـی و حقوقی ببخشند، و تسهیل کننده‌ی رشد و گسـترش تولیـد کالایـی باشند. ولی در مورد گذر به سوسیالیسم، وضع این چنین نیست. اینجا صرفاً پایه‌ی مادی پیدایش سوسیالیـسم در جامعه‌ی سـرمایه‌داری بـه صورت رشد نیـروهای تولیـد و تمـرکز نـیروی کار و سرمـایه فـراهم می‌شود. ولی مناسبات تولید سوسیـالیستی، به هیچ رو، پیش از انقلاب سوسیالیستی فراهم نمی‌شوند، و حتی تصور آن‌ها نیز کاری دشوار خواهد بود. دوران گذار به سوسیالیسم صرفاً پس از انقلاب پیروزمند سوسیالیستی آغاز می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که در دوران گذار به سرمایـه‌داری قدرت سیاسـی در دست بـورژوازی نبـود، در دوران انتقال به سوسیالیسم ضرورت دارد که اقتـدار سیاسی در دست طبقه‌ی کارگر باشد. کارگران پس از به دست گرفتن قدرت هیچ شکل از پیش حاضر و آماده‌ای را نمی‌یابند که مناسبات سوسیالیستی را بیان کند، و در این مورد نـیز بایـد دست به آفرینش بزنند. آنان این کار را با تکیه بـر شرایـط مادی معیّنـی انجام می‌دهند که در دل نظام کهن رشد یافته است. ولی خطاست که ایـن شرایط مادی را همـان «مناسبـات تولیدی جدید» بخوانیم. در «پیشگفتار ۱۸۵۹» امـده: «هیچ نظام اجتماعـی‌ای پیـش از این که تمامی نیروهای تولیدی‌ای که برای آن‌ها ضروری است تکامل یافته باشند، ویران نمی‌شود، و مناسبات تولیدی برتری پیش از این که شرایط مادی برای وجود آن‌ها درون چارچوب جامعه‌ی کهنه کامل شده باشند هرگز جایگزیـن مناسبات کهنـه نمی‌شونـد. ایـن‌سان، انسان به گونه‌ای اجتناب ناپذیر فقط آن تکالیفی را پیش روی خود می‌نهد که قادر بـه حـل آن‌هـا باشـد، زیـرا تعمقـی دقیق‌تـر همـواره نشان خواهد داد که مساله خود فقط زمانی مطرح می‌شـود کـه شـرایط مـادی برای حل آن پیشاپیش فراهم آمده باشد، یـا دسـت‌کم در جریـان شـکل‌گیری باشـد. از چشم‌اندازی گسترده شیوه‌های تولید آسیایی، کهن، فئودالی، و بورژوایی مدرن می‌توانند همچون دوره‌هایی روشنگر پیشرفت در تکامل اقتصادی جامعـه تعییـن شـوند. شیوه‌ی تولید بورژوایی واپسین شـکل دربردارنـده‌ی تضادهـا [شـکل آنتاگونیسـتی] در فراشـد اجتماعـی تولید است ـ نه بـه معنای آنتاگونیسمی فردی، بل آنتاگونیسمی که سرچشمه دارد در شرایـط اجتماعـی وجود فردی... اما نیـروهای تولیـدی‌ای کـه درون جامعـه‌ی بورژوایی تکامل یافته‌اند همچنیـن آفریننـده‌ی شـرایط مـادی بـرای یـک راه حـل ایـن

آنتاگونیسم نیز هستند. درنتیجه، پیشاتاریخ جامعه‌ی انسانی با این صورت‌بندی اجتماعی به پایان خواهد رسید.» (د ن:۲۱).

در الگوی سوسیالیستی سازمان دهی تولید (که استوار به درجه‌ی پیشرفته‌ای از رشد نیروهای تولید است) انسان اجتماعی، مجموعه‌ی تولیدکنندگان همبسته‌ای است که ثروت اجتماعی را از آن خود می‌کند، اما به معنای بورژوایی، یعنی معنای آشنا در نظم کنونی «مالک آن نیست». این انسان به گونه‌ای بخردانه تمامی نیازهای خود را برطرف می‌کند. بوناروتی معتقد بود که در کمونیسم انسان‌ها در نیازهایشان برابرند، اما مارکس چنین نمی‌اندیشید. او معتقد بود که در کمونیسم هرگونه نیازی از هر شکل که باشند رفع می‌شود.[۲۹] این نکته، مفهوم تازه‌ای از کار را در پیوند با سازمان‌دهی سوسیالیستی تولید پیش می‌آورد. در سومین مجلد *سرمایه* یادداشت مهمی آمده، و در آن می‌خوانیم: «درواقع گستره‌ی آزادی عملاً فقط آنجا آغاز می‌شود که کاری که به وسیله‌ی ضرورت و سودمندی خارجی تعیین می‌شود، از بین برود. این سان، به طور طبیعی، فراتر از پهنه‌ی تولید مادی واقعی جای می‌گیرد. درست همان‌طور که انسان وحشی برای برآوردن نیازهایش، برای بقاء و بازتولید زندگی‌اش باید با طبیعت مبارزه کند، انسان متمدن نیز باید چنین کند، و این کار را باید در تمامی صورت بندی‌های اجتماعی، و در تمامی وجوه تولیدی ممکن انجام دهد. همپای تکامل انسان، این گستره‌ی فیزیکی نیز به مثابه‌ی نتیجه‌ی نیازهای او گسترش می‌یابد، اما در همین حال نیروهای تولیدی‌ای که این نیازها را برآورده می‌کنند، نیز افزایش می‌یابند. آزادی در این زمینه فقط از افراد انسان اجتماعی شده، تولیدکنندگان همبسته که به‌طور عقلانی مناسبات خود را با طبیعت شکل می‌دهند و آن را به نظارت خویش درمی آورند، به جای این که توسط آن در پیکر نیروهای کور طبیعت حکومت شوند، ایجاد می‌شود. اینجا افراد انسان این مورد را با کاربرد کمترین نیرو، و در مساعدترین شرایط در پیوستگی با سرشت انسانی خویش به انجام می‌رسانند. اما این نیز به هرحال گستره‌ی ضرورت باقی می‌ماند. فراتر از این، تکامل انرژی انسانی که هدفی در خود است آغاز می‌شود. این گستره‌ی راستین آزادی است که صرفاً با این گستره‌ی ضرورت به مثابه‌ی اساس خود می‌تواند آغاز شود.

[29] P. Bonarrotti, *La conspiration des egaux*, Paris, 1957, p.29.

A. Heller, *Towards a Marxist Theory of Value*, trans, A. Arato, in: *Kinesis*, 5.1, 1972.

کوتاه شدن روزانه‌ی کار پیش شرط اساسی آن است». (س ر-۳:۸۲۰؛ س پ-۲:۱۴۸۸-۱۴۸۷). بنابراین در سوسیالیسم، انسان‌ها تولیدکنندگان همبسته‌اند که روابط آن‌ها با طبیعت و مناسبات اجتماعی‌شان کاملاً در نظارت خود آن‌هاست، و تولید نیز جنبه‌ی بخردانه دارد. کاری که توسط ضرورت خارجی تحمیل می‌شد، جای خود را به کار به عنوان لذت می‌دهد، مفاهیمی تازه از نیاز، ضرورت، و تکامل نیروهای انسانی مطرح می‌شوند. پیشرفت تکنولوژی منجر به رسیدن روزانه‌ی کار به کمترین میزان می‌شود، و «رشد نیروهای تولید دیگر با تخصیص کار بیگانه شده به سرمایه امکان پذیر نخواهد بود، بل توده‌ی کارگران خود کار افزونه را به خویش تخصیص خواهند داد. (گ‌ر:۱۵۹ و۷۰۸-۷۰٤). این سان، ساعات کار روزانه به شدت کاهش می‌یابند، و کار تولیدی بارآور افزایش می‌یابد. آنچه در این شیوه تازگی دارد تخصیص همگانی کار افزونه است. مارکس در نخستین مجلد *سرمایه* نوشت: «فراشد کار واپسین کلام در شرایط تحمیل شده از سوی طبیعت به زندگی آدمی است، و از این رو از هرشکل این زندگی مستقل است، یا به بیان دیگر، میان تمامی شکل‌های جامعه که انسان در آن‌ها به سر می‌برد، مشترک است» (س ر-۱:۱۷۹). در سازمان‌دهی سوسیالیستی کار حذف نمی‌شود، بل شکل اجتماعی متفاوتی می‌یابد، کارگر تبدیل به اداره کننده‌ی آگاه فراشد تولید، و بخشی ازبدنه‌ی کار جمعی و آگاهانه می‌شود. دیگر مجموعه‌ی فراشد تولید اجتماعی از او جدا و بیگانه نخواهد بود، و ساعت‌های استراحت او در تضاد با ساعت‌های کارش قرار نخواهد گرفت. (گ ر:۷۱۲).

در نظریه‌ی مارکس درمورد کمونیسم مهمترین نکته «تولیدکنندگان همبسته» است. در مقابل کارگر ازخودبیگانه که نخست در شرایط رقابت با کارگران، و بعد در شرایط تخاصم با سرمایه‌داران، دولت و حتی قانون قرار داشت، تولیدکننده در کمونیسم، موجودی به معنای دقیق و کامل واژه اجتماعی است.[30] برای دفاع از این نظر که سوسیالیسم برای مارکس همان بود که در کشورهای کمونیستی این سده تجربه شد، به ما یادآوری می‌کنند که در این «اردوگاه» مالکیت خصوصی بر ابزار تولید از بین رفته و نظارت‌مرکزی و سازمان‌یافته بر نرخ انباشت وجود دارد، و رشد اقتصادی در چارچوب برنامه ریزی مرکزی انجام می‌شود و بازار آزاد کار و تقسیم ناعادلانه‌ی کار وجود ندارد

[30] G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom, Themes From Marx*, Oxford, 1988.

و غیره. در این که همه‌ی این موارد درست اجرا شده‌اند یا نه می‌توان بحث کرد، اما یک نکته قطعی است. نمی‌توانند ثابت کنند که نظارت تولیدکنندگان همبسته بر تولید و زندگی اجتماعی در این کشورها وجود داشته، و اثری حتی از دمکراسی کارگری در آن‌ها بوده است. به سادگی می‌توان دید که دستگاه بوروکراتیک- نظامی در این کشورها نه فقط در حال زوال نبوده، بل در پوشش «دیکتاتوری پرولتاریا» دولت به رژیمی استبدادی، سرکوبگر و توتالیتر تبدیل شده است.

ایستوان مشاروس، در ۱۹۹۵ کتاب فراسوی ***سرمایه***، به سوی یک نظریه‌ی تبدیل را منتشر کرد. او در این کتاب نکته‌ی نظری مهمی را که شش سال پیش‌تر در فصل نهایی کتاب دیگرش ***نیروی ایدئولوژی*** پیش کشیده بود، تکامل داد.[۳۱] میان سرمایه و سرمایه‌داری تفاوت وجود دارد. مارکس نسبت به این تفاوت حساس بود. او نام کتاب خود را «سرمایه» گذاشته بود و نه سرمایه‌داری. موضوع آن بررسی سازو کار و پویایی سرمایه بود. عنوان کامل مجلد نخست «***سرمایه، درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی، بخش نخست: فراشد تولید سرمایه***» بود. مشاروس نوشته که زیر نظر انگلس عنوان دوم کتاب در چاپ‌های پس از مرگ مارکس و در مباحث مربوط به مجلدات دوم و سوم، به «فراشد تولید سرمایه‌داری» تغییر یافت که معنایی یکسر متفاوت دارد. موضوع و هدف، تبدیل و دگرسانی سوسیالیستی قدرت سرمایه است. سرمایه‌داری به طور نسبی مساله و هدف ساده‌تری است. می‌توان سرمایه‌داری را از راه انقلاب، یعنی از راه سیاست منحل کرد، می‌توان به سرمایه‌داری پایان داد، اما هنوز به قدرت سرمایه آسیبی وارد نیاورد. سرمایه وابسته به قدرت سرمایه‌داری نیست، و هزاران سال پیش از سرمایه‌داری وجود داشته است. می‌تواند پس از سرمایه‌داری هم مقتدر باقی بماند. سرمایه به شکل موجودی دو رگه باقی می‌ماند. سرمایه یک «نظام سوخت و سازی» (Metabolic system)، یک نظام اجتماعی- اقتصادی سوخت و سازی است. می‌توان سرمایه‌داری را

[۳۱] I. Mészáros, *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*, London, 1995.

I. Mészáros, *The Power of Ideology*, London, 1989.

نکته های اصلی را از گفتگوی مشاروس با نشریه‌ی Radical Philosophy آورده‌ام، تجدیدچاپ شده در نشریه‌ی:

Mészáros, "The legacy of Marx", in: P. Osborne ed, *A Critical Sense, Interviews with Intellectuals*, London, 1996, pp.47-65.

برانداخت، اما نظام کارخانه‌ای، تقسیم کار اجتماعی، باقی می‌مانند. هیـچ چیز در نظـام سوخت و سازی و این عملکرد جامعه تغییر نمی‌کند. دیر یا زود در نظام اجبار تصاحب کار افزونه، افراد به صورت شبکه‌ی بوروکراتیک پدید می‌آیند. بوروکراسی از همان نظام فرماندهی، البته در شکلی متفاوت با سرمایه داری، پدید می‌آید. در غیاب قدرت فـردی سرمایه دار، جانشینی برای آن ساخته می‌شود. سرمایه، نیرویی نظارت‌گر است. نمی‌توان آن را به نظارت درآورد، مگر از راه دگرگونی کامل تمامی مجموعه‌ی پیچیـده‌ی روابـط سوخت و سازی جامعه. مارکس از این دگرگونی تام یاد می‌کرد. از نیروی انگیزش تازه، از شور و اشتیاق و دلگرمی و محرک و انگیزه‌های تازه‌ی اخلاقی و مادی به طور کـامل تازه و متفاوت. از نظر مشاروس اتحاد شوروی سرمایه‌داری نبـود، حتـی «سـرمایه‌داری دولتـی» هم نبـود، امـا در آن حاکمیت سرمایـه باقـی مانده بود. تقسیم کـار اجتمـاعی دست‌نخورده باقی مانده بود. ساختار فرماندهی پایگانی سرمایه وجـود داشـت. سـرمایه یک نظام فرماندهی است که شیوه‌ی عملکردش جهت‌گیری‌ای به سوی انباشـت دارد، و انباشت می‌تواند از راه‌های گوناگون شکل گیرد و تضمین شـود. در شـوروی نـیز کـار افزونه به زور تصاحب می‌شد، و همیـن سرانجام موجـب بحـران شـد. تصـاحب کـار افزونه، به معنایی سیاسی، نظم می‌گیرد، و در شوروی نیز چنین شد. نظارت سیاسـی بـر نیروی کار باقی ماند، و ایـن نمی‌توانسـت آرمـان مـارکس باشـد. امـروز در غـرب، در کشورهای صنعتی، ما با تصاحب کار افزونه و ارزش افزونه، که به گونه‌ای اقتصادی به نظم آمده، روبروییم. در شوروی این با زور دولتی، با اجبار سیاسی عظیم ممکن می‌شد. بازار سوسیالیستی با جهت گیری به سوی انباشـت خـبر از قـدرت سـرمایه می‌دهـد، و اساساً مفهوم «بازار سوسیالیستی» یک تناقض در تعریف است.

سوسیالیسم، پیدایش «سرمایه‌ی مشترک» نیست. جنبه‌ی اجتماعی تولید سـرمایه‌داری (که در تضـاد بـا مـالکیت خصوصـی ابـزار تولیـد قـرار دارد) نـاگزیر در خـود تولیـد سرمایه‌داری به پیدایش شکلی از «سرمایه‌ی مشترک» منجر می‌شود. این منش اجتمـاعی که سازمان دهی سوسیالیستی را به نظـر مـارکس بـه صـورت اجتنـاب نـاپذیری پیـش می‌کشد، در چارچوب نظم تولید سرمایه‌داری نیز سرمایه‌ی مشترک را می‌آفرینند کـه بـه نوعی در تضاد با رقابت فردی میان سرمایه داران قرار دارد. در طرحی که مارکس بـرای ***سرمایه*** ریختـه بـود و آن را در نامـه‌ای بـه انگلـس (۲ آوریـل ۱۸۵۸) شـرح داده بـود، می‌خواست «فصل سرمایه» را به چهار بخش تقسیم کند: ۱) سرمایه در کل، ۲) رقـابت،

۳) وام، ٤) سرمایه‌ی مشترک همچون کامل‌ترین شکلی که «به کمونیسم عبور خواهد کرد، به اضافه‌ی [بحث از] تناقض‌های آن» (م ب:۹۷). در عبارت بالا «عبور کردن» در برابر واژه‌ی berschlagen آمده است، به معنای گام نهادن به جایی دیگر. در مجلد سوم ***سرمایه*** توضیح بیشتری درمورد سرمایه‌ی مشترک می‌یابیم: «شرکت‌های سهامی سرمایه‌داری، همچون کارخانه‌های تعاونی باید به مثابه‌ی شکل‌هایی انتقالی از وجه تولید سرمایه‌داری به وجه تولید همبسته مطرح شوند. با این تفاوت که درمورد نخست آنتاگونیسم به طریق منفی حل می‌شود، و در مورد دوم به طریق مثبت» (س ر-۳:٤٤۰). روشن است که مقصود مارکس مثبت و منفی از دیدگاه منافع کارگران است. اما حل شدن کدام تضاد آنتاگونیستی مورد نظر اوست؟ تضاد میان منش اجتماعی تولید با مالکیت خصوصی ابزار تولید. این شرکت‌هایی که سرمایه‌ی مشترک در آن‌ها به کار می‌افتد، «جز بدنه‌ی تجمع سرمایه و نیروی کار نیستند، و درواقع مالکیت خصوصی را نمایان می‌کنند، امابدون نظارت مالکیت خصوصی». اما بدون این نظارت ما دیگر با شکل آشنای سرمایه‌داری رقابتی روبرو نمی‌شویم: «این انحلال وجه تولید سرمایه‌داری درون خود وجه تولید سرمایه‌داری است» (س ر-۳:٤۳۸). مارکس در فصل «نقش وام در سرمایه‌داری» در مجلد سوم ***سرمایه*** به «سرعت گرفتن رشد نیروهای تولید و ایجاد بازار جهانی توسط سرمایه‌ی مشترک» اشاره کرد، و نوشت: «این رسالت تاریخی نظام سرمایه‌داری تولید است که این مبانی مادی وجه تولید تازه را تا درجه‌ای از تکامل فراهم آورد (س ر-۳:٤٤۱). انگلس در سال ۱۸۹٤ زمانی که سومین مجلد ***سرمایه*** ر برای انتشار آماده می‌کرد، به این مساله دوباره توجه کرد. او بر اساس اطلاعات، آمار، و ارقام جدید، آن حکم کلی مارکس را مورد تایید قرار داد: «از زمانی که مارکس این عبارت‌ها را می‌نوشت، همان‌طور که می‌دانیم، شکل‌های جدیدی از موسسه‌های صنعتی ایجاد شده‌اند که مراتب دوم و سوم [پیشرفت] شرکت‌های سهامی را نمایان می‌کنند.. دربرخی از شاخه‌های تولید که درجه‌ی تولید اجازه می‌داد این امر به تمرکز کل تولید آن شاخه‌ی صنعتی در یک شرکت سهامی بزرگ با مدیریت واحد منجر شده است... در انگلستان نیز کل تولید سود قلیایی در یک شرکت تجاری واحد متمرکز شده است... در این شاخه که اساس کل صنایع شیمیایی انگلستان را تشکیل می‌دهد انحصار جایگزین رقابت شده و خوشبختانه راهی برای کوتاه کردن دست سرمایه‌داران از آن، توسط کل جامعه، یعنی توسط دولت، باز شده است» (س ر-۳:٤۳۸-٤۳۷ پ، و س م:۱۲۹-۱۲۸).

روشن است که انگلس از دولت و جامعه‌ی اینده حرف می‌زند، و به همین دلیل کل جامعه یعنی دولت را نام می‌برد که شرکت‌های سهامی و سرمایه‌ی مشترک یا سرمایه‌ی انحصاری را به مالکیت خود درمی‌آورند. البته او و مارکس، این آماده شدن شرایط مادی را در دل نظام سرمایه‌داری، جهت دگرگونی شکل تولیدی به معنای مناسبات تولیدی تازه نمی‌دانستند. پیداست که سرمایه‌ی مشترک یا انحصاری از دیدگاه مالکانه و حقوقی با سرمایه فردی تفاوت دارد و تقسیم سود آن به شیوه‌ای تازه صورت می‌گیرد، اما برخلاف آنچه ادوارد برنشتین کمی پس از مرگ انگلس نظر داد، این نکته به معنای «پیدایش ترکیب درهمی از مناسبات کهن سرمایه‌داری با مناسبات تولیدی جدیدی» نیست، بل فقط می‌توان آن را (تازه با قید احتیاط) دگرگونی درونی در شیوه‌ی بازتولید سرمایه نامید. انگلس در نامه‌ای به برنشتین (۱۲ مارس ۱۸۸۱) نظر برخی از اقتصاددانان آن ایام را که مشهور به اقتصاددانان مکتب منچستر بودند، و دخالت دولت در اقتصاد را یک اقدام سوسیالیستی می‌خواندند، رد کرد و نوشت: «سوسیالیسم یک واکنش فئودالی نیست، وسیله‌ای جهت اخاذی هم نیست... تبدیل کارگران به ماموران دولت و ارتش هم نیست. نمی‌توان جایگزین شدن مدیر کارخانه‌ای را با فردی از پایگان دولتی سوسیالیسم نامید... ما به کجا می‌رسیم و تکلیف‌مان چه خواهد شد، هرگاه همچون بورژوازی بگوییم که دولت مساوی است با سوسیالیسم؟» (ح ط-۳:۱۶۲-۱۶۱).

این پاسخی است که انگلس پیشاپیش به دوران لنین و استالین و جانشینان آنان داده است. سوسیالیسم جایگزین کردن سرمایه‌دار با یک مامور دولتی، و دولتی شدن مالکیت نیست. پیش از هرچیز و مهمتر از هرچیز، نظارت کامل، مستقیم، و دائمی تولیدکنندگان بر تولید است. نه این که به نام کارگران در جریان انتخاباتی قلابی که حزبی سرکوب‌گر بر آن نظارت دارد، مجلسی تشکیل شود که جز تایید تصمیم‌های کمیته‌ی مرکزی آن حزب کاری نمی‌کند. این نه شوراست و نه نظارت تولیدکنندگان، درست همان جایگزینی سرمایه‌دار با مامور دولتی است که هیچ همانندی با دولت زحمت‌کشان چنان ده انگلس و مارکس از آن یاد می‌کردند، ندارد. سوسیالیسم به معنای سازمان‌دهی تام و اگاهانه‌ی تولید و جامعه است، و با شرکت‌های سهامی و انحصاری سرمایه‌داری فرق دارد، همچنین با اجتماعی کردن حتی تمامی ابزار تولید، هرگاه بیرون از دایره‌ی تصمیم و نظارت مستقیم تولیدکنندگان مستقیم یعنی کارگران باشد، فرق دارد. حتی اگر کل سرمایه، بنابه فرض به سرمایه‌ی مشترک یا انحصاری تبدیل شود، این باز به معنای

سوسیالیسم نیست. زیرا مناسبات تولید همچنان سرمایه‌دارانه باقی می‌مانند. تبدیل بخش‌هایی از طبقه‌ی کارگر به آنچه انگلس آنان را «پرولتاریای رسمی امپراتوری و فرمان‌برداران از حکومت» می‌خواند (ن ن:۴۸۳) چه ربطی به فهم مارکس و انگلس از سوسیالیسم دارد که در آن انسان آزاد کار می‌کند، تولید می‌کند، نقشه می‌کشد و خود بر شرایط تولید و زندگی‌اش با اقتدار تام نظارت دارد؟ پیدایش کارگرانی در کارخانه‌های دولتی در چارچوب مناسبات موجود، صرفاً به معنای ایجاد مزدبگیران از حکومت است، نه به معنای پیدایش مناسبات سوسیالیستی در تولید. انگلس این پدیده را «سوسیالیسم دولتی» و حتی چند بار «سوسیالیسم امپراتوری» نامیده بود. اصطلاح اخیر را انگلس در مقاله‌هایی از جمله مقاله‌ی «مساله‌ی نظامی پروس و حزب کارگری آلمان» نوشته بود، و بیشتر به دخالت رژیم بیسمارک در جریان زندگی اقتصادی آلمان توجه کرده بود. نکته‌ی مهم این است که انگلس این سوسیالیسم دولتی را مترقی هم نمی‌دانست: «صرفاً اقدام جهت تسخیر تمامی نیروهای تولید توسط خود جامعه را می‌توان اقدامی پیشرفته دانست و بس» (آ ن:۳۳۷ پ). پس از مرگ انگلس، زمانی که برنشتین «سرمایه‌داری دولتی» را (با مقایسه‌ای سطحی با پیدایش نظام سرمایه‌داری در دوران گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری در اروپا) به عنوان سرچشمه‌ی پیدایش سوسیالیسم مورد بحث قرار داد، مخالفان او از اصطلاح «دولت گرایی» (Etatism) استفاده کردند. دولت‌گرا کسی است که فکر کند با تشکیل دولتی آرمانی، یا حتی از طریق دولت اصلاح شده‌ی موجود، می‌توان مسائل اجتماعی را حل کرد، برای مثال، انحصارهای بزرگی را سازمان داد و سرمایه‌ی رقابتی را شکست داد و تولید را پیش برد. سوسیالیست از دولت‌گرا می‌پرسد: پس نظارت تام و مستقیم، نظارت بی‌مرز زحمتکشان بر فراشد تولید و زندگی اقتصادی و اجتماعی کجاست؟

مارکس، یک بار (البته باز هم نه با تفصیل و به دقت) از دوران گذار به سوسیالیسم حرف زده بود. متن «نقد برنامه‌ی گوتا» در میان نوشته‌های دوره‌ی نهایی کار فکری مارکس مهمترین نوشته‌ی او درمورد جامعه‌ی آینده، یا دوران انتقالی از سرمایه‌داری به سوسیالیسم است (ب آ-۳:۳۱-۹). مارکس این متن را در سال ۱۸۷۵ نوشت، و انتقادی بود به طرح اولیه‌ی برنامه‌ی حزب متحد کارگران آلمان، که در آن گرایش‌های گوناگون کارگری گرد آمده بودند، از جمله هواداران لاسال و نیز گروهی کوچک از هواداران مارکس و انگلس. مارکس به سختی از نظریات هواداران لاسال که در طرح

اولیـه‌ی برنامه مورد نظر بوده، انتقاد کرد. متن را انگلس برای نخستین‌بار در سال ۱۸۹۱ چاپ کرد. پیشـگفتـار کوتـاهـی هـم بر آن نـوشت بـا شرحی از موارد اصـلی اختلاف میان مارکس و هواداران لاسال. انگـلس می‌خواست در سرآغاز حزب سوسیال دمکرات آلمان، و در آستانه‌ی کنگره‌ی ارفورت مواضع نظری مارکس را یادآور شـود. در همیـن حال او نظریات انتقادی خود را به برنامه‌ی ارفورت نیز منتشر کرد (ب آ-۳:۴۴۰-۴۲۹). ایـن کـار تـا حـدودی بـه قدرت گرفتـن گرایـش هـوادار مـارکس و خـود او منجر شد.

در «نقد برنامه‌ی گوتا» می‌خوانیـم: «آنچـه مـا اینجـا، بـاید از آن بحـث کنیـم، یـک جامعه‌ی کمونیستی است، نه چنان که از مبانی خودش تکامل یافته است، بـل برعکـس، چنان که از دل جامعه‌ی سرمایه‌داری برخاسته است، و بدین سان از هر جهت، یعنـی از جهت‌های اقتصادی، اخلاقی، و اندیشگرانه‌ی خود هنوز مُهر جامعه‌ی کهنـه‌ای را کـه از درون آن متولد شده، همراه با خود دارد» (ب آ-۳:۱۷). مارکس در عبارت بعدی توضیح می‌دهد که یکی از این نشانه‌های ویژه‌ی باقی مانده چنین اسـت کـه آنچـه یـک نفـر از چنین جامعه‌ای می‌گیرد، درست همان است که به آن می‌پردازد، یعنی ادای سهم می‌کند. برابری به صورت ارزش‌هایی برابر که قابل مبادلـه‌اند، یعنـی بـه صـورت حقـوق برابـر سرمایه‌دارانه هنوز باقی است. فرد به جامعه چه می‌دهد؟ میزانی کار قـابل اندازه‌گـیری، ساعت‌هایی از کار روزانه، بخشی از کار لازم اجتماعی، که درواقع، به معنای سهم او در ان است. او ضمانتی از جامعه می‌گیرد که نشان می‌دهد فلان مقدار کـار روزانـه داشـته است. بر اساس آن به صورت برابـر مـواد مصرفـی مـورد نیـازش را از جامعـه تحویـل می‌گیرد. به عبارت دیگر، او به شکلی معادل نیروی کار خود را پـس می‌گـیرد. آشـکارا این همان اصلی است که در مبادله‌ی میان کالاهـا، در جامعـه‌ی سـرمایه‌داری نـیز رایـج است. این مبادله‌ی ارزش‌های مساوی است، ولی با تفاوتی در شکل و محتوا. زیـرا فـرد هیچ چیز جز نیروی کارش را نمی‌دهد، و مهمتر هیچ چیز جز مواد مصرفی مورد نیازش را دریافت نمی‌کند. ابزار تولید از آن جامعه است و متعلق به جامعـه‌نیز بـاقی خواهـد ماند. اما آسان می‌توان دید که میزان معیّنی از کار در یک کفه، با میزان برابـر یـا هـم ارز کار در کفه‌ی دیگر مبادله می‌شود. میزان ارزش مبادله به یک معنا، هنوز برقرار است. بـه قول مشاروس هنوز «سرمایه» حاکم است.

اینجا مارکس هنوز به اساس و بنیاد ارسطویی و متافیزیکی برابری ارزش‌ها باور دارد و همان‌طور که درمورد سرمایه‌داری با آن سروکار داشت، در این مرحله‌ی نخست یا مرحله‌ی انتقالی جامعه‌ی کمونیستی نیز به آن باور دارد.[۳۲] او می‌نویسد: «بدین‌سان، حق برابر اینجا هنوز در اصل برقرار است، که حقی است بورژوایی، هرچند اصل و عمل به آن، اینجا دیگر در ستیز با یکدیگر قرار ندارند، در حالی که مبادله‌ی چیزهای هم ارز در مبادله‌ی کالایی فقط به شکل میانگین وجود دارد، و نه در هر مورد خاص. برخلاف این پیشرفت، این حق برابر همچنان پیگیرانه با محدودیتی بورژوایی لکه‌دار می‌شود.حق تولیدکنندگان متناسب است با کاری که عرضه می‌کنند. برابری در این واقعیت نهفته است که اندازه‌سنجی با ملاک مساوی یعنی کار صورت می‌پذیرد» (ب آ-۳-۱۸:۳). هنوز استانده‌ی کار برابر، مبادله‌ی هم ارزها، پس امری بورژوایی برقرار و مطرح است. البته، اینجا دیگر اثری از تولید ارزش افزونه که به فردی دیگر سرمایه‌داری که کار نمی‌کند، تعلق گیرد، وجود ندارد. استثمار فرد از فرد خاتمه یافته است، اما هنوز، به عنوان امری گذرا در دورانی انتقالی، تولید اجتماعی بر اساس شکلی تازه اصل بورژوایی مبادله‌ی «ارزش‌های برابر» صورت می‌پذیرد.

مارکس اینجا بحث را بر اساس همان متافیزیک ارسطویی ارزش پیش می‌برد. او یادآور می‌شود که انسانی از انسان دیگری به طور جسمانی یا فکری قوی‌تر و برتر است، و درنتیجه می‌تواند بیشتر کار کند، یا به بیان مارکس در یک زمان مساوی کار، یکی نسبت به دیگری محصول کار بیشتری به جامعه عرضه می‌کند. کار برای این که به عنوان ملاک و میزان شناخته شود، فقط در «مدت زمان» خود، در تداوم زمانی‌اش، یعنی در ساعت‌های کار روزانه معنا می‌دهد، وگرنه نمی‌تواند اندازه‌گیری شود. پس باید اعتراف کرد که آن حق برابری که از آن حرف می‌زدیم، در واقع و در عمل، همچنان که در نظام مبادله‌ی کالایی در سرمایه‌داری، حقی نابرابر است برای کارهایی نابرابر. به دلیل تمرکز ابزار تولید در دست دولت یا نیروی نظارت‌کننده‌ی بر امور تولید و کارهای هرروزه‌ی جامعه، یعنی به این دلیل که «هر کس فقط یک کارگر است همچون هرکس دیگر»، تفاوت طبقاتی آفریده نمی‌شود، اما به طور موقت، ناچار می‌شویم که درآمدهایی

[32] S. Meickle, "Hisory of Philosophy: The Metaphysics of Substance in Marx ", in: T. Carver ed, *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, 1995, pp.296-319.

نابرابر را بپذیریم. همان‌طور که برای مهلتی و در همین دوران انتقالی ناچاریم که هنوز وجود دولت را هم بپذیریم. پس آنچه هم ارزی دانسته می‌شد، نه در صورت و شکل خود، بل در محتوای خود حقی است بر نابرابری. «و افراد نابرابر (که تفاوت نمی‌داشتند هرگاه نابرابر نمی‌بودند) فقط به وسیله‌ی یک استانده‌ی برابری مطرح می‌شوند». افراد اینجا فقط به عنوان کسانی که کار می‌کنند مطرح‌اند، هنوز فردیت تکامل یافته‌ای نیستند که هدف جامعه‌ای کمونیستی است. این افراد، اما، در زندگی واقعی و هرروزه‌ی خود، در شرایط نامساوی‌ای قرار دارند، یکی ازدواج کرده، یکی از دیگری بیشتر بچه دارد، خواست‌ها و نیازهای متفاوتی دارند، و غیره. پس با سهم برابر در کار اجتماعی درواقع یکی بیشتر از دیگری دریافت می‌کند، یعنی بیش از دیگری (در مقابل کار مساوی) از ثروت اجتماعی برخوردار می‌شود. چون این ثروت هنوز محدود است. البته، میزان بهره‌مندی بیشتر الف نسبت به ب چندان نیست که الف بتواند ب را به جای خود به کار بگمارد، امکان عملی و قانونی‌ای هم وجود ندارد که ابزار تولید را «خریداری کند» یعنی از آن خود کند، نمی‌تواند از درآمد بیشتر خود جز در مسیر مصرف بیشتر آن هم به میزانی محدود، بهره‌مند شود. اما نابرابری این مُهر و نشان جامعه‌ی سرمایه‌داری هنوز بر پیشانی این جامعه‌ی تازه به دنیا آمده، دیده می‌شود. مارکس می‌نویسد: «حق هرگز نمی‌تواند بالاتر از ساختار اقتصادی جامعه و تکامل فرهنگی آن که بر اساس اقتصاد تعیین می‌شود، قرار بگیرد» (ب آ-۱۹:۳). پس در مرحله‌ی نخست جامعه‌ی آینده یا کمونیستی، با این که «بندگی اسارت بار انسان در تقسیم کار اجتماعی» پایان نگرفته، و تضاد میان کار فکری و کار جسمانی تمام نشده (زیرا رشد نیروهای تولید هنوز به آن حد نرسیده که هرکس هرچه را که می‌خواهد از جامعه بگیرد)، ولی توزیع فرآورده‌ها و مواد مصرفی متناسب با میزان کار فرد انجام می‌گیرد، و به همین دلیل هنور افق محدود حقوق بورژوایی به طور کامل پشت سر گذاشته نشده است. تفاوت‌های طبقاتی به رسمیت شناخته نمی‌شوند و همگان هنوز در حکم کارگرانی با حقوق برابر هستند، اما استعدادها و توانایی‌های نابرابر، و موقعیت‌های زندگی هرروزه سبب می‌شوند که گونه‌ای نابرابری در جامعه باقی بماند.

چند سال بعد مارکس در انتقاد به عقاید اقتصاددانی که امروز نام او فراموش شده، یعنی آدلف واگنر با تفصیل از حق برابر در جامعه‌ی بورژوایی سخن راند، و نشان داد که بنا به مفهوم حق در این ساختار اقتصادی و اجتماعی «سرمایه‌دار همین که ارزش

موجود نیروی کار را به کارگر بپردازد، ارزش افزونه را با حقی کامل که مربوط به این وجه تولید است از آن خود می‌کند» (آ پ-۲:۱۵۳۵-۱۵۳٤). پیش‌تر هم در ***گروندریسه*** نوشته بود که ضرورت تبدیل محصول‌ها، یا فراورده‌های کنش افراد به ارزش مبادله یا پول، می‌تواند به این دلیل باشد که هرچند کار در جامعه، و به یک معنا برای جامعه، صورت می‌گیرد، اما تولید به طور مستقیم دارای منش اجتماعی نیست، و از سرچشمه‌ی همبستگی که کار را برای تولیدکنندگان همبسته به سان لذت و نه ضرورت پیش می‌برد، ریشه نگرفته است (گ ر:۱۵۸). همچنین، مارکس در ***نظریه‌های ارزش افزونه*** نیز نوشته: «آنجا که کار اشتراکی باشد، مناسبات میان افراد انسان در تولید اجتماعی آن‌ها خود را به شکل ارزش‌های میان چیزها نشان نخواهد داد» (ن ف-۳:۱۲۹). انگلس نیز در ***آنتی دورینگ*** از این نکته که در سازماندهی سوسیالیستی تولید مفهوم ارزش از بین می‌رود، یاد کرد، و نوشت که خود او برای نخستین بار این نکته را در «طرح اقتصاد سیاسی» در ۱۸٤٤ کشف کرده بود (م آ-۳:٤۳۵-٤۳۳)، و بعدها مارکس در پژوهش‌های اقتصادی خود با تفصیل به آن پرداخت (آ ن:۳۷۵ پ). در این مرحله از جامعه‌ی کمونیستی که مورد بحث ماست، با این که ابزار تولید اجتماعی شده‌اند، و نظارت با نقشه و برنامه بر فراشد تولید حاکم شده، و مبانی تقسیم طبقاتی از بین رفته، ولی هنوز «داغ محدودیت‌های بورژوایی» بر سیمای مناسبات جدید تولیدی مشاهده می‌شود. حقوق بورژوایی‌اند هرچند به شکلی متفاوت اعمال می‌شوند. اینجا دولت هنوز به عنوان نیرویی که ضامن حقوق برابر است، و به فراشد تولید و زندگی اجتماعی نظم می‌دهد، وجود دارد. مارکس نوشته: «میان جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی کمونیستی دوران انتقال انقلابی از اولی به دومی قرار دارد. متناسب با این، یک گذار سیاسی هم مطرح است که در آن دولت نمی‌تواند چیزی جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا باشد» (ب آ-۳:۲٦). شرح این نکته را که مقصود مارکس از این عبارت آخر چه بوده، یا چه می‌توانست باشد، به ادامه‌ی بحث در این فصل واگذار می‌کنم. به هرحال این نکته آشکار است که او نمی‌تواند نظریه‌ی خود را درمورد آن مرحله‌ی گذار بدون وجود دولت متصور شود.

در مرحله‌ی بعدی و بالاتر جامعه‌ی کمونیستی وقتی نیروهای تولید چندان رشد بیابند که بتوان هر نوع نیاز انسانی را برطرف کرد، بندگی اسارت بار آدمی در تقسیم کار اجتماعی نیز پایان خواهد گرفت، و تضاد میان کار جسمانی و کار فکری تمام خواهد

شد، و کار دیگر نه ابزار یا امر ناگزیری برای پیشبرد و ادامه‌ی زندگی، بل خواست اصلی و اولیه‌ی زندگی می‌شود، آنجا نیروهای تولید همپای تکامل همه جانبه‌ی فرد انسان گسترش می‌یابند، و ثروتی عظیم از کار همگان پدید می‌آید. فقط در چنان جامعه‌ای، افق محدود بورژوایی پشت سر گذاشته می‌شود، و جامعه بر پرچم خود این شعار را می‌نویسد: «از هرکس به اندازه‌ی توانایی‌اش، به هرکس بر مبنای نیازهایش» (ب آ-۳:۱۹). این سان شعار «از هرکس به اندازه‌ی توان‌اش، به هرکس به اندازه‌ی کارش» پایان می‌گیرد. آنجا دیگر از اقتدار سیاسی و امتیازهای اجتماعی ناشی از تقسیم اجتماعی کار اثری باقی نخواهد ماند. جامعه از تولیدکنندگان همبسته‌ای شکل می‌گیرد که بر مناسبات انسانی، و روابط انسان و طبیعت، به طور آگاهانه نظارت خواهند کرد. آنجا، کار از سرچشمه‌ی همبستگی انسانی ریشه می‌گیرد، و کار هرکس به معنایی دقیق از آغاز بخشی از بدنه‌ی کار اجتماعی می‌شود، قانون ارزش از بین می‌رود (سرانجام ارسطو کارش را تمام می‌کند!) و اقتصادی با نقشه به معنای سازمان‌دهی بخردانه‌ی تولید و زندگی اقتصادی پدید می‌آید. پیشا تاریخ انسان تمام می‌شود و تاریخ انسان شروع می‌شود. دوران طولانی نابخردی پایان می‌گیرد و حکومت راستین عقل آغاز می‌شود.

انگلس در *آنتی دورینگ* نوشته: «تولید کالایی، به هیچ وجه، یگانه شکل تولید اجتماعی نیست... تولید اجتماعی مستقیم و توزیع مستقیم، هرگونه مبادله‌ی کالایی را غیر ممکن می‌کنند، و این سان تبدیل فراورده‌ها به کالاها (که به هر شکل درون جامعه پدید آیند) و درنتیجه تبدیل آن‌ها به ارزش را نیز ناممکن می‌کنند. از آن لحظه‌ای که جامعه ابزار تولید را تصاحب می‌کند و از آن‌ها در **تولیدی که به طور مستقیم همبسته شده** استفاده می‌کند، کار هر فرد، هرچقدر هم که منش مفید بودن خاص آن متفاوت باشد، از آغاز و به طور مستقیم تبدیل به کار اجتماعی می‌شود. کمیت کار اجتماعی‌ای که در هر محصول نهفته است، دیگر لازم نیست که به شیوه‌ی نامستقیم تعیین می‌شود. تجربه‌ی هرروزه به طور مستقیم نشان می‌دهد که چه اندازه از آن به صورت میانگین مورد نیاز است... حقیقت این است که حتی در آن زمان نیز دانستن این نکته برای جامعه ضروری است که چه میزان از کار برای تولید هر واحد مصرفی مورد نیاز است. [جامعه] باید برنامه‌ی تولیدی خود را با ابزار تولیدی‌اش که به طور خاص دربرگیرنده‌ی نیروی کار است، تنظیم کند. نتایج سودمند محصول‌های

گوناگون مصرفی در مقایسه با یکدیگر و در قیاس با کمیت کاری که برای تولید آن‌ها مورد استفاده بوده، در نهایت برنامه را تعیین خواهند کرد. همگان توانایی آن را می‌یابند که همه چیز را به سادگی اداره کنند، بی‌آن که نیازی به مقوله‌ی ارزش، که درباره‌ی آن بیش از حد گزافه گویی شده، بیابند» (آ ن:۳۷۵-۳۷٤). این آینده‌نگری‌ها (اگر نخواهیم اصطلاح خیال پردازی را که به راستی مناسب‌تر است به کار ببریم) البته ساده گرایانه‌اند. هنگامی که انگلس می‌نویسد که «همگان توانایی آن را می‌یابند که همه چیز را به سادگی اداره کنند»، درمی‌یابیم که چقدر همه چیز را ابتدایی و پیش پا افتاده فرض کرده بود. ادعای «به سادگی» حل کردن مسائل پیچیده و درهم شده‌ی زندگی اجتماعی- اقتصادی، و روابط متقابل پیشرفت برنامه‌های اقتصادی با پیشرفت تکنولوژی (حتی اگر بحث را فقط به یک جامعه‌ی خاص امروزی محدود کنیم، کاری که در عمل ممکن نیست) بیشتر به یک طنز همانند است.

جدا از ساده انگاری انگلس، اساس آینده نگری‌اش این است که در جامعه‌ی بی‌طبقه و بی‌دولت، یا جامعه‌ی کمونیستی، فراورده‌های اقتصادی به صورت کالاها نیستند که بر انسان حکم می‌رانند، روابط انسانی دیگر به روابط کالایی کاهش نمی‌یابند، ارزش مبادله از بین می‌رود و آنچه می‌ماند ارزش مصرف یا ارزش واقعی فراورده‌های تولیدکنندگان همبسته است. خلاصه، نتایج از نظر اجتماعی مفید فرآورده‌های گوناگون جای سازوکار مبادله‌ی کالایی و درنتیجه ارزشی را می‌گیرند. آن نتایج مفید است که در برنامه‌ریزی بخردانه مطرح می‌شود. شکل توزیع در سازمان دهی سوسیالیستی اقتصاد با درجه‌ی تکامل نیروهای تولید همخوان خواهد شد. انگلس در نامه به کنراد اشمیت (۵ اوت ۱۸۹۰) درمورد بحثی که درمورد توزیع فراورده‌های جامعه‌ی سوسیالیستی در «نشریه‌ی فولکز تریبیون» جریان داشت، نوشت که نویسندگان درگیر در این بحث، جامعه‌ی سوسیالیستی را مورد ثابتی که بی‌هیچ دگرگونی پیش می‌رود، فرض کرده‌اند، و آن را به عنوان واقعیتی در حال دگرگونی ندیده‌اند، و در نتیجه مدام برای به دست آوردن نتیجه‌ای نهایی کوشیده‌اند: «در صورتی که باید کوشش کرد تا روش توزیع در سرآغاز پیشرفت این جامعه را یافت، و تفاوت با گرایش کلی تکامل بعدی را روشن کرد» (م ب:۳۹٤-۳۹۳). در دهه‌ی ۱۹۲۰ در اتحاد شوروی بحث میان رهبران حزب کمونیست ادامه یافت. آن‌ها نیز با این که تجربه‌ی بلشویکی خود را در انقلاب ۱۹۱۷

«سرآغاز مرحله‌ی تازه‌ی تاریخ بشر» می‌دانستند، و مشغول تجربه و محاسبه و برآورد ضرورت‌های اقتصادی و اجتماعی در «سرآغاز پیشرفت این جامعه» بودند، حرف تازه‌ای ارائه نکردند. برای نمونه کتاب پروبراژنسکی *اقتصاد جدید* (۱۹۲٦) را در نظر بگیرید که وجود شکل ارزشی در اقتصاد شوروی را نتیجه‌ی شکل‌های گوناگون مالکیت که هنوز در اتحاد شوروی وجود داشتند، شناخت، و بی‌آن که به صراحت بگوید تکامل بعدی را وابسته به تحول‌های سیاسی دانست.[۳۳] نکته‌ای که در پشت متن *اقتصاد دوران گذار* بوخارین نیز نهفته است.[۳٤] در گام نخست بلشویک‌ها از زبان لنین و تروتسکی، چشم انتظار انقلاب اروپایی و جهانی بودند، و می‌خواستند که در کشورهای صنعتی تجربه آغاز شود، و انقلاب خود را نیز لحظه‌ای موقتی از آن تجربه می‌دیدند. پس از شکست قطعی انقلاب آلمان که آن‌ها برای آن عنوان کلی «انقلاب‌های اروپایی» را برگزیده بودند، یعنی از آغاز سال ۱۹۲۲، شروع کردند به اندیشیدن درمورد «اقتصاد سوسیالیستی» خودشان. سرانجام نظریه‌ی ارتجاعی «سوسیالیسم در یک کشور» را نخست بوخارین، و بعد استالین، پیش کشیدند، و بازی از دیدگاه نظری تمام شد، و از جنبه‌ی عملی در گولاگ ادامه یافت.

۱۰. زوال دولت

ریشه‌ی تاریخی بحث از زوال دولت به پیدایش خود دولت می‌رسد. این بحث تازه‌ای نیست و به شکل‌های گوناگون در تاریخ فرهنگ غرب تکرار شده است. دولت همواره مترادف با واگذاری بخشی از اختیارها و آزادی‌های انسان به دستگاهی نیرومند تعبیر شده، دستگاهی که چه به قصد اهداف نیک و چه به سودای اهداف ناپاک، به هررو، کاهش دهنده‌ی گستره‌ی کنش‌ها و گاه اندیشه‌های ارادی انسانی است. حتی نظریه‌پردازان سرشناس لیبرال امروز نیز وقتی از «دولت حداقل» یاد می‌کنند، و تضعیف نیروی اجرایی را خواستار می‌شوند، و کوچک شدن قلمرو اقتدار و اختیار دولت را تبلیغ می‌کنند، نشان می‌دهند که با وجود این که بینش لیبرالی همواره ضرورت وجود دولت را پذیرفته بوده، در احساس خطری که از سوی دولت (دست‌کم دولت

[33] E. Probrazhensky, *The New Economics*, London, 1975.

[34] N. Bukharine, *Economique de la periode de transition*, trans. E. Zarzyck-Brohm, Paris, 1976.

اقتدارگرا) متوجه‌ی آزادی فردی می‌شود، با آنارشیست‌ها، و مبلغان ضد خشونت هم‌نظرند. درست همان‌طور که وقتی ژان ژاک روسو از زوال دولت حرف می‌زد، ما پژواکی از نفرت قدیمی به قدرت دولت را که قرار بوده محدود باشد، اما در عمل بی‌مرز شده، بازمی‌یابیم. کمتر رویدادی در دوران مدرن همچون دوران ترور انقلاب فرانسه، در میان اندیشگران سیاسی و اجتماعی بحث‌های پرشور را درمورد دولت موجب شد، و دامن زد. آیا آن نیروی اجتماعی‌ای که به نام «حفظ‌شان و حیثیت انسانی» و «دفاع از اموال و حقوق خلق»، آن خشونت بی‌مرز را در ۹۴-۱۷۹۳ به راه انداخت، و حتی به فداکارترین مبارزان خود انقلاب نیز رحم نکرد، و تیغه‌ی گیوتین آن لحظه‌ای از حرکت باز نایستاد، نمایانگر آشوب‌طلبی اجتماعی و قانون‌گریزی عوام نبود که فارغ از هر رسم و آیین سیاسی عقده‌های خود را نمایان می‌کردند و نفرتی قدیمی و انباشته در طول سده‌ها را بیرون می‌ریختند؟ آیا همه‌ی آن حوادث را دستگاه مقتدر اجرایی‌ای سامان نمی‌داد که به نام توده‌های خلق، و البته در موارد زیادی با کسب رضایت آنان، خود را دارای این حق مشروع اعمال خشونت می‌دانست؟ یا برعکس، به خاطر فقدان دولت همچون نیرویی که تجسم بخردانگی اجتماعی باشد، آن کشت و کشتارها و تجاوزها روی دادند؟

پرسش از رویدادی تاریخی فراتر می‌رود. آیا دولت به گفته‌ی مشهور گرامشی «منحصرکننده‌ی حق اعمال خشونت به خود» است، یا می‌توان خوش بینانه‌تر گفت که فقدان دولت موجب خشونت می‌شود؟ یک نکته به شکلی روشن به چشم می‌آید. حکومت‌های مدرن خود را دارای حقوقی می‌دانند که درواقع ناشی از حقوق ملت هستند، و ادعا می‌کنند که به آن‌ها واگذار شده‌اند. آن‌ها معمولاً به نمایندگی از مردم به انجام بسیاری از کارها، وضع قانون‌ها، نظارت بر شیوه‌ی اجرای آن‌ها، و درواقع، رفع شماری از دشواری‌های زندگی هرروزه دست می‌زنند.[۳۵] مارگارت تاچر که از دل سنت دیرپای لیبرالیسم محافظه کارانه‌ی انگلیسی بیرون آمده بود، دولت را مقتدر می‌خواست تا بتواند از نیروی اتحادیه‌های کارگری بکاهد، اما، بخش‌هایی از صنعت را از گستره‌ی اموال دولتی بیرون کشد و به سرمایه‌داران یا به شرکت‌های بزرگ سرمایه‌داری بسپارد،

[۳۵] یک منبع معتبر در مورد مسائل نظری مربوط به دولت مدرن به زبان فارسی ترجمه شده است: ا.وینسنت، نظریه‌های دولت، ترجمه‌ی ح. بشیریه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷٦.
A. Vincent, *Theories of the state*, Oxford, 1987.

و حتی انجام کارهایی را که از روزگار اقدامات دولت کارگری پس از جنگ انگلستان در بخش خدمات همگانی به عهده‌ی دولت افتاده بود، از دوش دولت بردارد. تاچر با خشونت رویاروی کارگران معدن‌ها ایستاد و با پذیرش خطر اعتصاب سراسری کارگری (که روی نداد)، و به بهای بی‌کاری و فقر آشکار بخش‌هایی از طبقه‌ی کارگر، آنان را شکست داد. آیا این «بانوی آهنین» بیانگر دولتی قوی بود، یا به خاطر این که به طور جدی در صدد کوتاه کردن دست دولت از زندگی اقتصادی بود، بیانگر دولتی ضعیف بود؟

جدا از ارزیابی ما که زوال دولت را اندیشه‌ای رمانتیک در جهت بازگشت به دل طبیعت، یا بازمانده‌ی آرزوهای آشوب گرایانه‌ی متفکرانی چون کروپاتکین و باکونین بدانیم، مستقل از این که دولت را ضرورت و جبر تاریخ بخوانیم و فکر انحلال آن را خیال پردازی بنامیم، آشکارست که همزمان با شکل گیری مبانی و پایه‌های حقوق دمکراتیک، از نقش دولت کاسته می‌شود، و هرچه افق گستره‌ی همگانی گسترده‌تر شود، دولت را ضعیف‌تر می‌یابیم. دولت زمانی نه چندان دور انحصار خبررسانی و گردش اطلاعات را در دست داشت، و امروز در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی رسانه‌ها مستقل از دولت به کار خود ادامه می‌دهند، و حکومت جز در مواردی بسیار استثنایی چون جنگ خارجی آن هم با اجازه‌ی مجلس‌های ملی، نمی‌تواند در قلمرو اقتدار آنان دخالت کند. حتی در کشورهای واپس‌مانده نیز انحصار دولت در رسانه‌های نوشتاری شکسته شده، هرچند در بیشتر آن‌ها هنوز رسانه‌های شنیداری و دیداری در دست آن باقی مانده‌اند، و از قضا درست در همین نقطه است که با بی‌اعتمادی روزافزون مردم روبرو می‌شوند. هرچه قانون در قلمرو جامعه‌ی مدنی محکم‌تر می‌شود، دولت سست‌تر، و بی‌خاصیت‌تر می‌شود و کارش به مجری قانون و نه بیشتر، کاهش می‌یابد.

دیدگاه مارکس در مورد زوال قدرت دولتی، ضعیف کردن عمدی نیروی اجرایی که دیگر هر لیبرال راستینی با آن همراه است، نبود. او به سان بزرگترین آنارشیست‌های دوران خود که با بسیاری از آنان در احزاب کارگری و بین‌الملل نخست، همکاری داشت، چنان تصوری از آزادی انسان را در سر می‌پروراند که به طور کامل و مطلق، نفی دولت را ضروری می‌کند. او نه تضعیف، بل انحلال دولت را می‌خواست. پیشینه‌ی این اندیشه به یونان کهن بازمی‌گردد. شهروندانی که در «آگورا» آزادانه بحث و جدل می‌کنند، و آزادانه تصمیم می‌گیرند، نیروی اجرایی‌ای را از بین خود برمی‌گزینند، و با

تضمین حق نظارت کامل آن را به انجام کارهایی وامی‌دارند، و هر قدرتی را که به آن بخشیده‌اند، به محض احساس نارضایتی از کارش، به رای اکثریت از او پس می‌گیرند، و سبب می‌شوند تا حکومت مسوولیت تام در برابر مردم داشته باشد، درواقع نیروی اجتماعی را در برابر نیروی سیاسی قرار می‌دهند. چنین مردمی در زندگی هرروزه‌ی خویش حاملان قدرت سیاسی‌اند. شکافی ژرف آن‌ها را از جامعه جدا نمی‌کند. در همین پیکر به عنوان فرد انسان، موجودی اجتماعی و به قول بزرگترین ذهن فلسفی یونان «جانوری سیاسی» هستند. از قضا، در دوران مدرن، آلمانی‌ها بیش از دیگر اندیشگران اروپایی به این الگوی یونانی اندیشیدند. آن‌ها از زمان لسینگ و هگل تا روزگار جدیدتر یعنی در پیکر فلسفه‌های هیدگر، آرنت، و هابرماس، البته از راه‌های گوناگون و گاه متعارض کوشیدند تا آرمان انسان اجتماعی را در برابر برداشت مدرن از امر سیاسی قرار دهند.[۳۶] آرمانشهر مارکس هم یکی از همین کوشش‌ها بود. جایی که در یک کلام «رشد آزاد هر فرد به معنای رشد آزاد همگان» دانسته می‌شود.

در دوران مدرن آنارشیست‌ها با یافتن ریشه‌ی هرگونه شر و پلیدی اجتماعی، و تمامی نابرابری‌ها و هر شکل اسارت بشری در دولت، خواهان انحلال قطعی و کامل آن شدند.[۳۷] آنچه در برابر این «نهاد اهریمنی» (به قول اریکو مالاتستا) به صورت اثباتی پیشنهاد می‌کردند گاه سخت آرمانشهری بود (همچون بحث‌های فوریه)، و گاه واقع‌بینانه‌تر، همچون طرح پرودون درمورد قدرت یابی شوراهای کوچک محلی و حرفه‌ای، و گونه‌ای فدرالیسم که در جریان شکل‌گیری‌اش، به نظر این متفکر، گسترش آزادی‌ها و سستی دولت را موجب می‌شد. در این میان نظریه‌ی باکونین نیز قابل توجه بود که از انقلابی اجتماعی‌ای سخن می‌راند که وظیفه‌ی اصلی آن جایگزینی قدرت دولتی با شوراهای مسوول و موقتی خلق است که به طور مستقیم، و برای مدت زمان کوتاه از سوی خود مردم برگزیده می‌شود، تا کارهایی را سازمان دهد، و به هیچ رو حق

[۳۶] M. Passernin D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Araendt*, London, 1994.

و نیز بنگرید به: «*فیلسوف و سیاست مدار*» در:ب.احمدی، ***معمای مدرنیته***، تهران، ۱۳۷۷.

[۳۷] در مورد آنارشیسم بنگرید به:ج. وودکاک، *آنارشیسم*، ترجمه‌ی ه. عبداللهی، تهران، ۱۳۶۸.

G. Woodcock, *Anarchism, A History of Liberarin Ideas and Movements*, London, 1962 (1983).

J. Joll, The *Anarchists*, London, 1964.

نظارت بر زندگی و فکرهای مردم را ندارد. از نظر باکونین مهمترین شور انسانی، شور ویران‌گری است و «کشش به ویران‌گری، کشش آفریننده است». دولت را ویران می‌کنیم تا آفرینندگی انسان را پاس بداریم. باکونین نوشته بود که انسان انقلابی باید خود را وقف یک دلبستگی ویژه، یک اندیشه، یک شور و پرخاش کند، و آن ویران‌گری است.

اندیشه‌ی زوال دولت در دوران گذار به سوسیالیسم و هدف انحلال قطعی آن در جامعه‌ی اشتراکی آینده، از نخستین نوشته‌های مارکس مطرح شد، هم وام‌دار نوشته‌ها و اندیشه‌هایی بود که در محافل کارگری مطرح می‌شدند، و هم به طور روشن از طریق آثار سوسیالیست‌های آرمانشهری به پیشینه‌ی روسو بازمی گشت. اندیشه‌ی زوال تدریجی دولت، با توجه به پیوندهایی که دولت را به جامعه‌ی مدنی متصل می‌کنند، محصول اندیشه‌ی خود مارکس جوان بود. استناد او به پایه‌های مادی اقتدار سیاسی بحث تازه‌ای بود، و در حکم پاسخی جدی به آنارشیست‌ها محسوب می‌شد. نکته‌ی مرکزی آن در جدل فکری مارکس و باکونین، در دهه‌ی ۱۸۷۰ باز مطرح شد. به گمان مارکس، چنین نیست که هرجا ما درک کنیم دولت نمایانگر یا بیانگر یا عامل شر انسانی است، و تصمیم بگیریم که آن را از صحنه‌ی زندگی هرروزه‌مان حذف کنیم، به انجام این کار نیز موفق شویم. دولت به نیروهایی فراتر از خواست، اراده، و آگاهی ما پیوسته است. تا جایی و زمانی که پایه‌های مادی نگه دارنده و توجیه کننده‌ی دولت برقرار باشند، حکومت هم پیش روی ما می‌ایستد. آموزه‌های فلسفی و فکری بی‌فایده نیستند، و به سهم خود در روشنگری ذهن‌ها نقش دارند، اما توانایی از بین بردن آن مبانی مادی را ندارند. درواقع، خود آن‌ها در نهایت زاده‌ی همان مبانی هستند. از سوی دیگر، مارکس دست بردن عمدی در حوزه‌ی عمل و اختیار آن پایه‌های مادی را ممکن می‌دید. بنا به امکان‌های تاریخی، ما باید آگاهانه، شکل‌های کارکردی آن مبانی را دگرگون کنیم. اگر این اندیشه‌ی آخر در سر مارکس نمی‌گذشت، او جبرگرایی می‌شد که پیشنهاد می‌کرد ما دست روی دست بگذاریم تا روز مقدر فرا برسد، روزی که مبانی مادی خشونت و اقتدار سیاسی از بین خواهد رفت. در این صورت او برای انقلاب نیز نباید ارزشی قائل می‌شد. ولی، برعکس، او ایمان داشت که باورها چون توده‌گیر شوند، یا به میان توده‌ها بروند و در عرصه‌ی عمل اجتماعی شکل گیرند، همچون نیروهایی مادی در کار دگرگونی جهان نقش می‌یابند. مارکس دست بردن عمدی در مناسبات اجتماعی و تولیدی را توصیه می‌کرد، و می‌گفت که این سان پایه‌های مادی وجود

دولت نیز سست می‌شود، و اقتدار سیاسی، همچون هر شکل دیگر اقتدار (پدرسالاری، اقتدار جنسی، و غیره) سست خواهد شد. مارکس به باکونین انتقاد داشت که خواهان برچیدن بساط دولت، بی‌فاصله، پس از پیروزی انقلاب اجتماعی بود، و نمی‌دید که برای انجام این عمل به مدت زمانی شاید طولانی نیاز باشد، و نمی‌توان به طور فوری و ارادی دولت را حذف کرد. به نظر مارکس فراشد زوال قدرت دولتی می‌تواند و باید که به انحلال کامل آن منجر شود، ولی این کار به سرعت ممکن نیست. زمانی که تقسیم اجتماعی کار و تقسیم تکنولوژیک، فاصله‌ی شهر و روستا، تولید مادی و تولید جسمانی، و شکاف طبقاتی جامعه از بین برود، دولت دیگر همچون عنصری زائد به دور انداخته خواهد شد.

انگلس در مقاله‌ی «درباره‌ی اقتدار» (۱۸۷۳) نوشت: «تمامی سوسیالیست‌ها قبول دارند که دولت سیاسی و همراه با آن اقتدار سیاسی همچون نتیجه ی انقلاب اجتماعی نزدیک، محو خواهند شد، یعنی مسائل همگانی منش سیاسی خود را از دست خواهند داد، و تبدیل به کارکردهای ساده‌ی اداری خواهند شد که مراقب منافع واقعی جامعه خواهند بود. ولی ضد اقتدارگرایان خواهان آن هستند که دولت سیاسی اقتدارگرا با یک ضربه، حتی پیش از آن که شرایط اجتماعی‌ای که زاینده‌ی آن هستند، ویران شده باشند، از بین برود. آنان می‌خواهند که نخستین کنش انقلاب اجتماعی انحلال اقتدار باشد» (آ آ:۱۰۵). انگلس می‌افزاید که انقلاب خود کنش اقتدارگرایانه‌ی ناب است، و تا شرایط اجتماعی‌ای که اقتدار استوار به آن است از بین نرود، بحثی از محو اقتدار و درنتیجه دولت در میان نمی‌تواند باشد. پس بحث سیاسی درباره‌ی دولت و انحلال آن به بحث نظری‌ای درمورد جامعه، مناسبات اجتماعی و روابط مادی تبدیل می‌شود که امکان پیدایی اقتدار را فراهم آورده‌اند.

ریشه‌ی این نظر به نخستین آثار مارکس می‌رسد.[۳۸] انتقادهای تند مارکس جوان به هگل درمورد دولت، سازنده‌ی فهم خود او درمورد تجربه‌ی تاریخی دولت مدرن بود. او در برابر نفی نقش بیش و کم مقدسی که هگل برای دولت قائل بود، به طور اثباتی به سامان دهی درست جامعه، و «دمکراسی راستین»، و طرح جامعه‌ای رها از بار دولت پرداخت. البته یادداشت‌های او در مورد نقد فلسفه‌ی حق هگل،

[38] J.-Y. Calvez, *La pensée de Kral Marx*, Paris, 1970. pp.285-287.

جایگاه ارائـه‌ی نظر دقیـق، و کارشده ،و منسجمی درمورد دولت و زوال آن نبود. اما ما امروز آن‌ها را به عنـوان راهنـمای انـدیشه‌ی مارکس به سوی کمونیسم می‌خوانیـم. اگر انسـان مجموعه‌ی روابـــط انسانـــی باشـــد، آزاد کـــردن جامعـــه، بـــه معنـــای آزادی انسانـی خواهد بـود. این نفـس انسـان است که رهـا مـی‌شـود. مـارکـس جـوان چنـد بـار از نـفـس انـسـان بـه عـنوان Kommunistische Wesen des menschen یاد کـرده بـود، که می‌توان آن را به «سرشت کمونیستی انسان» ترجمه کـرد (م آ آ-۱:۱:۲۳۱ و۲۸۳). البتـه بعدها او از این مفهوم که احتمالاً از ادبیـات سوسیالیسـم آرمانشـهری وام گرفتـه بـود، دست کشید، اما زمانی که اعلام می‌کرد کـه بـا کمونیسـم تـاریخ راسـتین انسـان آغـاز می‌شود، و تاریخ به معنایی که ما می‌شناسیم، یعنی تاریخ جوامع موجود و پیکار طبقاتی، چیـزی جز پیشـاتـاریخ انسـان نیسـت، درواقـع نشـان می‌داد که هسـته‌ای از آن بـاور در ذهـن‌اش زنـده مانـده است.[39] هرچنـد «سرشت کمونیستی انسان» از زبـان او افتـاد، اما حرکت فکری او پس از نـگارش انتقـادش به هـگل، و این که متاثـر از اندیشه‌هـای فویـرباخ به سوی بـحثی انسان‌شناسانـه، پیش رفـت، نمایانگر تمایلـی در اندیشـــه‌ی او به طرح کمـونیسم همچون آرمان بود. این آرمان کمونیستی به هـر شـکلی کـه در فکـر مارکس ظاهر شد، همواره ملاک انتقاد به نظام سیاســی و اجتمـاعی موجـود را فراهــم اورد. همچنین، به عنوان ملاک نقادی ایدئولوژی‌ها نیز مـطرح می‌شد. مارکس (نه فـقط در سال‌هـای جـوانی‌اش، بل در روزگار سالخوردگـی‌اش نیز) فـردگرایی بورژوایـــی را به این دلیل مردود می‌دانست که بر اساس بـــرداشتی از انســـان، مناسبـــات اجتماعـــی سرمایـه‌داری را نـــاهمخوان بـا سرشـت اجتمـاعی آدمـی می‌شـناخت. مـارکس جـوان می‌نوشت که جامعه‌ی مدنی معـــاصر شـکل تحقـق یافتـه‌ی فردگرایـی اسـت. منـافع و بهره‌های فردی در آن هدف نهایی است. فعالیت، کار، محتوای زنـدگی، و غیـره، صرفـاً ابـزارند. او بـاور داشت که چنیـن بـرداشتـی نـه فقط با سرشت اجتماعـی انسان خوانـا نیست، بل درست شکل معـکوس آن است. جامعه‌ای که در تضاد با این سرشت نباشد، بایـد بتواند بـه انزوای آدمـی پـایان دهـد. این جامعه «دمکراسی راستیـن» خواهد بـود. جامعـه‌ای استـوار بـر پایه‌ی برابری مالکانه، و نه براساس برابری صوری یـا برابـری در حقوق سیاسی.

[39] S. Sayers, *Marxism and Human Nature*, London, 1998.

جامعه‌ی مدنی ادعای «منافع مشترک» دارد. اما این منـافع مشـترک فقـط در سایه‌ی توجه به سرشت اجتماعی آدمی معنا دارد. چون ایـن بحث مـارکس را دنبال کنیم و بـه نتیـجه‌ی منطقی‌اش بـرسانیم متـوجه می‌شویـم که بحث به سادگی از سرشت اجتماعی آدمی نیست، بل پشت آن مفهوم «سرشت کمونیستی آدمی» نهفته است. چند بار در متن «درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل» مارکس لفظ اشـتراکی را خـط زده و بـه جـای آن لفظ Gemeinwesen را آورده اسـت که هـم بر معنـای اجتماعـی و هم بر معنای اشتراکی دلالت دارد. سال‌هـا بعـد انگلس (در نـامه‌ی ۲۸-۱۸ مارس ۱۸۷۵) این واژه را به عنوان بهترین برابر آلمانی واژه‌ی فرانسوی «کمون» به اگوست ببل پیشنهاد کرد (م ب:۲۷۶). به هررو، به نظر مارکس جوان، دمکراسی راستین موقعیتی است که در آن فاصلـه‌ای میـان انسان اجتماعی و ساختار سیاسی وجود نداشته باشد. دمکراسی گوهر هر شـکل قـانون اساسـی، هر شکل بخردانه‌ی زندگی انسانی است. دمکراسی راستین نه دولت است و نه جامعه‌ی مدنی. این هردو نفی می‌شوند، و موقعیتی یکسر تازه ساخته می‌شود: کمونیسم. کمونیسم جهانی است آزاد و کامل که روابـط انسـانی در آن بیگانـه شـده، و شـیی‌واره نیست. افرادی که دیگر ازخودبیگانه نیستند، با هم کار می‌کنند، از کار لذت می‌برند و از نتایج آن به طور کامل بهره‌مند می‌شوند. جامعه‌ای رها از مالکیت خصوصی، از نظام کار دستمـزدی ساخته می‌شود. در این بینش مارکس، ما البتـه رگـه‌هایی ایدئالیسـتی را بـاز می‌یابیم اما باید گفت که بینش او قدرت‌مندتریـن و موثرتریـن آرمـان جهـان غـرب را بازمـی‌تاباند. آزادی فـرد در جامعـه‌ای که از افـراد هم‌بستـه شکل گرفتـه است. به نظـر مـی‌رسد که مـارکس از آن پس، به این دیدگاه وفادار ماند، تا رویداد کمون پاریس پیش آمد.

بی شک رویداد کمون پاریس در بسیاری از موارد، از جملـه در مـورد مفهـوم زوال دولت دگرگونـی مهمی را در بنیـاد اندیشـه‌ی مارکس دامن زد. پیش‌تر دیدیم که کمون مـوجب چه دگرگونی بزرگی در اندیشه‌ی مـارکس به انقلاب و تدوین نظریه‌ی انقلاب او شد، و به او فهمانـد که انقلاب‌هـا ضرورتـاً محصول بـحران‌های ساختاری اقتصادی نیستنـد. بل درنتیـجه‌ی ترکیب درهمـی از عناصر پیـکار طبقاتی، دگرگونی در موازنه‌ی نیـروهای طبقاتی، در برهه‌هایی تاریخی روی می‌دهد که تنها در نهایت، یعنی در تحلیل نهایـی، وابسته به پیشرفـت نیروهـای تولیـد و تعارض این پیشرفت با مناسبات تولیدی موجود است. ولی، دامنه‌ی تاثیر کمون بر اندیشه‌ی سیاسی مـارکس از ایـن ادراک البتـه

بسیار مهم نیز فراتر می‌رود، و زمینه‌های تازه‌ای را در مباحث دولت، اصل خود- رهایی طبقه‌ی کارگر، شکل گیری نهادها و سازمان‌های سیاسی طبقه‌ی کارگر، می‌گشاید. تجربه‌ی کمون، به صورت ملموس و مشخص، به طور جدی و عملی برای مارکس تبدیل به الگویی شد که روشن می‌کند یک دولت کارگری، یعنی دولتی متعلق به اکثریت مردم چه می‌تواند باشد، و نکته‌های اصلی در گذر به سوسیالیسم که معمولاً از نگاه نظریه‌پرداز برکنار می‌مانند، کدام‌اند. مارکس در هردو نسخه‌ی *جنگ داخلی در فرانسه*، و در نسخه‌ی نهایی و درواقع سوم آن که منتشر کرد، و نیز در مجموع مقاله‌ها و نامه‌هایی که از بهار سال توفانی ۱۸۷۱ تا دم مرگ نوشت، اهمیت تاریخ- جهانی کمون را تصریح کرد.[۴۰]

او اعلام می‌کرد که کمون یک «دولت» کارگری بود، و نه اقدامی علیه دولت به معنای مطلق. کمون بی‌شک رویاروی دولت بورژوایی ایستاده بود، اما به نام قدرت طبقه‌ای دیگر از جامعه‌ی بورژوایی و نه به نام محو مطلق قدرت دولتی و سیاسی. مارکس، درواقع اعتراف کرده که کمون یک دولت بود، اما منش اصلی یک دولت به معنای آشنا در جامعه‌های طبقاتی را نداشت. درواقع «انقلابی بر ضد دولت» بود، اما از راه برپایی شکل دیگری از دولت. به این معنا که بدنه‌ای از افراد مستقل از جامعه نبود که علت‌های مادی جدایی دولت از جامعه را بازتولید کند، و یا منافع اقلیتی از جامعه را تضمین و حفظ کند. این است که مارکس می‌گفت کمون به معنای متعارف واژه دولت نبود. اما از آنجا که در پی منافع بخشی از مردم (این بار اکثریت قاطع)، بخشی دیگر را زیر فشار قرار می‌داد و با آن‌ها می‌جنگید، دولت بود. با اقتداری سیاسی اما متفاوت از اقتدار سیاسی متعارف، مسائل هرروزه‌ی زندگی اجتماعی را حل و فصل می‌کرد. نکته در «نخستین طرح» کتاب *جنگ داخلی در فرانسه* توضیح داده شده است (ب ن:۲۴۹). در کمون ارتش دائمی جدا از توده‌ها وجود نداشت. ارتشی که سربازان و فرماندهان‌اش عمری را در آن به سر می‌برند، و همواره در حاشیه‌ی زندگی سیاسی به صورت خطر

[۴۰] مارکس به دلیل بیماری، در دوران کمون به پاریس نرفت، اما در جریان رویدادهای هر روزه‌ی آن بود. اطلاعات تاریخی او نیز با کتاب کلاسیک لیساگاری *تاریخ کمون* ۱۸۷۱ کامل شد، که النونور مارکس، دخترش نیز آن را به انگلیسی ترجمه کرد:
P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, Paris, 1972.

توان‌مند سرکوب وجود دارد. ارتشی که در نماد پادگان‌ها در حاشیه و گاه در قلب شهرها وجود دارد، و همواره حاضر به فرمان طبقه‌های حاکم است. به جای آن در کمون، ارتشی متشکل از خود توده‌های مسلح که آموزش نظامی می‌دیدند وجود داشت، ارتشی که زیر نظر شوراهای محله از کمون دفاع می‌کرد، و مارکس ایجاد آن را «نخستین اقدام مهم کمون» خوانده بود (ب ن:۲۰۹).

در کمون تمامی شغل‌ها و «منصب و مقام‌ها»، نه فقط بر اساس گزینش مستقیم مردم ایجاد می‌شدند، بل انتخاب کنندگان حق داشتند که در هر لحظه که بخواهند بحث درباره‌ی شیوه‌ی عمل انتخاب شوندگان را پیش بکشند، و خواهان رای‌گیری مجدد شوند، و در صورت به دست آوردن رای اکثریت، آن‌ها را عزل کنند. نه فقط مقام‌ها که سیاست‌ها، و طرح‌ها، و برنامه‌ها نیز هر دم می‌توانستند زیر سئوال بروند و با تصمیم اکثریت دگرگون شوند. این نوع دمکراسی مستقیم یا تام که در خیال روسو راه حلی بر ناسازه‌ی نمایندگی در دمکراسی بود، در «درآمدی به فلسفه‌ی حق هگل» در ۱۸۴۳ مورد بحث مارکس قرار گرفته بود، و سرانجام در کمون به طور عملی آزموده می‌شد. کمون هرگونه امتیاز مادی را برای آنچه تا آن زمان «مشاغل دولتی» خوانده می‌شد، از بین برد، و اجازه نداد که میانگین واقعی حقوق و درآمدهای ناشی از این مشاغل از «میانگین مزد کارگران برای مشاغل سخت» بیشتر باشد. حداکثر درآمد این مشاغل را ششصد هزار فرانک آن زمان، در هر سال تعیین کرد. نیروهای قانون گذاری، اجرایی و قضایی، در کمون به طور عملی در یک بدنه گرد آمدند و آن شکل آغازین شوراهای کارگری بود که نخست به صورت کمون‌های محله‌ها خود را نشان داد. در کمون، وحدت ملی بر اساس وحدت کمون‌ها در گستره‌ی ملی مطرح شد، و در قلمرو قدرت کمون، کارایی این شکل سیاسی (که تا آن زمان برای مارکس ناشناخته و تجربه ناشده بود) نمایان شد. محدودیت‌های ارتجاعی زنان و اقلیت‌های دینی و نژادی از بین رفت. اصل قدیمی انقلاب سده‌ی هجدهم فرانسه، سر برآورد: آزادی برای خلق. این اصل در حکم تضمین آزادی و امکان برابر فعالیت احزاب، نشریه‌ها، گردهم آیی‌ها و بیان اندیشه‌ها برای تمامی نیروهای وفادار به کمون بود. یگانه شرط خدمت عملی به کمون بود. اما برای مخالفان کمون که اقلیت دانسته می‌شدند، و بیشتر از پاریس به شهرستان‌ها گریخته بودند، حق و آزادی‌ای وجود نداشت. حتی اشاره‌ای به آزادی مخالفان و اقلیت، در آن مهلکه‌ی چندماهه‌ی رویارویی خشن نظامی، خیانت به کمون محسوب می‌شد. همین

کمون را به چشم نیروهای غیرکارگری و محافظه‌کار به آشوب و هرج و مرج همانند می‌کرد. بورژوازی بیرون پاریس ملتهب و خشمگین کمون را «هرج و مرج مشتی رجاله و هرزه» می‌خواند، و آن را با ترور ۱۷۹۳ در انقلاب کبیر مقایسه می‌کرد.

باری، کمون همچون حکومتی که هیچ شکافی را میان خود و جامعه نمی‌پذیرفت، به عنوان شکل یکسر تازه‌ای از اقتدار سیاسی به کارهای مهمی دست زد. جدایی کامل دین و دولت، ضبط کامل اموال کلیسا، معافی‌شهروندان از پرداخت حق اجاره‌ی خانه‌ها که تا اکتبر ۱۸۷۰ «شامل‌حال گذشته» نیز شد، و طرح قانون تازه‌ی حقوق مدنی، طرح لغو مجازات اعدام، تهیه‌ی فوری سیاهه‌ای از نام کارخانه‌ها و کارگاه‌هایی که تعطیل شده بودند و مصادره‌ی آن‌ها، طرح کار تعاونی در آن‌ها، و محدود کردن جدی امتیازهای اداری. کمون در فاصله‌ی سخت کوتاه حضورش در تاریخ، آموزش را رایگان کرد، و شکاف طبقاتی در دبستان‌ها را از بین برد، و دبیرستان‌ها را به طور موقت تعطیل کرد. به گمان مارکس، کمون نخستین تجربه‌ی تاریخی حکومت مردم بود، پس در کارش نارسایی کم نبود، رهبران‌اش شتابی هماهنگ با انقلابی اجتماعی نداشتند (گاه بسیار تندتر حرکت می‌کردند، و درموارد زیادی عقب می‌ماندند). در مورد مساله‌ی نظامی از هجوم به ورسای می‌ترسیدند و حضور ارتش پروس را تهدید می‌دانستند، و تبلیغ سیاسی میان سربازان آن ارتش را که برخی از شهرهای صنعتی و از میان کارگران آمده بودند، بی‌فایده می‌دانستند. مارکس نکته را در *جنگ داخلی در فرانسه* شرح داد و در نامه‌ای به لودویگ کوگلمان (۱۲ آوریل ۱۸۷۱) نوشت: «انگار فعالان کمون خواهان اغاز جنگ داخلی نیستند»، و تاکید کرد که هرگاه رهبران کمون در صدور فرمان هجوم به ورسای کوتاهی کنند، کمون نابود خواهد شد (م ب:۲٤۷). اما دودلی و سستی رهبران کمون، فقط در زمینه‌ی مسائل نظامی نبود. آنان از جنبه‌های اقتصادی نیز به ارتجاع هجوم نمی‌بردند. مارکس با بی‌طاقتی به آنان پیام می‌داد که «حمله را آغاز کنید»، و می‌پرسید که چرا بانک‌ها را ملی نمی‌کنید، و در پی اعلام نظام تازه‌ی تولید برنمی‌آیید.

رهبری رویدادهای کمون در دست هواداران پرودون، بلانکی و فرقه‌های سوسیالیستی و آنارشیستی بود. انگلس در پیشگفتار به *جنگ داخلی در فرانسه* (۱۸ مارس ۱۸۹۱) درمورد ترکیب سیاسی رهبری کمون نوشت: «اعضاء کمون از اکثریتی از هواداران بلانکی که در کمیته‌ی مرکزی گارد ملی نیز دارای اکثریت بودند، و اقلیتی از اعضاء اتحادیه‌ی بین‌المللی کارگران که به طور عمده از هواداران مکتب پرودون در

سوسیالیسم تشکیل می‌شدند، تشکیل می‌شدند» (ب آ-۲:۱۸۶-۱۸۵). ولی براساس اسناد فراوانی که از کمون باقی است درستی این گفته‌ی انگلس جای تردید دارد. هواداران بلانکی در میان فعالان کمون اکثریت نداشتند. آن‌ها در کمیته‌ی مرکزی گارد ملی دارای سیزده نماینده بودند، و در چند مورد به یاری ائتلاف شکننده‌ای با گروه‌های دیگر از جمله «نوژاکوبن گرایان» اکثریت را به دست آوردند. درواقع، شمار هواداران پرودون بیش از دیگر نیروها بود (که لزوماً همه‌ی آن‌ها درون بین‌الملل فعالیت نداشتند). شارل لونگه در برگردان فرانسوی نوشته‌های مارکس و انگلس درباره‌ی کمون (۱۹۰۱) در یادداشتی این خطای انگلس را توضیح داده بود. این خطای کوچکی نبود، و به گمان بازماندگان کمون عمدی می‌آمد، تا نقش مهم هواداران پرودون کم رنگ شود، و نقش هواداران بلانکی که مارکس و انگلس همواره خودشان را به آن‌ها نزدیک احساس می‌کردند، برجسته شود.

به هررو، جدال فکری و سیاسی میان رهبران کمون درمورد بیشتر مسائل وجود داشت. این جدال درمواردی از سرعت فعالیت کمون و واکنش جدی به حمله‌های ارتجاع و ورسای‌نشینان لطمه می‌زد. مارکس می‌نوشت: «در هر انقلاب چنین کسانی در کنار عوامل حقیقی انقلاب قرار می‌گیرند، اما علائمی متفاوت با آن‌ها دارند. برخی بازماندگان و افراد خوش نام انقلاب‌های قبلی هستند که دیدگاه روشنی از جنبش موجود ندارند، اما به دلیل شرافت و شجاعت مشهورشان، و یا به دلایل صرفاً سنتی میان مردم نفوذ دارند. برخی دیگر شیادانی هستند که سال‌های دراز خطابه‌های مبتذل بر ضد حکومت‌های دوران ارائه کرده‌اند، و اکنون خود را به عنوان انقلابی‌های دست اول جا زده‌اند. پس از ۱۸ مارس هم از این افراد تنی چند پیدا شدند، و در برخی موارد نیز توانستند که نقش‌های پشت پرده بازی کنند. این‌ها تا جایی که توانستند مزاحم کنش‌های واقعی طبقه‌ی کارگر شدند، درست همچون همتاهایشان در انقلاب‌های پیشین. همچون شری ناگزیرند. در طول زمان کنار زده می‌شوند، اما کمون مجال این کار را نیافت» (ب ن:۲۱۹). این همان مارکس جدل‌گراست، همان تلخ‌نویسی که به مخالفان خود رحم نمی‌کند. او از کسی نام نمی‌برد، و فقط به انواعی کلی اشاره می‌کند، اما مقصودش به دقت مخالفان خودش است. نام خاص افراد، اینجا جای خالی‌ای است که با مرور زمان می‌توان نام هر دشمن تازه‌ای را در آن قرار داد. مارکس اینجا نه از سیاست‌ها، بل از انواع آدم‌ها انتقاد می‌کند، هر کس می‌تواند به مرور زمان در این نوع

جای گیرد. سبک او بی‌سابقه نبود. چنین شیوه‌ی بحث و استدلالی از انقلاب فرانسه بـه بعد، تکرار شده بود، و از طرف دیگر پس از او نیز در میان هواداران اسـتبداد، بـه طـور نمادین در میان استالینیست‌ها، ادامه یافت.

چرا کمون شکست خورد؟ در نوشته‌های بعدی مارکس، به دقت روشن نمی‌شود که آیا عواملی ابژکتیو در کار بود، یا فقدان رهبـری، دانایی، و آگاهی انقلابی. پیش‌تر دیدیم که مارکس در سپتامبر ۱۸۷۰ به کارگران پاریس درمورد نابهنگامی تسخیر قدرت هشدار داده بـود، اما زمانـی که کمون پـاریس اعـلام شد، از آن هـواداری کرد. ایـن نکته نشان می‌دهد که از نظر او در آن ایام به هرحال یک نارسایی یا نابسندگی عینی در میـان بـود. یعنی دلیلی ابژکتیو برای شکست را مورد نظر قرار داده بود. تروتسکی در سال ۱۹۲۱ در مقاله‌ی «درس‌های کمون پاریس» در مخالفت با مارکس نوشت که «کارگران پاریس دیر اقـدام خود را شروع کردند» و «می‌بایستی که در سپتامبر ۱۸۷۰ کار را آغاز می‌کردند».[٤١] بـه چشـم بـلشویک‌هـا علـت شکست کمـون ابـژکتیو نبـود، بل فقـدان رهبری آگاه و سـازمان‌دهی حـزب مقتـدر و مسـتقل کـارگری بـود. لنیـن در سـال ۱۹۰۸ در مقالـه‌ی «درس‌هـای کمون پاریـس» علت شکست را متـوقف کردن انقـلاب در نیـم راه و عدم حمله به ورسای دانست.[٤٢] لنیـن از کمبـود سـازمان دهـی در کمـون یـاد می‌کـرد و در «طرحی بـرای گزارش درباره‌ی کمون» (۱۹۰٤)، و «به یاد کمون پاریس» (۱۹۱۱) فقدان رهبری آگاه حزبـی را دلیـل شکست کمـون دانست.[٤٣] تروتسکی تا آنجا پیش رفت که نـوشت «اگر در کمـون حزبی انقلابی وجود می‌داشت... سرنوشت تاریخ فرانسه و حتی تـاریخ بشری در مـداری دیگر قرار می‌گرفت».[٤٤] البته در روسیه که ظاهراً حزب انقلابی مـورد نظر تروتسـکی وجود داشت، این نه سرنوشت تاریخ بشر، بل سرنوشت سه نسل مردم روسیه بود که در مدار گولاگ قرار گرفت.

مارکس، پیش از کمون، موافق اقدام انقلابی کارگران در ایـن جهـت نبـود. بـه نظـر می‌رسد که او شکست کمون را پیش‌بینی می‌کرد. اما مساله اینجا پایان نمی‌گیرد. بیشـتر می‌توان گفت که برای مارکس کمون هم یکی از آن تلاش‌های انقلابی سده‌ی نوزدهمی

[41] L. Trotsky, *The Paris Commune*, New York, 1970, p.78.

[42] V. I. Lenin, *Collected Works*, Moscow, 1970, vol.13, p.476.

[43] *ibid*, vol.41, p.116, vol.17, p.141.

[44] Trotsky, *op. cit.*, p.78, 81.

بود که در **هجدهم برومر** به زیبایی از آن یاد کرده بود. هر بار حریف را برای آن به زمین می‌زنند که به سان دشمن هرکول، قدرت‌مندتر از زمین برخیزد. انقلابی که فراشدی از شکست‌ها و کوشش‌های دوباره و چندباره است. مارکس کمون را به زبان فلسفی ارنست بلوخ یک «نه هنوز پیروزی» می‌دید. یعنی از چشم اندازی تاریخی آن را لحظه‌ای از پیکار و تلاش برای پیروزی می‌دید. در تحلیل‌های مارکس از پیکار طبقاتی پیش از کمون نیز، شکست همواره جایگاه ویژه‌ای داشت. انبانی از تجربه‌های ناکام و درس‌ها بود. هنگامی که دوست‌اش لودویگ کوگلمان به او نوشت که فعالان کمون بار مسوولیت شکستی فاجعه بار را به دوش می‌کشند، مارکس در پاسخ (۱۷ آوریل ۱۸۷۱) با خشمی آشکار که هیچ کوششی هم در پنهان کردن آن نداشت نوشت: «واضح است که اگر بنا بود فقط آن جنگ‌هایی آغاز شوند که پیروزی در آن‌ها قطعی است، تاریخ جهان بسیار آسان ساخته می‌شد» (م ب:۸٤۲). مارکس تاریخ جهان را از چشم کسانی که آن را می‌سازند، می‌نگریست، و پیشاپیش بخت پیروزی را منکر نمی‌شد. او در «نامه به پارلمان کارگری» (۱۸٥٤)، از «مبارزه‌های فاجعه بار قبلی» یاد کرد، و آن‌ها را «قدرت اخلاقی اکنون» نام داده بود (د ب:۲۱٥-۲۱٤). به همین دلیل درباره‌ی کمون هم نوشت: «طبقه‌ی کارگر از کمون چشم داشت معجزه نداشت. آنان هیچ آرمانشهر حاضر و آماده‌ای نداشتند تا «به فرمان خلق» اجرایش کنند. کارگران می‌دانستند که برای دست یابی به رهایی خودشان و همپای آن رسیدن به شکل بالاتری از جامعه، که جامعه‌ی کنونی به شکل مقاومت ناپذیری از طریق عوامل اقتصادی‌اش به سوی آن پیش می‌رود، باید از مبارزه‌های طولانی، و از رشته‌ای از جریان‌های تاریخی که موقعیت‌ها و آدم‌ها را دگرگون می‌کنند، بگذرد. آنان آرمان‌هایی را نداشتند تا تحقق بدهند، بل می‌خواستند عوامل جامعه‌ی جدیدی را آزاد کنند که جامعه‌ی درهم شکسته‌ی کهنه‌ی بورژوایی آبستن آن بود» (ب ن:۲۱۳).

کمون از دید مارکس اثباتی بر اصل خود- رهایی طبقه‌ی کارگر بود. نتیجه‌ی آن هرچه بود، همین که طبقه‌ای اجتماعی از پس آن همه فاجعه‌های سال ۱۸۷۰ لازم دید که حتی فقط برای گذران زندگی هرروزه‌ی شهروندان پاریس قدرت را در دست گیرد، رویداد مهمی در تاریخ سده‌ی نوزدهم بود. کارگران نه با حکم‌هایی برآمده از کتاب‌های قدیمی، نه بر اساس راهنماها و دستور عمل‌های دیگران، بل با تکیه بر نیروهای درونی و انقلابی خودشان کمون را آفریدند. کمون آشکارکننده‌ی پراکسیس خود- رهایی بود،

و سرانجام سوسیالیسم را به قول مارکس از خطابه‌های پایان‌ناپذیر شصت ساله نجات داد و در صحنه‌ی نبردی اجتماعی جای داد. قدرت کارگری دیگر یک مساله‌ی راستین تاریخی شده بود. (ب ن:۲۱۲). کمون از نظر مارکس اثباتی بود بر این نکته که فقط کنش خود توده‌ها باارزش است، و پیکار خودانگیخته‌ی آنان را باید در نظر گرفت. مهم است که توده‌ها پیروز شوند، اما در عین حال محتمل است که در تجربه‌های آغازین خود شکست بخورند. ولی چیزی به اندازه‌ی شکست‌های خود طبقه برای آن آموزنده نیست، و پایه‌ی پیروزی آینده را نمی‌سازد. حدود سی سال بعد، رزا لوکزامبورگ در سال ۱۹۰٤ نوشت: «از نظر تاریخی خطاهایی که جنبشی به راستی انقلابی مرتکب می‌شود، بارها ثمربخش‌تر و ارجمندتر از لغزش ناپذیری هوشمندترین کمیته‌های مرکزی [حزب‌های کارگری] است».[٤٥] مارکس در نخستین طرح *جنگ داخلی در فرانسه*، به پراکسیس خود- رهایی کارگران اشاره کرده: «طبقه‌ی کارگر با ساختن کمون انقلاب‌اش را با دست خودش شکل داد... حکومت طبقه‌ی کارگر فقط آنجا می‌تواند فرانسه را نجات دهد و وظیفه‌ی ملی خود را به انجام رساند که برای رهایی خود طبقه بکوشد» (ن ک:۱٦۲ و ۱٦٤. همانند این حکم در: ب ن:۲۵۲). اما حکومت طبقه‌ی کارگر چیست؟ این پرسش ساده ما را به نظریه‌ی مارکس درمورد دیکتاتوری پرولتاریا می‌رساند.

۱۱. باز هم درباره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا

کمون پاریس جدا از زندگی کوتاه‌اش، دولتی کارگری بود، هرچند «به معنای متعارف واژه دولت محسوب نمی‌شد». مارکس در هیچ اثر خود کمون را «دیکتاتوری پرولتاریا» نخواند. انگلس بود که چند بار کمون را چنین نامید. برای نمونه، در پیشگفتاری بر *جنگ داخلی در فرانسه* به سال ۱۸۹۱ به «سوسیال دمکرات‌هایی که از خشونت اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا به هراس افتاده بودند» یادآور شده بود که: «آیا می‌خواهید بدانید که این دیکتاتوری به چه چیز همانند است؟ به کمون پاریس دقت کنید! این دیکتاتوری پرولتاریا بود» (ب آ-۲:۱۸۹). مارکس، اما بارها بر منش کارگری کمون تا جایی که به عنوان یک شکل حکومتی مطرح شود تاکید داشت. او نوشت: «کمون به طور بنیادین

[٤٥] R. Luxemburg, "Organizational question of Social Democracy," in: *Rosa Luxemburg Speaks*, New York, 1971, p.130.

حکومت طبقه‌ی کارگر بود، محصول پیکار طبقه‌ی تولیدکننده با طبقه‌ی به خود تخصیص دهنده بود، همان شکل سیاسی‌ای بود که سرانجام کشف شده بود و در آن **رهایی اقتصادی کار** ممکن شد... کمون باید همچون اهرمی کار می‌کرد که پایه‌ی اقتصادی وجود طبقه‌ها، و سلطه‌ی طبقاتی را که بر آن پایه استوار است، ریشه‌کن می‌کند» (ب ن:۲۱۲)، و جای دیگری نوشت: «کمون شکل سیاسی رهایی اجتماعی، آزادی کار از قیود بندگی بود» (ب ن:۲۵۲). در «نخستین طرح» جنگ داخلی در فرانسه نوشت: «انقلاب کمون بیانگر تمام طبقه‌هایی بود که بر اساس کار بیگانه [= دیگران] به زندگی خود ادامه نمی‌دهند»، و به این اعتبار آن را همچون بلوکی طبقاتی مطرح می‌کرد: «برای نخستین بار در تاریخ طبقه‌ها و لایه‌های متوسط، آشکارا متحد انقلابی کارگری شدند، و آن را به عنوان یگانه راه رهایی خود و رهایی فرانسه معرفی کردند. انقلاب با آنان بدنه‌ی گارد ملی را ایجاد کرد، و با آنان در کمون جای گرفت، و در اتحادیه‌ی جمهوری‌طلبان برای آنان اندیشید» (ب ن:۲۵۸). این دولت از اکثریت جامعه جدا نبود، و بیان کامل قدرت توده‌ها بود. آنان باور کرده بودند که کمون قدرت حکومتی را در هم شکسته بود (ب ن:۲۱۱). زمانی که به سال ۱۸۷۲ قرار بر تجدید چاپ ***مانیفست*** شد، مارکس و انگلس در پیشگفتاری که بر آن نوشتند، فقط یک منش کمون را همچون چکیده‌ی تجربه‌ی عظیم و تلخ کارگران فرانسه، به متن افزودند: «به طور خاص، یک نکته با کمون پاریس ثابت شد، این که طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند به سادگی ماشین آماده‌ی دولتی را در اختیار خویش بگیرد، و آن را در جهت اهداف خود به کار گیرد» (ب آ-۱:۹۹). کمون نشان داد که باید قدرت حکومتی بورژوازی را ویران کرد.

نخستین کاربرد اصطلاح «دیکتاتوری پرولتاریا» در آثار مارکس، و درواقع در ادبیات سیاسی، به متن ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** بازمی‌گردد. البته، همان‌طور که پیش‌تر آمد مارکس در آثاری که در زمان آخرین جرقه‌های انقلاب ۱۸۴۸ نوشته بود، یعنی در سومین بیان از انقلاب مداوم بارها از «حاکمیت کامل پرولتاریا»، و «پرولتاریا در راس قدرت سیاسی»، و حتی «کاربرد زور از سوی پرولتاریای حاکم» یاد کرده بود. اما اصطلاح «دیکتاتوری پرولتاریا» را هنوز ابداع نکرده بود. در ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** نیز او معنایی از این اصطلاح را ارائه داد که هنوز معنایی اجتماعی بود، و نه سیاسی درواقع، او شیوه‌ی سازمان دهی تولید را در دوره‌ی گذار به سوسیالیسم در نظر داشت

است: «پرولتاریـا بیش از پـیش به گرد آرمـان سوسیـالیسم انقلابی، به گـرد کمونیسـم متشـکل مـی‌شود که بـورژوازی بـرای آن نـام بـلانکی را انتـخاب کرده است. این نوع سوسیالیسم اعلام دایمی انقلاب، دیکتاتوری طبقه کارگر به عنوان نقطه گذار ضروری به سـوی الغـاء بـی‌بـروبـرگرد تـفـاوت‌های طبقاتـی است، یعنی الغـاء تمامی مناسبات تولیدی‌ای است که این تفاوت‌هـا بر مبنـای آنهـا شکل مـی‌گیرد، الغـاء تمامی مناسبات ملازم با این گونه مناسبات تولیدی، و واژگـون کـردن تمـامی اندیشـه‌هایی کـه از ایـن مناسبات اجتماعی برمی‌خیزند» (ن ط:۱٤٥، ب آ-۱:۲۸۲).

چند نکتـه در واگویـه‌ی بالا بـه چشم مـی‌آید: ۱) مـارکس قبـول ندارد که اگوست بـلانکی پایه گذار مفاهیمـی چون کمونیسم و دیکتاتوری پرولتاریا باشد، و می‌گوید که بورژوازی چنین می‌اندیشد، نه این که چنین گفته‌ای حقیقت داشـته باشـد، ۲) آشـکارا دیکتاتوری پرولتاریا (مارکس به دقت از دیکتاتوری پرولتاریا حرف زده و نه دیکتاتوری طبقـه کارگر، که البتـه در معنا تفاوتی ندارند، اما منظور تاکید بر الفاظی است که خود او به کار برده) اینجا بیان موقعیـت کلـی اجتمـاعی پرولتاریـا در انحـلال مناسـبات تولیـد سرمایـه‌داری است و نـه شکل حکومتـی پرولتاریا، ۳) مارکس از «اعلام دایمی انقلاب» حرف نـزده بل بایـد در بـرگردان ایـن نکـته دقیق بـود. مـارکس از «اعلام دایمی بودن انقلاب» یاد کرده است، اشاره‌اش به انقلاب مداوم است، نه این که مـا بـه طـور مـداوم انقـلاب را اعلام کنیـم.[٤٦] بـه هرحال، در نـوشته‌هـای مارکس پیش از کمون پاریس این معنـای از دیکتاتوری بیشتر مطرح شده است. هرچند در برخی از این آثار چنین به نظر مـی‌اید که او معنایـی سیاسی را مورد نظـر داشته، امـا در بیشتر موارد او موقعیت کلی تـولیـدی و اقتصـادی و اجتمـاعی و فرهنگـی پس از انقلاب را مورد نظر داشته است. مـارکس با تاکید بر معنای اجتماعی این دیکتاتوری که بیشتر نمایانگر دخالت آگاهانه‌ی دارگران در مناسبـات و روش‌هـا و مـدیریت تولیـدی است، از شکل سیاسی حکومت دارگری یاد نمـی‌کرد. در مورد آخر او معـمولاً از «قـدرت کارگران» یـا «قدرت سیاسی

[٤٦] در برگردان انگلیسی چاپ مسکو (ب آ- ۱:۲۸۲)، و نیز در برگردان دقیق‌تر دیویـد فرنبـاک (ب ت: ۱۲۳) آمده:

"This Socialism is the declaration of the permanence of the revolution, the class dictatorship of the proletariat..."

پرولتاریا» نام می‌برد. برای نمونه در ***ایدئولوژی آلمانی*** او از ضرورت تصاحب مجموعه‌ی نیروهای تولیدی توسط کارگران، به عنوان نقطه‌ی مقابل تصاحب آن‌ها توسط «عده‌ی معدودی در نظام‌های پیشین» حرف زده است. و شرط آن را «قدرت کارگران» خوانده است (م آ-۵:۸۷). اما همان‌طور که دو بار پیش از این آمد، او در نامه به وایدمایر (۵ مارس ۱۸۵۲) دیکتاتوری پرولتاریا را کشف مهم خود دانست و با افتخار نوشت که یکی از سه کشف مهم او در زمینه‌ی بحث طبقه همین بود که دانست پیکار طبقاتی به گونه‌ای ناگزیر و ضروری به دیکتاتوری پرولتاریا منجر خواهد شد (م ب:٦٤). این یکی از مواردی است که نمی‌توانیم با دقت بگوییم که منظور او از این دیکتاتوری موقعیتی اجتماعی بوده یا سیاسی.

در ***مانیفست*** دولت کارگری صرفاً «پرولتاریای متشکل به صورت طبقه‌ی حاکم» خوانده شده بود، و به هیچ رو شکل حکومتی مشخص نشده بود. در مقاله‌ی «بورژوازی و ضد انقلاب» در ۱۸۴۹ مارکس بدیل «جمهوری اجتماعی» را در برابر دولت بورژوایی قرار داده بود (م آ-۸:۱۷۸).حتی در ***پیکار طبقاتی در فرانسه*** هم که اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا نخست در آن به کار رفته بود، باز از دولت کارگری به عنوان «جمهوری برخوردار از نهادهای اجتماعی» یاد شده (ن ط:۳۹، ب آ-۱:۲۲۳)، و در ***هجدهم برومر*** نیز «جمهوری اجتماعی» تکرار شده بود (ه ب:۲۲، ب آ-۱:۴۰۳). همین که مارکس در دو کتاب آخر با این که اصطلاح «دیکتاتوری پرولتاریا» را ساخته بود از جمهوری اجتماعی در بیان حکومت کارگری یاد کرده، به این معناست که هنوز برداشتی سیاسی از اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا نداشت. یکی از مواردی که پیش از کمون پاریس، اصطلاح را آشکارا به معنای سیاسی و در تبیین شکل حکومت کارگری به کار برد «پیام کمیته‌ی مرکزی به اتحادیه‌ی کمونیست‌ها» در مارس ۱۸۵۰ بود.

به هرحال، حتی مدافعان مارکس (از جمله هال دریپر) قبول دارند که پس از تجربه‌ی کمون، مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا (که از قضا مارکس هرگز آن را به طور مشخص درمورد کمون به کار نبرد) معنایی سیاسی یافت، و دیگر به صراحت با توضیح‌هایی همراه شد که نشان می‌داد که او در حال بحث از شکلی حکومتی است. مارکس ترجیح می‌داد که کمون را «شکل سیاسی قدرت کارگران» بنامد، اما زمانی که انگلس و یا هواداران فرانسوی مارکس از اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا درمورد کمون استفاده می‌کردند، مارکس اعتراض نمی‌کرد. او در سخنرانی خود در هفتمین سالگرد

بین‌الملل (۲٦ سپتامبر ۱۸۷۱) از کمون همچون «ضرورت بنیان گذاری قدرت کارگری یعنی دولت کارگری» یاد کرد، و در نامه به فان پاتن (۱۸ آوریل ۱۸۸۳) که یکی از آخرین نوشته‌های اوست کمون را چنین تشریح کرد: «هدف اصلی انقلاب اجتماعی آینده رسیدن قدرت سیاسی به دست پرولتاریاست... و پس از تسخیر قدرت است که کار بازسازی سوسیالیستی انجام خواهد شد» (ب ن:۲۷۲ ، م ب:۳٤۱). ولی این نکته به این معنا نیست که او اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا را فراموش کرده بود.، برعکس، در «نقد برنامه‌ی گوتا» نوشت: «میان جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی کمونیستی دوران انتقال انقلابی از اولی به دومی قرار دارد. متناسب با این، یک گذار در گستره‌ی سیاسی در این دوره هم مطرح است که در آن دولت نمی‌تواند چیزی جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا باشد» (ب آ-۳:۲٦، ب ن:۳۵۵). از این صریح‌تر نمی‌توان دیکتاتوری پرولتاریا را امری سیاسی خواند. همانطور که در نخستین طرح ***جنگ داخلی در فرانسه*** نیز کمون «ابزارسازمان یافته‌ی کنش سیاسی پرولتاریا» و نیز «شمشیری در دست انقلاب اجتماعی» خوانده شده بود (ب ن:۲۵۳-۲۵۲). این «شمشیر» همان دیکتاتوری پرولتاریاست. مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا در خود خبر از بینشی اقتدارگرا می‌دهد. حتی اگر فرض کنیم که پرولتاریا به عنوان اکثریت جامعه به قدرت می‌رسد، باید گفت دیکتاتوری اکثریت در سیاست مدرن همچنان غیر قابل قبول است.

بیان صریح مارکس در سال‌های پایان زندگی‌اش که دیکتاتوری پرولتاریا را شکل سیاسی حکومت کارگران دانست، در همان پایان سده‌ی نوزدهم، در بین‌الملل دوم، و به ویژه در حزب سوسیال دمکرات آلمان مورد انتقاد قرار گرفت. ادوارد برنشتین نوشت ده از «تکرار ایسن حکم بلانکی‌گرا» در نوشته‌ای مارکس و انگلس به ستوه آمده است. او به خوبی می‌دانست که برخلاف اشتباه رایج آن دوران، و حتی دوران نزدیک‌تر به ما، این اصطلاح ساخته‌ی بلانکی نیست، بل ساخته و پرداخته‌ی خود مارکس است،[٤۷] ولی، می‌خواست با تاکید بر «بلانکی گرا» نزدیکی فکر مارکس با فرقه‌های کوچک توطئه‌گر را برجسته کند. آن زمان، کارل کائوتسکی به برنشتین به نام «مفهوم علمی دیکتاتوری پرولتاریا» تاخت. کمتر از دو دهه‌ی بعد لنین و تروتسکی به نام همین مفهوم کائوتسکی

[٤۷] بلبینگتن تا آنجا پیش رفته که ریشه‌ی مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا را در آثار بوناروتی یافته است:
J. Belington, *Fire in the Minds of Men*, New York, 1980.

را مرتد خواندند. باز کمتر از دو دهه‌ی بعد تروتسکی به فرمان استالین، به دلیل مخالفت با دیکتاتوری پرولتاریا ترور شد. پس از جنگ جهانی دوم، دفاع از این مفهوم به معنای دفاع از اتحاد شوروی بود. هنگامی که احزاب کمونیست اروپایی این مفهوم را از برنامه‌ی خود در دهه‌ی ۱۹۷۰ حذف می‌کردند، لویی آلتوسر در جزوه‌ی کنگره‌ی بیست و دوم می‌پرسید که مگر می‌شود «مفهومی علمی» را از برنامه‌ی خود، به یاری قطعنامه‌ی یک کنگره حذف کرد.[48] به نظر می‌رسد که مارکسیسم راست کیش هرگز نمی‌توانست، حتی با توجه به تجربه‌های تلخ و آموزنده‌ی تاریخی، و دلایل قدرتمند نظری از این مفهوم که بار معنایی سرکوبگرانه، ضد دمکراتیک و اقتدارگرایانه‌اش انکار کردنی نبود، دست بکشد.

باور به دیکتاتوری پرولتاریا، باور به ضرورت سرکوب خشن دشمن طبقاتی است. در دل این مفهوم بی‌اعتقادی به حقوق اقلیت نهفته است. شاید به همین دلیل مارکس حتی اشاره‌ای هم به ضرورت وجود احزاب بورژوایی و خرده‌بورژوایی پس از پیروزی طبقه‌ی کارگر احساس نمی‌کرد. شاید حتی یادآوری این نکته درحضورش او را خشمگین می‌کرد. نگرشی ضد دمکراتیک به خاطر چنین مفاهیمی در نوشته‌های مارکس نهفته است. به همان متن «نقد برنامه‌ی گوتا» دقت کنیم، آنجا که در انتقاد به برنامه‌ی حزب کارگری آلمان سرانجام می‌نویسد : «و حالا بپردازیم به بخش دمکراتیک» (ب آ-۲۵:۳). بی‌فاصله، پس از بند مشهوری که مارکس در آن به دیکتاتوری پرولتاریا اشاره کرده، به تاکید نوشته که خواست‌های دمکراتیک حزب کارگری آلمان بسیار رقیق‌اند، او خواست حق رای همگانی، و نیروی قضایی و قانون‌گذاری مستقل، و نیروی نظامی مردمی، و حقوق مردم را جدی نمی‌گیرد و می‌نویسد که این‌ها از برنامه‌های حزب‌های خرده‌بورژوایی به برنامه‌ی این حزب کارگری سرریز کرده‌اند (ب آ-۲۶:۳). او حتی اشاره‌ای هم به پویایی انقلابی مبارزه در راه به دست آوردن این حقوق نمی‌کند. حق رای همگانی که به گمان مارکس چندان جدی نیست، می‌توانست از «حق رای تمام مردان» فراتر برود، و به معنای بسیج زنان در مبارزه باشد، اما مارکس در این مورد دیدگاهی مردسالار داشت. لحن ضد زن او را به یاد آوریم که درست همخوان با اخلاق ویکتوریایی دوران‌اش، برخی از کارها را «به

[48] L. Althusser, *22 éme Congrés*, Paris, 1977.

گونه‌ای اخلاقی برای جنس زن» زشت می‌داند (ب آ-۲۹:۳۰). معلوم نیست کدام کارها «از نظر اخلاقی» برای جنس مرد پذیرفتنی و برای جنس زن ناپذیرفتنی است. همواره در مثال‌های فراوانی که مردسالاری دیدگاه مارکس را ثابت می‌کنند، چه در متن عقاید و پیشنهادها، چه در روش بیان و سبک نگارش، به یاد عبارتی از او در *هجدهم برومر* می‌افتم که در بیان تسلیم فرانسویان به لویی بناپارت می‌نویسد: «کافی نیست مثل فرانسوی‌ها بگوییم که ملت فرانسه غافلگیر شده است. غفلت یک ملت مانند غفلت زنی که اجازه می‌دهد تا نخستین ماجراجویی که از راه می‌رسد بر وی دست یابد، بخشودنی نیست» (ه ب:۲۰، ب آ-۱:۴۰۲). چنین نگاهی به زن که در پانوشتی در *سرمایه*، به قصد مسخره کردن اگوستن قدیس زنان را تا حد «گوشت‌های برهنه» کاهش می‌دهد، زشت و تحمل ناپذیر است. مارکس خواست پیشرفته‌ی حزب درمورد «منظم کردن کار زندانیان» یعنی فراهم آوردن شرایطی را که کار با اعمال شاقه در زندان از بین برود، «یک درخواست حقیر در برنامه‌ی کلی حزب کارگری» خواند (ب آ-۳:۳۰). برای خواننده‌ی امروزی، پس از آثار فوکو و مبارزه‌ی او و دیگران برای دمکراتیزه کردن شرایط زندان، این اشاره‌ی مارکس به خوبی فاصله‌ی فهم او از سیاست را با فهم امروزی نشان می‌دهد. او حتی اصرار برنامه‌ی حزب به ممنوعیت کار کودکان را چندان درست نمی‌دانست، و می‌نوشت که این خواست با واقعیت صنعت بزرگ خوانا نیست. آرزویی تهی و حتی واپس‌گرا است.

مارکس البته به دیکتاتوری پرولتاریا همچون هدف و یا نتیجه‌ی پیکار نمی‌نگریست. ان را لحظه‌ای ضروری در حرکت به سوی جامعه‌ای رها از بار دولت می‌دید. در *فقر فلسفه* نوشت: «طبقه‌ی کارگر، در جریان تکامل خود به جای جامعه‌ی کهنه‌ی مدنی، اجتماعی ایجاد خواهد کرد که در آن طبقه‌ها و تضادهای میان آن‌ها از بین می‌رود، و دیکر انچه به نام قدرت سیاسی مشهور شده، نیز وجود نخواهد داشت، چرا که قدرت سیاسی به طور خاص بیان رسمی وجود تضادها در جامعه‌ی مدنی است» (م آ-۲۱۲:۶). پیش‌تر او در *خانواده‌ی مقدس* نیز نوشته بود: «زمانی که پرولتاریا پیروز شود، به هیچ رو سویه‌ی مطلق جامعه نخواهد شد، زیرا این طبقه فقط با انحلال خویش و مورد مخالف‌اش پیروز خواهد شد. پرولتاریا محو خواهد شد، همان‌طور که مورد مخالف‌اش یعنی مالکیت خصوصی که تعیین‌کننده‌اش نیز بود، محو می‌شود» (م آ-۳٦:٤). برای

کسی که با تجربه‌ی دیکتاتوری پرولتاریا به روایت لنین و بلشویک‌ها آشنا باشد، خواندن این عبارت که «زمانی که پرولتاریا پیروز شود، به هیچ رو سویه‌ی مطلق جامعه نخواهد شد» بیشتر به یک شوخی تلخ شبیه است.

به گمان مارکس، در کمونیسم که تولید به صورت جمعی و آگاهانه توسط تولیدکنندگان هم‌بسته سازمان می‌یابد، نیازی به دولت نخواهد بود. با توجه به همبستگی تولیدکنندگان، دیگر مفاهیم قدرت و اقتدار و نیروی سیاسی بی‌معنا می‌شوند. مارکس از «شیوه‌ی اداره‌ی امور زندگی»، و «نظارت بر تولید»، و از «فراشد زندگی اجتماعی که به وسیله‌ی انسان‌هایی که آزادانه به یکدیگر همبسته شده‌اند» یاد می‌کند، و می‌افزاید که «زندگی اجتماعی به نظارت آگاهانه و استوار به برنامه‌ریزی انسان‌ها در می‌آید» (س پ-۱:۸٤ و۴۱۲). این همه قرار است که درمورد آن جهان خیالی که مارکس از آن با عنوان جامعه‌ی کمونیستی یاد کرده درست باشند، اما هنوز روشن نیست که چرا برای رسیدن به آن جهان نیاز به دیکتاتوری است. این نکته که این دیکتاتوری مورد نظر مارکس، به طور ماهوی با دیگر شکل‌های اقتدار اجتماعی تفاوت دارد زیرا دیکتاتوری اکثریت است، مساله را حل نمی‌کند. اکثریت وقتی حاکم شده، چرا باید از اقلیت بترسد که امکان فعالیت سیاسی و حقوقی را از آن بگیرد، و دیکتاتوری به راه بیاندازد؟ میخاییل باکونین، آنارشیست روسی، دوست سال‌های جوانی مارکس، و از فعالان سرشناس بین‌الملل نخست، همین نکته را از مارکس می‌پرسید. چرا پس از پیروزی انقلاب، باید تن به دیکتاتوری بدهیم؟ از کجا میان دیکتاتوری اکثریت و دیکتاتوری به نام اکثریت تفاوت قائل شویم؟ کدام افراد و نیروهای انسانی مامور اجرای این دیکتاتوری اند؟ چه تضمینی در دست است که فاسد نباشند، یا نشوند؟ چرا یک نظام سیاسی دیکتاتوری که به نام اکثریت حکومت می‌کند، کمک کند که خودش از بین برود؟ چگونه می‌توان از طریق دیکتاتوری حکومتی به جامعه‌ی بی‌طبقه رسید؟ مارکس مدام از دوران کوتاه، موقتی، و انتقالی دیکتاتوری حرف زده است. چرا باید خوش بینانه تسلیم او بشویم؟ چرا نپذیریم که در همین فاصله پایه‌ی قدرتی تازه نهاده می‌شود؟ صاحبان جدید امتیازهای اجتماعی چرا قدرت را از دست بدهند، و تسلیم هواداران جامعه‌ی کمونیستی مارکس بشوند؟ به گمان باکونین همین نکته که مارکس نپذیرفته که بی‌فاصله پس از پیروزی انقلاب اجتماعی پرولتاریا هرگونه قدرت دولتی محو شود، سرانجام او را به مدافع اقتدار جدید تبدیل خواهد کرد. مارکس مدام از اقتدار اکثریت

یاد می‌کند، اما نباید از یاد برد که هر اقتداری خود را به نام اکثریت تثبیت کـرده اسـت. گونه‌ای قبول تقسیم کار ضروری است تا افرادی در شکلی سیاسی حتی به نام اکـثریت حکومت کنند. کسانی باید مامور اجـرای دیکتـاتوری باشـند، و ایـن کسـان نمی‌تواننـد همه‌ی مردم باشند. امتیازهای شغلی برخی در اعمال دیکتاتوری سـنگ پایـه‌ی اسـتبداد جدیدی می‌شود که دیگر دلیلی در دست نداریم آن را موقتی و گذرا بدانیم. باکونین در مقـاله‌ها و اسناد متعـددی بحث خود را پیـش برده بـود، و آن‌هـا را در بین‌الملل توزیع مـی‌کرد. سرانجام اساس بحث خود را در کتـاب *آنـارشی و دولت باوری* در سال ۱۸۷۳ بیـان کرد. مـی‌توان با مبانـی آنارشیستـی دیدگاه او همراه نبود، می‌توان بی‌توجهی او را نسبـت به مسائـل مربـوط به پایه‌های مـادی قدرت حکومتی نکوهش کرد، اما نمی‌توان منکر شد که پرسش‌های او بسیار مهم بودند، خاصه وقتی این سئوال‌ها از کارل مارکس پرسیده می‌شوند، یعنی از کسی که در بحث ضرورت تام از بین رفتن نهـایی دولـت بـا آنارشیست‌ها همراه بوده است.[۴۹]

مارکس به این بحث باکونین در چند اثر پراکنده‌ی خود پاسخ داد. او در مقاله‌ی «بی تفاوتـی سیـاسی» (ژانویه‌ی ۱۸۷۳) نوشت که باکونین منش گذرا و موقتی دیکتاتوری را از نظر دور داشتـه، و از آنجا که «خود او همواره از اصول جاودانه سخن می‌راند» فهمی از پدیداری گذرا ندارد. او از خشونت کارگری بیزار است (ب ن:۳۲۸). یک سال و نیـم بعد، مارکس در حاشیـه‌هایی بر کتاب *آنارشـی و دولـت بـاوری* بـه ایرادهـای بـاکونین پـرداخت (ب ن:۳۳۸-۳۳۳). او یادآوری کرد که امتیازهای مادی باید اساس مادی داشته باشنـد، و در نظام‌هـای طبقاتـی به دلیل وجود همین اساس است که امتیازهای طبقاتی، نژادی، خانوادگی، عقیدتی و غیـره ایجاد و بازتولید می‌شوند. ولی در جامعه‌ی انتقالی و در حال گذر، همان اساس مادی در حال از بین رفتن است، امتیازها نیز گذرا و در حال سست شدن هستنـد. دیکتاتـوری پرولتاریا در این حالت «علیه بازمانده‌های جهان کهنه» نشانه می‌رود، و تا زمانی که هنوز بنیاد اقتصادی زندگی طبقه به طور کامل از بین نرفتـه باشد، باقـی مـی‌ماند. در ایـن دوران گذار هیچ گونه امتیازی برای کسی که توسط مردم برای انجام کاری یا شغلی برگزیده شده، وجود نخواهد داشت. آنجا حتی «انتخابات هم منش سیاسی فعلی خود را ندارد»، و «اصولاً دولت به معنای امروزی واژه وجود ندارد».

[49] P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, London, 1980.

مارکس می‌نویسد حالا که باکونین اصطلاح «دولت کارگری» را به کار می‌برد، او هم از آن استفاده می‌کند، وگرنه این اصطلاح در مورد دوران انتقال به کمونیسم رسا و بامعنا نیست. مارکس در جدل علیه آنارشیست‌ها، و جهت اثبات این نکته که به دلیل عدم وجود پایه‌ی مادی امتیازها، بازتولید و گسترش آن‌ها ناممکن می‌شود، همواره مثال می‌آورد که حتی در جامعه‌ی طبقاتی کنونی هم مشاغلی را می‌توان یافت که درست به خاطر ناموجود بودن پایه‌ی مادی، منافع و امتیازهایی برای افراد در بر ندارند. به عنوان مثال، در کمیته‌ی اجرایی اتحادیه‌ای کارگری، در میان گردانندگان یک تعاونی کارخانه، و حتی در کمون‌های روستایی روسیه، دارندگان مشاغل لزوماً دارندگان امتیازهایی مادی نیستند. به دلیل ناموجود بودن اساس مادی، اقتداری در کار نیست، قدرتی باز زاده نمی‌شود، و در هر لحظه امکان نظارت دمکراتیک توسط کلیه‌ی افراد وجود دارد. به همین شکل در دوران گذار انقلابی یعنی در دوران دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا نیز گزینش افراد برای انجام کارکردهای کلی (که درواقع از آن گریزی نیست) سازنده‌ی امتیازهای تازه یا قدرت سیاسی و اجتماعی نیست. آنجا افرادی که برای مشاغلی برگزیده شده‌اند، در برابر بدنه‌های مردمی تصمیم‌گیری که بر فراشد اجرای وظایف نظارت تام دارند، مسوول هستند. و نمی‌توانند بدون وجود پایه‌ی مادی امتیازهای جدیدی بیافرینند. بر اساس نظارت دمکراتیک و مردمی آنان می‌توانند هر زمان که اراده کردند شغل کسی را متوقف کنند، کار را به دیگری بسپارند. آنجا قدرت هرکس نمایانگر قدرت همگان است.

باکونین مارکس را متهم می‌کرد که می‌خواهد در راس کمیته‌ی مرکزی بر حزب خود فرمان براند تا حزب در راس طبقه بر جامعه حکومت کند. روشن است که این اتهام در مورد مارکس اثبات شدنی نبود، اما با توجه به نقش کلیدی مارکس در پیدایش مفاهیم اقتدارگرایانه‌ای چون دیکتاتوری پرولتاریا، می‌توان گفت که او راه را گشود تا دیگرانی در ستیغ قدرتی که باکونین پیش بینی‌اش می‌کرد و درمورد آن هشدار می‌داد، قرار گیرند. پس جدا از هر انتقادی که به باکونین داریم، هشدار او را با توجه به تاریخ دردبار کمونیسم روسی و چینی و غیره بسیار جدی‌تر از آنچه مارکس می‌فهمید، مطرح می‌کنیم.

پی‌افزود

پنج متن که بـه صورت پیوست کتاب، می‌آیند، نوشته‌ی مارکس هستند. سه متن نخست اهمیت روش‌شناسانه دارند و دو متن بعدی به طور خاص در مباحث سیاسـی مـارکس مهم‌اند، و در کتاب حاضر بارها به آن‌ها اشاره شده است. دو متن آخر ترجمه‌ی دوستم آقای فریدون فاطمی است که در کتـاب ***هگلی‌هـای جـوان*** (مشـخصات آن در «راهنمـای منابع» آمده) منتشر شده‌اند، و ایشان لطف کرده و اجازه‌ی تجدید چاپ آن را به من داده‌اند. از ایشان ممنونم.

پیوست‌ها

۱

کارل مارکس: نهاده‌هایی درباره‌ی فویرباخ

(نسخه‌ی اصلی که مارکس در بهار ۱۸٤۵ نوشته بود.)

۲

کارل مارکس: نهاده‌هایی درباره‌ی فویرباخ

(نسخه‌ای که فریدریش انگلس در سال ۱۸۸۸ پس از بازنگری منتشر کرد.)

۳

کارل مارکس: پیشگفتار کتاب درآمدی به‌نقادی اقتصاد سیاسی،لندن، ژانویه‌ی ۱۸۵۹

(مشهور به «پیشگفتار ۱۸۵۹»)

٤

کارل مارکس: گامی در نقد *فلسفه‌ی حق* هگل (۱۸٤۳)

(برگردان فریدون فاطمی)

۵

کارل مارکس: نامه به آرنولد روگه (۱۸٤۳)

(برگردان فریدون فاطمی)

پیوست ۱

کارل مارکس

نهاده‌هایی درباره‌ی فویرباخ

(نسخه‌ی اصلی که مارکس در بهار ۱۸٤۵ نوشته بود).

۱

کاستی اصلی تمامی ماتریالیسم پیشین (ازجمله ماتریالیسم فویرباخ) این است که چیزها (Gegenstand)، واقعیت، امور محسوس همگی فقط به صورت **ابژه‌ها یا امور قابل تعمق** فرض می‌شوند، و نه به صورت **فعالیت‌های مشخص انسانی، یا عمل (Praxis)**، یا امور ذهنی (Subjektiv). از این رو در تضاد با ماتریالیسم، سویه‌ی **فعال** (tatige seite) به صورت تجریدی توسط ایدئالیسم مطرح شد که البته فعالیت راستین و محسوس را چنان که پیش می‌رود نمی‌شناسد. فویرباخ خواهان ابژه‌های محسوس است، و آن‌ها را به راستی متمایز از ابژه‌های مفهومی می‌داند، اما او خود فعالیت انسانی را به عنوان فعالیت ابژکتیو نمی‌نگرد. درنتیجه در [کتاب] **گوهر مسیحیت** او رویکرد نظری را همچون یگانه فعالیت اصیل انسانی درنظر می‌گیرد، در حالی که عمل فقط در شکل ظهور زشت جهودی آن انگاشته و تعریف می‌شود. درنتیجه او اهمیت «[کنش] انقلابی»، و «[امر] عملی ـ انتقادی»، و فعالیت را درنمی‌یابد.

۲

مساله‌ی این که آیا حقیقت ابژکتیو می‌تواند به اندیشه‌ی انسان اطلاق شود یا نه مساله‌ای نظری نیست، بل مساله‌ای **عملی** است. انسان باید حقیقت را اثبات کند، یعنی واقعیت و قدرت را، و این جهانی بودن اندیشه‌اش را در عمل اثبات کند. مجادله درباره‌ی واقعیت یا غیرواقعیت اندیشه، که منزوی از عمل باشد، به طور ناب یک بحث **مدرسی** است.

۳

آیین ماتریالیستی‌ای که به دگرگون سازی موقعیت‌ها و آموزش دیدن‌ها مربوط می‌شود، از یاد می‌برد که موقعیت‌ها به دست انسان‌ها عوض می‌شوند و این که آموزش دهنده

خود باید آموزش دیده باشد. این آیین درنتیجه ناگزیر می‌شود که جامعه را به دو بخش تقسیم کند، که یکی از آن‌ها برتر از خود جامعه است.

تقارن دگرگون سازی موقعیت‌ها و فعالیت‌های انسانی یا خود ـ دگرگونی، می‌تواند فقط در **عمل** (Praxis) **انقلابی** نگریسته و به طور عقلانی فهم شود.

٤

فویرباخ از واقعیت ازخودبیگانگی دینی آغاز می‌کند، از دوگانگی جهان به دینی و دنیوی. کار او حل کردن دنیای دینی در بنیاد دنیوی آن است. اما این نکته که بنیاد دنیوی خود را رها می‌کند و خود را همچون قلمرویی مستقل در ابرها مستقر می‌کند، فقط می‌تواند براساس ازهم گسستگی درونی و تضادهای درونی [ذاتی همین بنیاد دنیوی توضیح داده شود. این بنیاد درنتیجه باید هم در تضاد خود فهمیده شود و هم در عمل انقلابی شود. پس، به عنوان مثال، همین که خانواده‌ی زمینی به عنوان راز خانواده‌ی مقدس دانسته شود، باید در نظر و عمل (Praktisch) ویران شود.

۵

فویرباخ که از **اندیشه‌ی تجریدی** ناراضی است، خواهان تعمق [حسی] (Anschauung) می‌شود، اما امر محسوس را همچون **امر عملی**، کنش محسوس انسانی، درنظر نمی‌گیرد.

٦

فویرباخ گوهر دین را در گوهر **انسان** حل می‌کند. اما گوهر انسان امری تجریدی نیست که در هر فرد انسان نهفته باشد. در واقعیت خود گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است.

فویرباخ که به انتقاد از این گوهر راستین نمی‌پردازد ناچار می‌شود که:

۱) از فراشد تاریخی نتیجه‌ی تجریدی به دست آورد، و احساس(Gemüt)دینی را به وسیله‌ی خود آن تعریف کند، و یک فرد انسان تجریدی و **منزوی** را از پیش فرض کند.

۲) **گوهر**، درنتیجه فقط می‌تواند همچون «نوع»، همچون یک منش درونی، خاموش و کلی دیده شود که افراد فراوان را به **شیوه‌ای طبیعی** وحدت می‌دهد.

۷

درنتیجه، فویرباخ متوجه نمی‌شود که «احساس دینی» خود یک محصول اجتماعی است، و فرد تجریدی‌ای که او تحلیلش می‌کند متعلق به یک شکل خاص جامعه است.

۸

تمامی زندگی اجتماعی به طور بنیادین **عملی** (Praktisch) است. تمامی راز و رمزهایی که **نظریه** را به سوی عرفان پیش می‌رانند راه حل عقلانی خود را در عمل انسانی و در فهم این عمل می‌یابند.

۹

بالاترین دستاورد ماتریالیسم تعمق‌گر یعنی آن ماتریالیسمی‌که امر محسوس را **همچون** کنش عملی نمی‌شناسد، تعمق در فرد تک و جامعه‌ی بورژوایی (Bügerlichen Gesellschaft = جامعه‌ی مدنی) است.

۱۰

دیدگاه ماتریالیسم کهنه جامعه‌ی بورژوایی است، دیدگاه ماتریالیسم جدید جامعه‌ی انسانی یا انسان اجتماعی است.

۱۱

فیلسوفان، فقط جهان را به راه‌های گوناگون **تاویل** کرده‌اند، مساله بر سر **دگرگون کردن** ان است.

پیوست ۲

کارل مارکس

نهاده‌هایی درباره‌ی فویرباخ

(نسخه‌ای که فـریدریش انگلس در سال ۱۸۸۸ پس از بازنگری منتشر کرد).

۱

کاستی اصلی تمامی ماتریالیسم پیشین (ازجمله ماتریالیسم فویرباخ) این است که چیزها (Gegenstand)، واقعیت، امور محسـوس همگی فقط به صورت **ابژه‌ها** یا امور قابل **تعمق** فـرض می‌شوند، و نـه به صورت **فعالیـت‌های مشخص انسانی، یا عمل** (Praxis) ، **یا امـور** ذهنی (Subjektiv). از این رو در تضاد با ماتریالیسم، سویه‌ی فعال (tatige seite) بـه صورت تـجریدی تـوسط ایـدئالیسم مطرح شـد که البته فعالیـت راستین و محسوس را چنـان که پیش مـی‌رود نمی‌شناسد. فویرباخ خواهان ابژه‌های محسوس است، و آن‌ها را بـه راستـی متمایـز از ابژه‌های مفهومی مـی‌داند، امـا او خود فعالیت انسانی را به عنوان فعالیـت ابژکتیـو نمـی‌نـگرد. درنتیـجه در [کتـاب] **گوهر مسیحیت** او رویکرد نظـری را همـچون یگانـه فعالیت اصیـل انسانی درنظر مـی‌گیرد، در حالی که عمل فقط در شکل ظهور زشت جهودی آن انگاشته و تعریف می‌شود. درنتیجه او اهمیت «[کنش] انقلابی، و «[امر] عملی ـ انتقادی»، و فعالیت را درنمی‌یابد.

۲

مساله‌ی این که آیا حقیقت ابژکتیو می‌تواند به اندیشه‌ی انسان اطلاق شود یا نه مساله‌ای نظری نیست، بل مساله‌ای عملی است. انسان باید حقیقت را اثبات کند، یعنی واقعیت و قدرت را، و این جهانی بودن اندیشه‌اش را در عمل اثبات کند. مجادله درباره‌ی واقعیت یا غیرواقعیت اندیشه، که منزوی از عمل باشد، به طور ناب یک بحث مدرسی است.

۳

آیین مـاتریالیستـی‌ای که اعلام می‌کند که انسان محصول موقعیت‌ها و آموزش‌هاست، و **درنتیجه** انسان دگرگون شده محصول موقعیت‌های دیگری است، از یاد می‌برد که انسان

است که موقعیت‌ها را عوض می‌کند و این که آموزش دهنده خود باید آموزش دیده باشد. این آیین درنتیجه ناگزیر می‌شود که جامعه را به دو بخش تقسیم کند، که یکی از آن‌ها برتر از خود جامعه است (به عنوان نمونه در کارهای رابرت اوئن).

تقارن دگرگون سازی موقعیت‌ها و فعالیت‌های انسانی یا خود ـ دگرگونی، می‌تواند **فقط** در عمل (Praxis) انقلابی نگریسته و به طور عقلانی فهم شود.

٤

فویرباخ از واقعیت ازخودبیگانگی دینی آغاز می‌کند، از دوگانگی جهان به دینی، تخیلی و دنیوی. کار او حل کردن دنیای دینی در بنیاد دنیوی آن است. او این واقعیت را نادیده می‌گیرد که پس از انجام این کار مساله‌ی اصلی همچنان باقی می‌ماند. زیرا این واقعیت که بنیاد دنیوی خود را رها می‌کند و خود را همچون قلمرویی مستقل در ابرها مستقر می‌کند، فقط می‌تواند بر اساس ازهم گسستگی درونی و تضادهای درونی [ذاتی] همین بنیاد دنیوی توضیح داده شود. این بنیاد درنتیجه باید نخست در تضاد خود فهمیده شود و بعد در حل تضاد، یعنی در عمل انقلابی. پس، به عنوان مثال همین که خانواده‌ی زمینی به عنوان راز خانواده‌ی مقدس دانسته شود، باید به طور نظری مورد انتقاد قرار گیرد و در عمل (Praktisch) دگرگون شود.

٥

فویرباخ که از **اندیشه‌ی تجریدی** ناراضی است، خواهان **تعمق** [**حسی**] (Anschauung) می‌شود، اما امر محسوس را همچون امر عملی، کنش محسوس انسانی، درنظر نمی‌گیرد.

٦

فویرباخ گوهر دین را در گوهر انسان حل می‌کند. اما گوهر انسان امری تجریدی نیست که در هر فرد انسان نهفته باشد. در واقعیت خود گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است.

فویرباخ که به انتقاد از این گوهر راستین نمی‌پردازد ناچار می‌شود که:

۱) از فراشد تاریخی نتیجه‌ی تجریدی به دست آورد، و و احساس (Gemüt) دینی را به وسیله‌ی خود آن تعریف کند، و یک فرد انسان تجریدی و منزوی را از پیش فرض کند.

۲) گوهر انسان، درنتیجه فقط می‌تواند همچون «نوع»، **همچون** یک منش درونی،خاموش و کلی دیده شود که افراد فراوان را به شیوه‌ای طبیعی وحدت می‌دهد.

۷

درنتیجه، فویرباخ متوجه نمی‌شود که «احساس دینی» خود یک **محصول اجتماعی** است، و فرد تجریدی‌ای که او تحلیلش می‌کند متعلق به یک شکل خاص جامعه است.

۸

تمامی زندگی اجتماعی به طور بنیادین **عملی** (Praktisch) است. تمامی راز و رمزهایی که نظریه را به سوی عرفان پیش می‌رانند راه حل عقلانی خود را در عمل انسانی و در فهم این عمل می‌یابند.

۹

بالاترین دستاورد ماتریالیسم **تعمق‌گر** یعنی آن ماتریالیسمی که امر محسوس را همچون کنش عملی نمی‌شناسد، تعمق در فرد تک و جامعه‌ی بورژوایی (Bügerlichen Gesellschagt = جامعه‌ی مدنی) است.

۱۰

دیدگاه ماتریالیسم کهنه جامعه‌ی «**بورژوایی**» است، دیدگاه ماتریالیسم جدید جامعه‌ی **انسانی** یا انسان به هم پیوسته است.

۱۱

فیلسوفان، فقط جهان را به راه‌های گوناگون **تاویل** کرده‌اند، ولی مساله بر سر **دگرگون کردن** آن است.

پیوست ۳

کارل مارکس

پیشگفتار کتاب درآمدی به نقادی اقتصاد سیاسی، لندن، ژانویه‌ی ۱۸۵۹.

مشهور به «پیشگفتار ۱۸۵۹».

من نظام اقتصاد بورژوایی را بنا به ترتیب زیر بررسی خواهم کرد: ***سرمایه***، ***مالکیت زمین***، ***کار دستمزدی***، ***دولت***، ***تجارت خارجی***، ***بازار جهانی***. شرایط اقتصادی وجود سه طبقه‌ی بزرگی که جامعه‌ی بورژوایی به آن‌ها تقسیم شده است ذیل سه عنوان نخست تحلیل خواهند شد. رابطه‌ی درونی سه عنوان بعدی هم خود آشکارست. نخستین بخش نخستین کتاب که به سرمایه اختصاص دارد، دربردارنده‌ی فصول زیر خواهد بود: ۱) کالا، ۲) پول یا گردش ساده، ۳) سرمایه درکل. اثر حاضر دربردارنده‌ی دو فصل نخست است. تمامی مواد به صورت تک نگاری‌هایی که نه به منظور انتشار بل به قصد روشن شدن موضوع برای خودم در دوره‌های کاملاً پراکنده نوشته شده‌اند، پیش روی من قرار دارند. متحول شدن آن‌ها در یک کل به هم پیوسته بنا به نقشه‌ای که در بالا شرح دادم بستگی به اوضاع و احوال دارد.

مقدمه‌ای کلی که تهیه کرده‌ام، فعلاً کنار گذاشته می‌شود، زیرا با دقت بیشتر بر من معلوم شد که کار گیج کننده‌ای خواهد بود هرگاه نتایجی را پیش‌بینی کنم که هنوز باید بر اساس مدارک به اثبات برسند، و خواننده‌ای که به راستی خواهان آن باشد که کار مرا دنبال کند، ناچار می‌شود که بر اساس حرکت از امر خاص به امر کلی پیش بیاید. با این همه، اشاره‌ی بسیار کوتاهی به مسیر پژوهش من درمورد اقتصاد سیاسی شاید اینجا کارآ باشد.

هرچند رشته‌ی تحصیلی من حقوق بود، اما آن را به عنوان موضوعی تابع فلسفه و تاریخ دنبال کردم. در سال‌های ۴۳-۱۸۴۲ من به عنوان سردبیر نشریه‌ی «***راینیشه تسایتونگ***» خود را در وضعیت دشوار بحث از آنچه منافع مادی خوانده می‌شود، یافتم. بحث درمورد قانون ایالت راین درمورد دزدی چوب‌های جنگلی و تقسیم مالکیت زمین، جدل آشکاری که آقای فون شاپر، که آن زمان سرپرست ایالت راین بود، علیه

راینیشه تسایتونگ درمورد شرایط دهقانان موسل به راه انداخت، و سرانجام بحث بر سر تجارت آزاد و تعرفه‌های حمایتی سبب شدند که توجه من پیش از هرچیز معطوف به مسائل اقتصادی شود. از سوی دیگر، در آن زمان که نیت خیر «به پیش راندن» جای دانش واقعی را می‌گرفت، پژواکی از سوسیالیسم و کمونیسم فرانسوی که ته رنگی از فلسفه هم داشت، در «*راینیشه تسایتونگ*» احساس می‌شد. من به این سطحی نگری معترض بودم، اما در همان زمان صادقانه در مباحثه‌ای با نشریه‌ی «*آلگماینه آگسبورگر تسایتونگ*» اعلام کردم که مطالعات پیشینم به من امکان نمی‌دهند تا نظری درمورد محتوای نظریه‌های فرانسوی ارائه کنم. وقتی ناشران «*راینیشه تسایتونگ*» دچار این پندار شدند که با اتخاذ سیاست تسلیم طلبانه تری در نشریه می‌توانند مانع از اجرای حکم لغو امتیاز آن شوند، من مشتاقانه از این فرصت بهره بردم تا از صحنه‌ی فعالیت‌های عمومی عقب بکشم و به اتاق مطالعه‌ی خود برگردم.

نخستین کاری که پیش روی خود نهادم تا تردیدهایی را که پیش آمده بودند کنار بزنم بررسی مجدد و انتقادی فلسفه‌ی حقوق هگلی بود. مقدمه‌ی به این اثر در «*دویچه ـ فرانزوییش یاربوخر*» در پاریس به سال ۱۸٤٤ منتشر شد. پژوهش‌هایم مرا به این نتیجه رسانده بودند که روابط حقوقی و شکل‌های سیاسی نمی‌توانند از طریق خودشان یا بر اساس یک به اصطلاح [نظریه‌ی] تکامل کلی ذهن انسان فهمیده شوند، بل برعکس، آن‌ها در شرایط مادی زندگی ریشه دارند، شرایطی که هگل در پی نمونه‌های انگلیسی و فرانسوی متفکران سده‌ی هجدهم کلیت آن‌ها را در قالب اصطلاح «جامعه‌ی مدنی» [= جامعه‌ی بورژوایی] بیان کرده بود، و دیگر به نظر من چنین می‌رسید که تشریح این جامعه‌ی مدنی باید در اقتصاد سیاسی جستجو شود. من پژوهش این نکته را که در پاریس آغاز کرده بودم، در بروکسل ادامه دادم چرا که بنا به حکم آقای گیزو از فرانسه اخراج شده بودم. نتیجه‌ی کلی‌ای که من به آن دست یافتم، و از آن پس اصل اساسی پژوهش‌هایم شد، می‌تواند به شکل زیر خلاصه شود:

انسان‌ها در تولید اجتماعی وجود خویش به گونه‌ای ناگزیر به روابط معیّنی وارد می‌شوند که مستقل از خواست و اراده‌ی آن‌هاست، این روابط را مناسبات تولید می‌خوانیم که منطبق‌اند با مرحله‌ی معیّنی از تکامل نیروهای مادی تولیدی آن‌ها. کلیت این مناسبات تولیدی سازنده‌ی ساختار اقتصادی جامعه است، که این مبنای راستینی است که بر رویش فراساختار حقوقی و سیاسی استوار می‌شود و به این فراساختار

شـکل‌هـای معیّنـی از آگاهـی اجتمـاعـی مرتبـط مـی‌شوند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی فراشد کلی زندگی اجتماعی، سیاسی، و اندیشگرانه را مشـــروط [تعییـن] می‌کنـد. ایـن آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آن‌ها را تعیین می‌کند، بل وجود اجتماعی آن‌هاست کـه آگاهـی آن‌هـا را تعیین مـی‌کند. نیـروهای تـولیدی مـادی جامعه در مرحله‌ی خاصی از تـکامل خود در تضـاد مـی‌نشینند بـا مناسبـات موجود تولیـدی، یا مـی‌توان گفت که با مناسبات مالکانـه که تـاکنون در چارچوب آن عمـل کرده بودند، متضاد می‌افتند (و این همـان بیان قبلی است اما در پیکر اصطلاح‌های حقوقی). این مناسبات [کهنه‌ی تولیدی] تبـدیل به موانعـی بـرای شکل‌هـای تکامل نیروهای تـولیدی می‌شوند. آنگاه دورانی از انقـلاب اجتماعی آغاز می‌شود. دگرگونی در بنیاد اقتصادی زود یا دیر به تغییر و تحول تمامی فـراساختار عظیم منـجر مـی‌شود. در بـررسی چنین تبدیل‌هایی همواره ضروری است که میان تعییـر و تحول مـادی شرایط اقتصادی تولید که می‌توانند با دقت رایج در علوم طبیـعی تعیین شوند، و صورت‌های حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، فلسفی، در یک کلام صورت‌های ایدئولوژیک که در پیـکر آن‌ها انسان‌ها از این اختلاف باخبر می‌شوند و علیـه آن می‌جنگند، تفاوت قائل شد. همـان‌طور که ما کسی را بنا به آنچه او درباره‌ی خودش مـی‌اندیشـد داوری نمـی‌کنیـم، نمـی‌تـوانیـم چنین دوره‌ی تبـدیلی را هم بنا به آگاهـی‌اش داوری کنیـم، بـل درست برعکس، این آگاهـی باید از راه تضادهای زندگی مادی، یعنی از راه اختلاف‌هـای موجود میـان نیروهای اجتماعی تولید و مناسبات تولید توضیـح داده شود. هیـچ نظام اجتماعی‌ای پیش از این که تمامی نیروهای تولیدی‌ای که برای آن‌ها ضـروری است تکامل یافته باشند، ویران نمی‌شود، و مناسبات تولیدی برتری پیش از این که شرایط مادی برای وجود آن‌ها درون چارچوب جامعه‌ی کهنه کامل شده باشنـد هـرگز جایـگزیـن منـاسبـات کهنـه نمـی‌شونـد. ایـن سـان، انـسـان به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر فقط آن تکالیفی را پیش روی خود می‌نهد که قادر به حل آن‌ها باشد، زیرا تعمقی دقیق‌تر همواره نشان خواهد داد که مساله خود فقط زمـانی مطرح می‌شـود کـه شرایط مادی برای حل آن پیشاپیش فراهم آمده باشد، یا دست‌کم در جریان شکل‌گیری باشد. از چشم اندازی گسترده شیوه‌های تولید آسیایی، کهن، فئودالی، و بورژوایی مدرن می‌توانند همچون دوره‌هایی روشنگر پیشرفت در تکامل اقتصادی جامعه تعییـن شـوند. شیوه‌ی تولید بورژوایی واپسین شـکل دربردارنـده‌ی تضادهـا [شـکل آنتاگونیستی] در فـراشد اجتماعـی تولید است نـه به معنای آنتـاگونیسمـی فردی، بـل آنتاگونیسمی که

سرچشمه دارد در شرایط اجتماعی وجود فردی ـ اما نیروهـای تولیدی‌ای که درون جامعه‌ی بورژوایی تکامل یافته‌اند همچنین آفریننده‌ی شرایط مادی بـرای یـک راه حـل ایـن آنتاگونیسم نیـز هستند. درنتیـجه، پیشاتـاریخ جامعه‌ی انسانی با این صورت بنـدی اجتماعی به پایان خواهد رسید.

فریـدریش انگلس که مـن با او تبـادل نظر دائمـی از طریـق نامه‌نگاری دارم، پس از انتشار رساله‌ی درخشانش درباره‌ی نقادی مقوله‌های اقتصادی (که در «***دویچه فرانزوییش یاربوخر***» منتشر شد) از مسیـری دیگر (بنگرید به کتاب ***موقعیت طبقه‌ی کارگر انگلستان***) بـه همان نتایجی رسید که من رسیده بودم، و زمانی که در بهار ۱۸٤۵ او نیز به بروکسل آمد، ما مصمم شدیـم که برداشت خودمـان را در تقابل با برداشت ایدئولوژیک فلسفه‌ی آلمانـی پیش ببریـم، و درواقع با آگاهی فلسفی پیشین خود تسویـه‌ی حساب کنیم. این مـقصود بـه صورت انتقـادی از فلسفـه‌ی پسا ـ هگلـی پیش رفـت. دستنوشته‌ها که دو مجلـد بـه قطـع بـزرگ را در بـرمـی‌گرفت برای مدت طـولانی در اختـیار نـاشران در وستفالیا بود تا ما باخبر شدیـم که به دلیـل وضعیت دگرگون شـده نمـی‌توانـد منتشـر شـود. ما دستنـوشته‌ها را با میل به انتقاد دنـدان موش‌ها سپردیم چرا که به هدف اصلی خودمان رسیده و موضوع را برای خودمـان روشـن کـرده بودیـم. از میـان نوشـته‌های پراکنده‌ی آن ایام که ما جنبه‌هایی از نگرش خود را در آن‌ها به همگان ارائه کرده بودیم، فقط از ***مانیفست حزب کمونیست*** نام می‌برم که همـراه با انگلس نوشتم، و نیز از گفتاری «دربـاره‌ی مبادلـه‌ی آزاد» که خود مـن منتشـر کردم. نقـطه‌ی برجسته‌ی نگرش ما برای نخستین بار به شکلـی فرهنگستانـی، هرچند جدلـی، در کتاب من ***فقر فلسفه*** عنوان شد، این کتاب که درباره‌ی پرودون بود به سال ۱۸٤۷ منتشر شد. انتشار مقاله‌ای ***درباره‌ی کار دستمـزدی*** که در آلمـان نوشتـه شـده بـود و در آن مـن درس گفتارهایی درباره‌ی این مـوضوع در انجمـن کارگران آلمـان در بـروکسل را گـرد آورده بودم، با رویداد انقلاب فوریه و در پی آن خروج اجباری من از بلژیک گسسته شد.

انتشار «***نئو راینیشه تسایتونگ***» در سال‌های ۱۸٤۸ و ۱۸٤۹ و رویدادهـای پـس از آن پژوهش‌های اقتصـادی مرا متوقـف کرد، و من فقط توانستم در لندن به سال ۱۸۵۰ آن‌ها را پیگیـری کنم. میزان عظیم موادی که مـربوط به تـاریخ اقتصاد سیـاسی می‌شوند و در «بریتیش میـوزیوم» نگهـداری مـی‌شوند، واقعیـت این که لندن چشم انداز مناسبی برای مشاهده‌ی جامعه‌ی بورژوایی است، و سرانجام مرحله‌ی جدید تکامل که به نظر می‌رسد

این جامعه با کشف طلا در کالیفرنیا و استرالیا وارد آن شده است، مرا برانگیختند تا پژوهش‌هایم را از سر آغاز کنم و مواد یکسر تازه را با دقت بررسی کنم. این پژوهش‌ها تاحدودی بنا به موضوع خود مرا به مسائل بی‌اهمیتی نیز کشاندند که ناچار از صرف وقت زیادی درمورد آن‌ها شدم. اما در اصل ضرورت گذران زندگی بود که زمان را برای من محدود می‌کرد. اکنون هشت سال است که با «*نیویورک تریبیون*» مهمترین روزنامه‌ی انگلیسی ـ آمریکایی همکاری می‌کنم، و این موجب ازهم گسستگی وسیع پژوهش‌هایم شده است، زیرا فقط به طور استثنایی مقاله‌های روزنامه نگارانه به معنای دقیق کلمه می‌نویسم. از آنجا که بخش قابل توجهی از کار من نگارش مقاله‌هایی است که به رویدادهای مهم اقتصادی در بریتانیا و در قاره مربوط می‌شوند، من ناچار می‌شوم که به جزییات عملی فراوانی بپردازم که به معنای دقیق کلمه خارج از گستره‌ی اقتصاد سیاسی قرار دارند.

مقصود از بیان این طرح اوّلیه از مسیر پژوهش‌های من در قلمرو اقتصاد سیاسی به طور خاص این است که نشان دهد نظریات من (که هیچ مهم نیست چگونه داوری شوند، و چه اندک با پیش داوری‌های استوار به منافع طبقات حاکم همخوان باشند) برآیند پژوهشی آگاهانه است که سال‌های بسیار ادامه یافته است. در ورود به علم، همچنان که در آستانه‌ی دوزخ، چنین طلب می‌شود:

Qui si convien lasciare ogni sospetto / Ogni viltà convien che qui sia morta

اینجا هر بدگمانی باید کنار رود هرگونه هراسی باید بمیرد

دانته، *نمایش خدایی*، سرود سوم، ۱۵-۱٤.

لندن، ژانویه ۱۸۵۹

گامی در نقد «فلسفه‌ی حق» هگل

درآمد

برای آلمان، نقد دین اساساً کامل شده است؛ پیشبایسته‌ی هر نقدی.

گناه، در شکل غیردینی وجود خویش، همین که «عبادت مهرابها و آتشکده‌های[1]» سماوی آن رد شده باشد پذیرفته شده است. انسان، که در حقیقتِ خیالین آسمان، آنجا که هستی‌یی اَبَرطبیعی را میجُست فقط بازتاب خودش را یافته است دیگر در معرض آن نیست که اینجا، جایی که حقیقت راستین خود را میجوید و باید بجوید، فقط مانده‌ای از خویش، فقط هستنده‌ای ناانسانی [عاری از گناه] را بیابد.

بنیاد نقد بیدین این است: انسان دین را میسازد، دین انسان را نمیسازد. دین، درواقع، خودآگاهی و خودگرامیداشت انسان است که یا هنوز به خود دست نیافته و یا دوباره خویشتن را گم کرده است. اما انسان هستی آهیخته‌ای نیست که بیرون جهان چمباتمه زده باشد. انسان جهان انسان است، کشور، جامعه، است. این کشور، این جامعه دین را فرامیاورد که جهان‌آگاهی واژگونه‌ای است چرا که اینها جوانی واژگونه‌اند. دین نظریه‌ی فراگیر این جهان، چکیده‌ی دائرت المعارفی آن، منطق آن به شکل مردمی، نقطه‌ی افتخار[2] معنویت‌گرایانه‌ی آن، شورمندی آن، تجویز اخلاقی آن، مکمل رسمیت بخش آن، بنیان کیهانی تسلی و توجیه آن است. تحقق خیالین بودن انسانی است چرا که موجود انسانی واقعیتی راستین به دست نیاورده است. بدینسان، چالش با دین، ناسرراست چالش با جهانی است که دین عطر و بوی معنوی آن است.

فلاکت دین یکباره هم بیان و هم اعتراض علیه فلاکت واقعی است. دین آه آفریده‌ی ستمدیده، دل جهانی بیدل، و روح شرایط بیروح است. افیون توده‌هاست.

[1] جمله‌ای از سیسرو، و در اصل به لاتین: oratio pro aris et focis

[2] در اصل به فرانسه: point d'honeur

الغای دین همچون نیکبختی توهم‌آمیز مردم، درخواست نیکبختی راستین آنان است. فراخوان آنان به رها کردن توهم درباره‌ی شرایطشان، درخواست رها کردن شرایطی است که محتاج توهم است. بدینسان، نقد دین جنین نقد دره‌ای از اشکها است که دین هاله‌ی آن است.

نقد، گلهای خیالی را از زنجیر چیده، نه تا انسان زنجیر را بدون خیالپروری یا تسلی تحمل کند بل برای آن که او زنجیر را دور افکند و گل زنده را جمع آورد. نقد دین انسان را از توهم درمیاورد تا او بتواند همچون انسانی که توهمهایش را رها کرده و خرد خویش را باز یافته است، بیندیشد، عمل کند، و حقیقت خویش را قالب ریزد، برای آن که به گرد خویش همچون خورشید راستین خویش بچرخد. دین فقط خورشیدی توهمی است که انسان تا آن زمان که به گرد خویش نمیچرخد دور آن میگردد.

بنابراین وظیفه‌ی تاریخ است که همینکه دیگر - جهانِ حقیقت از میان رفت حقیقت این جهان را تثبیت کند. بالاتر از همه وظیفه‌ی فلسفه، که در خدمت تاریخ است، آن است که خودبیگانگیِ انسان را همینکه در شکل سپنتاییش از نقاب درآمد، در شکل گیتیاییش نیز از آن نقاب بردارد. بدینسان نقد آسمان به نقد زمین بدل میگردد، نقد دین به نقد حقوق، و نقد یزدانشناسی به نقد سیاست.

شرح زیر*، که گامی در این راه است ــ نه سر راست به اصل بلکه به بدل میپردازد، یعنی به فلسفه‌ی آلمانی دولت و حق، فقط به این سبب که به آلمان میپردازد.

اگر میخواستیم از خود وضع موجود آلمان، حتا به تنها شیوه‌ی فراخور، که شیوه‌ی منفی است، آغاز کنیم، باز هم نتیجه نا به زمان میبود. چرا که حتا نفی کنونروز سیاسی ما چیزی بیش از واقعیتی گرد گرفته در انبارِ تاریخی ملتهای امروزین نبود. من اگر کلاهگیس پودر زده را نفی کنم، باز هم کلاهگیس پودر نزده را دارم.[۳] من اگر شرایط ۱۸۴۳ آلمان را نفی کنم بنا بر زمانگاری فرانسوی تازه در سال ۱۷۸۹ هستم، و از کانون روزگار کنونی از این نیز دورتر.

[۳] منظور این است که ملت‌های دیگر اروپا کلاهگیس را که از یادگارهای دوران کهن است رها کرده‌اند اما در آلمان فقط پودر زدن به آن را ترک گفته‌اند (م).

درواقـع، تاریـخ آلمان به تکاملی میالد که هیچ ملت دیگری پیش از این بدان دست نیافته یا هرگز در زیر آسمـانِ تـاریخ آن را تقـلید نخواهد کرد. ما در بازگشتهای ملتهای امـروز سهیم بوده‌ایـم، بدون آن که هرگز در انقلابهـاشان سهیم بوده باشیم. ما بازگشت یافته‌ایم نخست بدان سبـب که دیگر ملتـها دست بـه انقلاب زدنـد، دوم بدان سبب که دیگر ملتها دچار ضد انقـلاب شدنـد. بار نـخست چون رهبـرانمان ترسیدند، و بار دوم چون نمی‌ترسیدند. به رهبری شبانانمان، فقط یک بار در شرکت آزادی بودیم، و آن روز خاکسپاری آن بود.

مکتـبی از اندیـشه که بدنامـی امروز را با بـدنامی دیروز توجیه میکند، مکتبی که هر فـریـاد بنده‌ی زیـر تـازیانه را اگر تـازیانه زمـانـستـود، نیاکانی، و تاریخی باشد فریادی شورشگرانـه تفسیر میـکند، مکتـبی که تـاریـخ فقط پسینـگی[4] خود را بدو نشان میدهد همچنان که خدای اسراییل به بنده‌ی خود موسا چنین کرد ــ «مکتب تاریخی حقوق» ــ اگر خود ساخته‌ی تاریخ آلمان نبود چه بسا که تاریخ آلمان را ابداع میکـرد. اوشـایلاک[5] است اما شایلاکی نوکرمنش، که برای هر ذره گوشتی که از دل مـردم میکَنَـد بـه پیونـد خویش، پیوند تاریخی خویش، پیوند مسیحی - ژرمنی خویش، سوگند میخورد.

از سوی دیگر، شورمندان نیکسرشت، آنان که احساسات ملیگرایان آلمانی را دارند و بـازاندیشی بنیـادگرایان روشنـگری را، تاریخ آزادی ما را ورای تاریخمان، در جنگلهای دسـت نخورده‌ی تیوتونـی میجویند. امـا پـس تـاریخ آزادی ما اگر فقط در جنگلها باید یافت شود با آزادی گراز چه تفاوتی دارد. افزون بر این، چنـان که زبانزدی میگوید: اگر به جنگل فریاد زنی پژواک آن را از جنگل خواهی شنید. پس جنگلهای دست نخورده‌ی تیوتونی را آرام بگذار!

اما جنگ با شرایط آلمان! با همه‌ی وسایل! [این شرایط] از سطح تاریخ پـایینترند، از هر نقـدی فروترند. با وجود این، درست همان گونه که جنایتکاری که از سطح انسانیت پاییـنتر است موضوعـی بـرای اعـدام است، موضوعی برای نقد هستند. نقد در مبارزه‌ی خود علیـه ایـن شرایـط، عاطفـه‌ی مغز نیـست، بلکه مغـز عاطفـه است. منقاش [بـرای خرده‌گیری] نیست بـلکه سلاحـی. موضوع آن دشمن او است که باید آن را نه رد بلکه

[4] a posteriori

[5] لرولطوار سنگدل نمایشنامه تاجر ونیزی شکسپیر (م).

نابـود سازد. چرا که روح ایـن شرایط پـیش از ایـن رد شده است. آنها چنان که هستند موضوعهایی شایسته‌ی اندیشه نیستند، بلکه هستنده‌هایی سزاوار خوارداشت و نکوهیده. نقد در برابر این موضوع نیازی به روشنگری خویش ندارد، چرا کـه پـیش از ایـن آن را میـفهمـد. نقـد دیگر هدفـی در خود نیـست، بلکه اکنـون بـه سادگی یک وسیله است. رنجاندن شفقت اساسی آن است، سرزنش وظیفه‌ی اصلیش.

مـوضوع [نقد] تـوصیف فشـار خفه‌کننـده‌ی همـه‌ی سپهرهای اجتماعی بر یکدیگر است، بدحالی‌یی همگانی و انفعالی، کوته‌اندیشی‌یی بازشناخته اما بدفهمیده، این همه در نظام حکومتی گرد آمده که در حالی که با محافظت از همه‌ی این فلاکتها زندگی میکند، خود فلاکتی است به حکومت نشسته.

چه چشـم‌اندازی! بـخشبنـدی بیپـایان جامعـه به چنـد گونه‌ترین نژادها که با خرده ناهمدلیها، بی‌وجدانی و میانمایـگی نخراشیده‌ی خویش رودرروی یکدیگرند و دقیقاً به سبـب روحیه‌ی دو پهلـو و بدگمـان دوسویـه‌شان، اربابانشـان با همه‌ی آنان بدون هیچ تمایـزی، هر چند با مراسمـی متفاوت، همـچون هستنـده‌هایـی که صرفاً تحمل میشوند رفتـار مـیکنند. و آنان باید این واقعیت را بپذیرند و بدانند که همچون امتیازی از سـوی اسمان زیر چیرگی و فرمانروایی و تملک هستند! در سوی دیگر خود اربابان هستند کـه بزرگیشان با تعدادشان نسبت معکوس دارد!

نقد که با این وضـع سروکار دارد نقدی است درگیر نبردی پنجه در پنجه؛ و در این گونه نبرد کسـی پروای آن ندارد که حریف بزرگزاده است، یا از رده‌ای برابر، یا جـالب. انچه اهمیت دارد فقط زدن او اسـت. مسأله عبـارت است از نـدادن یـک دقیقه فرصت برای توهم یا بردباری به آلمانیها. باید بار را با بر آن افزودن آگاهی از آن، سنگینتر و فشارنـده‌تر کرد و شـرم را با علنی کردنش شرماورتر. هر سپهری از جامعه‌ی آلمان باید همچون «مشتِ نمونه‌ی خروار» جامعه‌ی آلمان توصیف شود، و این شرایط سنگسا شده را باید با خواندن نوای خودشان برای آنها، به رقص آورد. به ملت باید ترسیدن از حـال خویش را آموخت تا دلیر شود. نیاز مبرم ملت آلمان بدینسان برآورده میشود، و نیازهای ملتها خود علل فرجامین ارضای خویش هستند.

بـه این مبـارزه علیه درونـه‌ی محدود وضع موجود آلمـان حتا ملتـهای امروزین نـیز نادلبسته نیستنـد؛ چون وضع موجود آلمـان کمال برهنه‌ی رژیم سابق است و رژیم سابق نقص پوشیده‌ی دولت امروزین. مبارزه علیه کنونـای سیاسی آلمان مبارزه علیه گذشته‌ی

ملتهای امروزین است، که هنوز پیوسته از بازمانده‌های این گذشته در دردسرند. برای آنان آموزنده است که ببینند **رژیم سابق**، که در عمر آنان لحظه‌ی تراژدی خویش را گذراند نقش کمدی خود را همچون شبحی آلمانی بازی میکند. تاریخ آن تا زمانی تراژدی‌گون بود که او قدرت ممتاز جهان بود و آزادی خیالپروری‌یی شخصی؛ خلاصه یعنی تا زمانی که به توجیه خود باور داشت، و باید هم میداشت. تا زمانی که **رژیم سابق**، همچون نظم هستای جهان علیه جهان نوی که داشت به هستی میامد مبارزه میکرد، خطایی تاریخجهانی، اما نه شخصی، مرتکب شده بود. بنابراین، زوال آن تراژدی‌آسا بود.

در سوی دیگر، رژیم کنونی آلمان ـ یک نا به زمانی، تضادی رسوا با پیشپذیرفته‌های شناخته شده‌ی همگانی، آشکارشدگی هیچگونگی **رژیم سابق** برای همه‌ی جهان ــ فقط خیال میکند که به خویش باور دارد، و میپرسد آیا جهان نیز چنین خیال میکند. اگر به سرشت خویش باور داشت آیا آن سرشت را پشت ظاهر سرشتی بیگانه پنهان میکرد و بقای خویش را در ریا و سفسطه میدید؟ **رژیم سابق** امروزی چیزی نیست جز فریبی از یک نظم جهانی که قهرمانان راستینش مرده‌اند. تاریخ کامل است، و هنگامی که یک شکل کهن را به گور میسپارد از پاسهای میگذرد. آخرین پاس یک شکل تاریخجهانی کمدی است خدایان یونانی که پیشتر یک‌بار به گونه‌ای تراژدی آسا در «پرومته در زنجیر» آخیلوس تا آستانه‌ی مرگ زخم برداشته بودند باید یک بار دیگر به گونه‌ای کمدی‌وار در گفتگوهای لوسیان بمیرند. چرا تاریخ از این راه میرود؟ برای این که بشریت با شادمانی از گذشته‌ی خویش بگسلد. ما این سرنوشت خوش تاریخی را برای قدرتهای سیاسی آلمان آرزو میکنیم.

در همین حال، همان دم که فعلیت سیاسی و اجتماعی امروزین در معرض **نقد** قرار گیرد، بنابراین، در همان لحظه که نقد بر دشواره‌ای راستین انسانی تمرکز یابد، یا خود را بیرون **وضع موجود** آلمان مییابد یا باید به شکلی متفاوت به موضوع خویش بپردازد. مثلاً، رابطه‌ی صنعت، و به طور کلی جهان ثروت، با جهان سیاسی یک دشواره‌ی عمده‌ی جهان امروز است. این دشواره با چه شکلی آلمانیان را به خود مشغول میدارد؟ به شکل تعرفه‌های حمایتی، نظام ممنوعیتها، اقتصاد ملی. خاکپرستی آلمانیان از آدمیان به **ماده‌ها** سرایت کرده، و بدینسان صبح یک روز زیبا سلحشوران پنبه و پهلوانان آهن ما **چون بیدار** شدند دیدند به میهن‌پرست استحاله یافته‌اند، بدینسان در آلمان حاکمیت

انحصار در درون ملت با تشبیه جستن به حاکمیت در برابر دیگر ملتها، رو به بازشناخته شدن میرود. بنابراین ما در آلمان با چیزی آغاز میکنیم که در فرانسه و انگلستان پایان یک تکامل بود. حالت کهنه و پوسیده‌ی امور که این ملتها در طغیان نظری علیه آن هستند و تازه آنها را فقط همچون زنجیرهایی که باید تحمل کرد تحمل میکنند، در آلمان همچون پگاه آینده‌ای شکوهمند خوشامد گفته میشود، با آن که هنوز جرأت آن ندارند که از نظریه‌ی محیلانه** به عملی بیرحمانه راه جویند. در حالی که در فرانسه و انگلستان مسأله این است که: اقتصاد سیاسی یا سروری جامعه بر ثروت؛ در آلمان چنین است: اقتصاد ملی یا سروری مالکیت خصوصی بر ملیت. پس در انگلستان و فرانسه مسأله عبارت است از الغای انحصار، که تا پیامدهای فرجامین خویش پیشرفته است، در حالی‌که در آلمان مسأله پیشرفت به پیامدهای فرجامین انحصار است. آنجا مسأله‌ی حل است اینجا مسأله‌ی برخورد. این مثال مناسبی است از شکل آلمانی مسایل امروز، مثالی از این که چگونه تاریخ ما، همچون تازه سربازی خامدست، تاکنون فقط مشقهایی افزون برای مسایل کهنه‌ی تاریخ انجام داده است.

اگر کل تکامل آلمان در سطح تکامل سیاسی آلمان بود، آلمانی نمیتوانست بیش از روس در مسایل همروزگار شرکت جوید. اما اگر فرد تنها به مرزهای ملت محدود نباشد، کل [آناخارسیس] در میان فیلسوفان یونان نام برده شده سکایان را توانست نساخت گامی به سوی فرهنگ یونانی بردارند.

خوشبختانه، آلمانیان سکا نیستند.

درست همانسان که مردمان باستان در تخیل، در اسطوره، تاریخ گذشته‌ی خویش را میزیستند، ما آلمانیان تاریخ آینده‌ی خویش را در اندیشه، در فلسفه زیسته‌ایم. ما همروزگاران فلسفی کنونروزها هستیم. بی‌آن که همروزگاران تاریخی آن باشیم. فلسفه‌ی آلمانی امتداد آرمانی تاریخ آلمان است. پس اگر ما «**آثار پس از مرگ چاپ شده**»ی تاریخ آرمانی خود، فلسفه، را به جای «**آثار ناتمام**» تاریخ بالفعل خویش نقد کنیم، نقد ما به همان مسایلی میپردازد که عصر کنونی میگوید: مسأله این است. آنچه برای ملتهای پیشرفته گسستی عملی با شرایط سیاسی امروز است در آلمان که خود آن شرایط هنوز هستی ندارد اساساً گسستی انتقادی با بازتابش فلسفی آنها است.

فلسفه‌ی آلمانی حق و دولت تنها تاریخ آلمانی است که با دوران رسمی امروز جفت است. بدینسان، ملت آلمان ناچار است تاریخ رویایی خویش را با احوال کنونی خود

همبسته سازد و نه فقط این احوال بلکه نیز تدوام آهیخته‌ی آنها را موضوع نقد قرار دهد. آینده‌ی آن نه به نفی مستقیم احوال سیاسی و حقوقی واقعی و نه تحقق مستقیم [احوال سیاسی و حقوقی] آرمانی او محدود نمیشود. زیرا نفی مستقیم احوال واقعیش پیشاپیش در احوال آرمانیش هست، و تقریباً ایفای نقش مستقیم اینها را در اندیشه ورزیهایش درباره‌ی ملتهای همسایه از پیش زیسته است. پس حزب سیاسی عملی آلمان حق دارد که نفی فلسفه را خواستار شود. خطای آن نه در این خواست، بلکه در محدود کردن خود به خواستی است که نه آن را ایفا میکند و نه میتواند. بر این باور است که میتواند با پشت کردن به فلسفه گریختن از نگاه خیره‌ی آن و زیر لب گفتن چند عبارت زننده و پیش پا افتاده، به این نفی دست یابد. در بینش تنگ خویش فلسفه را حتا پاره‌ای از واقعیت بالفعل آلمان به شمار نمیاورد، یا فلسفه را پایینتر از سطح زندگی عملی آلمان و نظریه‌های همراه آن میانگارد. شما [حزب عملی] میخواهید تخمه‌ی بالفعل زندگی، نقطه عزیمت باشد، اما فراموش میکنید که تخمه بالفعل زندگی ملت آلمان تاکنون فقط در جمجمه او شاخ و برگ داده است. خلاصه، نمیتوانید بدون فعلیت بخشیدن به فلسفه از آن تعالی جویید.

همین خطا را، اما با واژگونسازی عناصرش، حزب سیاسی نظری مرتکب میشود که در فلسفه ریشه گرفته است.

این حزب در مبارزه‌ی کنونی فقط مبارزه‌ی انتقادی فلسفه علیه جهان آلمانی را میبیند. نمیتواند به این توجه کند که فلسفه‌ی پیشین، خود به این جهان تعلق داشت و مکمل آن، هر چند تنها یک مکمل آرمانی آن، است. در نقد نسخه‌ی بدل آن، به خود آن غیر ناقد ماند. نقطه‌ی رهسپاری خویش را از پیش انگاشته‌های فلسفی گرفت و یا نتایجی را که فلسفه بدان رسیده بود پذیرفت و یا خواستها و نتایجی را که از جایی دیگر برآمده بود مستقیماً فلسفی نمایاند؛ هر چند اینها، به فرض معتبر بودن، فقط از راه نفی فلسفه‌ی پیشین یعنی فلسفه به عنوان فلسفه دستیافتنی باشند. گزارشی کاملتر از این حزب را به کمی دیرتر موکول میکنیم. کاستی بنیادین آن چنین است: باور داشت که میتواند فلسفه را بدون تعالی جستن از آن فعلیت بخشد.

نقد فلسفه‌ی آلمانی حق و دولت، که منطقیترین، ژرفترین و کاملترین بیان آن را **هگل بدان بخشید**، به یکباره تحلیل انتقادی دولت امروزین و واقعیت همبسته با آن نیز

هست، و نفی قطعی همه‌ی شکلهای پیشین آگاهی در حقوق و سیاست آلمان، که متمایزترین و عامترین بیان آن که به سطح یک دانش بالا رفته، دقیقاً فلسفه‌ی اندیشه ورزانه‌ی حق [هگل] است. اگر فقط در آلمان بود که فلسفه‌ی اندیشه‌ورزانه‌ی حق امکان داشت ــ این اندیشه‌ی آهیخته و گزافروزنده درباره‌ی دولت امروزین، که واقعیت آن در جهان دیگر باقی میماند (حتا اگر [جهان دیگر] درست آن سوی راین باشد) ـ برگردان در اندیشه ساخته‌ی آلمانی دولت امروزین، که از انسان بالفعل میاهیزد، تنها بدان سبب و تا آنجا امکان داشت که خود دولت امروزین از انسان بالفعل بیاهیزد، یا انسان کل را فقط به شیوه‌ای خیالی ارضا کند. آلمانیان در سیاست چیزی را اندیشیده‌اند که دیگران انجام داده‌اند. آلمان آگاهی نظری آنان بود. منش آهیخته و فرضی اندیشه‌ی آن با منش جزیی و از رشدمانده‌ی فعلیت آن همپا است. پس اگر وضع موجود نظام سیاسی آلمان کمال رژیم سابق را بیان میکند، خاری است در تن دولت امروزین، وضع موجود اندیشه سیاسی آلمانی ناکامل بودن دولت امروز، آسیبدیدگی خود آن تن را، بیان میکند.

نقد فلسفه‌ی اندیشه‌ورزانه‌ی حق، همچون دشمن مصمم شیوه‌ی رایج آگاهی سیاسی آلمانی، درون خود نمیماند، بلکه به وظایفی روی میاورد که برای حل آنها فقط یک راه حل هست. ــ عمل.

پرسمانی پیش میاید: آیا آلمانی میتواند عملی به رفعت اصول بـه دست آرد، یعنی انقلابی که نه فقط آن را به سطح رسمی ملتهای امروزین بلکه به سطحی انسانی برساند که آینده‌ی بیدرنگ این ملتها خواهد بود؟

سلاح انتقاد به یقین نمیتواند جایگزین انتقاد سلاحها شود؛ نیروی مادی باید با نیروی مادی برانداخته شود. اما نظریه نیز همینکه توده‌ها را بیابد نیرویی مادی میشود. نظریه همینکه «از برای انسان» جلوه کند توانای یافتن توده‌ها است، و همین که بنیادگرا شود «از برای انسان» جلوه میکند. بنیادگرا بودن پرداختن به ریشه‌ها است. اما برای انسان ریشه همان انسان است. گواه آشکار بنیادگرایی نظریه‌ی آلمانی، و بنابراین کارمایه‌ی عملی آن، این واقعیت است که از یک استعلای ایجابی قاطعانه از دین صادر میشود. نقد دین به این آموزه میانجامد که انسان برای انسان، برترین هستنده است؛ پس به این دستور الزامی میانجامد که همه‌ی شرایطی را که در آن انسان یک هستنده‌ی پست، برده، فراموش و نکوهشپذیر میشود براندازد، ـ شرایطی که آن را بهتر از

طرفه‌گویی آن مرد فرانسوی درباره‌ی پیشنهاد مالیات بر سگ نمیتوان توصیف کرد: «سگهای بیچاره! میخواهند با شما مثل آدمیان رفتار کنند!»

حتا از نقطه نظر تاریخی، رهایی نظری برای آلمان اهمیت عملی ویژه‌ای دارد. گذشته‌ی انقلابی آلمان دقیقاً نظری است: نهضت اصلاح. همانسان که آن زمان یک راهب بود، اکنون یک فیلسوف است که انقلاب در مغز او آغاز میشود.

لوتر، به یقین بر بندگی متکی بر سرسپردگی فائق آمد، اما با جایگزینی بندگی متکی بر اعتقاد. او ایمان به مرجع را با بازگرداندن مرجعیت ایمان درهم شکست. او با دینمرد ساختن عوام دینمردان را به عوام بدل کرد. با بدل کردن منش دینی به درونیترین چیز در انسان، انسان را از منش دینی بیرونی آزاد ساخت. با به زنجیر کشیدن دلها، تن را از زنجیر آزاد کرد.

اما پرتستانگرایی اگر حل راستین نبود دست‌کم دشواری را درست پیدا کرد. زان پس دیگر نه مبارزه‌ی مرد عامی با دینمرد بیرون از خویش، بلکه مبارزه‌ی او با دینمرد درون خود، با سرشت دینمردانه‌ی خود، در کار بود. و اگر دگر گشتار عامی آلمانی به دینمرد پاپهای عامی را رهایی بخشید ــ شاهزادگان را همراه دینیاران، امتیازمندان و بیفرهنگان ــ را رهایی بخشید، دگرگشتار فلسفی آلمانیان دینمردخو به انسان نیز مردم را رهایی خواهد بخشید. اما درست همانسان که رهایی محدود به شاهزادگان نیست، دنیایی شدن مالکیت نیز محدود به سلب مالکیت از داراییهای کلیسا که به ویژه پروسِ ریاکار بدان دست میزند نیست. در آن زمان، جنگ دهقانی، که ریشه‌ایترین رویداد تاریخ آلمان است، به سبب دینگرایی به تزلزل افتاد. امروز، زمانی که خود دینگرایی به تزلزل افتاده است، ناآزادترین چیز تاریخ آلمان، **وضع موجود** ما، را فلسفه درهم خواهد شکست. آلمان رسمی در آستانه‌ی نهضت اصلاح فرومایه‌ترین خدمتگزار رم بود. آلمان در غروب انقلابش خدمتگزار فرومایه‌ی کسانی است که از رم پستترند، پروس، اتریش، پادوان و بیفرهنگان.

اما چنین مینماید که دشواری مِهینی بر سر راه یک انقلاب ریشه‌ای در آلمان ایستاده است.

انقلابها به یک عصر کار پذیرا، یک بنیان مادی نیازمندند. نظریه فقط تا آنجا که تحقق نیازهای مردم است در آنان تحقق میابد. آیا ناسازگاری فراهنجار بین نیازداشتهای اندیشه‌ی آلمانی و پاسخهای فعلیت آلمان با ناسازگاری همانندی بین جامعه‌ی مدنی و

دولـت، در درون خود جامعـه‌ی مدنی همتـا است. آیـا نیازهـای نظـری مستقیماً همان نیازهای عملی خواهند بود؟ بسنده نیست کـه اندیشـه در تـلاش فعلیـت بخشـیدن بـه خویش باشد؛ خود فعلیت باید به سوی اندیشه در تلاش باشد.

اما آلمان از مرحله‌ی میـانی رهایی سیاسی در همان زمان که ملتهای امروز گذشته‌اند نگذشتـه است. بـه همان مراحلی هم که در نظریه گذرانده هنوز در عمل نرسیده است. آلمـان «خاک مـرده پاشیـده»، چـگونه بایـد نـه فقط از محدودیـتهـای خود بلکه نیز از مـحدودیتـهای ملتـهـای امروز بـگذرد، مـحدودیتـهایـی که باید همـچون آزادگردی از مـحدودیتهای بالفعـل خود، عملاً تجربـه کند و بـرای آن بکوشد؟ یک انقلاب ریشه‌ای فـقط میتواند انقلابـی در نیـازهای ریشه‌ای باشد که پیشبایـدها و زادجـایهـایش را گویا نداریم.

اما اگر آلمان فقط با آمیـزه‌ی اندیـشه، بـدون گرفتن نقشی فعال در مبارزه‌ی تحولی ملتهای جدید، با این تحول همراه شده، در رنجهای آن نیز سهیم بوده است بدون آن که در لذتهـا یا رضایتهـای جزییش سهیـم باشد. فعالـیت آمیخته در یک سو همپاسخ رنـج آمیختـه در سوی دیگر است. آلمـان روزی خود را در سطـح تباهی اروپا خواهد یافت بـی‌آن که هرگز به سطـح رهایـی رسیده بـاشد. همـچو بُتمان‌پرستی[۶] خواهد بـود که از بیماریهای مسیحیت بمیرد.

اگر حکومتهـای آلمانـی را وارسـی کنیـم درخواهیم یافت که اوضاع و احوال زمان، وضع آلمان، دیدگاه فرهنگ آلمانی، و سرانجام غریزه‌ی نیکبخت خودشان، همه، آنان را بـه سوی آمیـختار کاستیـهای متمـدن جهـان سیاسی جدید که از امتیازهایش برخوردار نیستیم، با کاستیهای وحشیانه‌ی رژیم سابق که به حد اشباع از آن برخورداریـم، مـیرانند؛ پـس آلمان بـاید هـر چه بیشتـر، اگر نـه در بخردانگی، دست‌کم در نابخردانگی اشکال سیاسـی‌یی که از وضع موجود آن فراتـرند، سهیـم شود. مثلاً، آیا هیچ کشوری در جهان هسـت که همچون آلمان چنین خام اندیشانه در همـه‌ی توهمهای رژیم مشروطه سهیم باشد بدون آن که هیچیک از واقعیتـهای آن را داشتـه باشد؟ آیا تا اندازه‌ای به ضرورت، یک مـوج مغزی حکومـت آلمان نبود که میخواست شکنجه‌های سانسور را با قانونهای سپتامبر [۱۸۳۵] فرانسه، که آزادی مطبوعات را پیشبینی میکند درآمیزد!؟ درست همانسان

[۶] feishist

که خدایان همه‌ی ملتها در پانتئون رومی یافت میشدند، گناهان همه‌ی شکلهای دولتی نیز باید در امپراتوری مقدس رومی آلمان یافت شوند. خوراکشناسی سیاسی ـــ زیباشناختی یک پادشاه آلمان [فردریک ویلیام چهارم]، که در سر دارد همه‌ی نقشهای جورواجور سلطنت ـــ فئودال و نیز دیوانسالار، مطلقه و نیز مشروطه، خودسالار و نیز مردمسالار ـــ را اگر نه در شخص مردم دست‌کم در شخص خودش، اگر نه برای مردم دست‌کم برای خودش بازی کند، تضمین میکند که این التقاط به سطحی بیسابقه خواهد رسید. آلمان همچون [تجسم] کاستیهای کنونروز سیاسی که در یک نظام منفرد ساختمان گرفته، توانای آن نخواهد بود که محدودیتهای ویژه‌ی آلمان را بدون خراب کردن محدودیتهای عام کنونروز سیاسی خراب کند.

برای آلمان یک انقلاب ریشه‌ای، رهایی‌فراگیر انسانی، نیست که رویایی آرمانشهری است بلکه انقلابی جزیی، صرفاً سیاسی، انقلابی که ستونهای کاخ را برپا مانده خواهد گذاشت. بنیاد یک انقلاب جزیی، صرفاً سیاسی، چیست؟ این است: بُرشی از جامعه‌ی مدنی خود را رهایی میبخشد و به سطه‌ی فراگیر میرسد؛ یک طبقه‌ی معین، از موقعیت ویژه‌ی خویش، رهایی همگانی جامعه را بر عهده میگیرد. این طبقه کل جامعه را رهایی میبخشد، اما فقط به این شرط که کل جامعه در موقعیت او سهیم باشد؛ مثلاً، اگر به پول یا فرهیزش دست یافته باشد یا بتواند دست یابد.

هیچ طبقه‌ای از جامعه‌ی مدنی نمیتواند این نقش را بازی کند مگر در خود و در توده‌ها لحظه‌ای از شورمندی برانگیزد، لحظه‌ای که در آن خود را با جامعه چون کل همراه کند، ذوب کند و اینهمان سازد، و حس شود و بازشناخته شود که نماینده‌ی عام جامعه است، لحظه‌ای که در آن خواسته‌ها و حقوق او به راستی خواسته‌ها و حقوق جامعه‌اند، جامعه‌ای که او سر و دل آن است. فقط به نام حقوق همگانی جامعه یک طبقه‌ی ویژه میتواند مدعی سلطه‌ی همگانی باشد. برای در اختیار گرفتن این جایگاه آزادساز، و به تبع آن بهره‌کشی سیاسی از همه‌ی سپهرهای جامعه به نفع سپهر خود، کارمایه‌ی انقلابی و اعتماد به خویش روحی بسنده نیست. برای آن که یک انقلاب مردمی و رها گردی یک طبقه‌ی ویژه منطبق شوند، برای آن که یک طبقه به جای کل جامعه بایستد، باید از سوی دیگر، طبقه‌ای دیگر همه‌ی کاستیهای جامعه را در خود متمرکز سازد، باید طبقه‌ی شر کلی و تجسم کرانبندهای کلی باشد. یک سپهر ویژه‌ی اجتماعی باید جنایت بدآوازه‌ی کل جامعه را به گردن گیرد، تا آزادی از این سپهر،

آزادی همگانی باشد. برای آن که یک طبقه طبقه‌ی «به تمام معنای» آزادگردی باشد، دیگری باید از سوی دیگر علناً طبقه‌ی به‌یوغ کشنده باشد. اهمیت منفی عام اشرافیت و روحانیت فرانسوی اهمیت مثبت عام بورژوازی را تعیین کرد، طبقه‌ای که پشت سر آنها و رویاروی آنها ایستاده بود.

اما هر طبقه‌ای در آلمان فاقد آن ثبات، صمیمیت، دلیری، و بیرحمی است که او را همچون نماینده‌ی منفی جامعه نشانزد کند. افزون بر این، هر طبقه‌ای فاقد آن فراخی روح است که او را حتا فقط برای یک لحظه، با روح مردم همانا سازد؛ آن نبوغی که نیروی مادی را در قدرت سیاسی جان میبخشد؛ گستاخی انقلابی‌یی که این عبارت پسزننده را به سوی مخالف خویش پرت میکند: من هیچم و باید همه چیز شوم. وجه اصلی اخلاق و آبروی آلمانی چه در افراد و چه در طبقات، خودگرایی ملایمی است که تنگ‌منشی خود را ابراز میکند و میگذارد تنگ‌منشی علیه آن ابراز شود. بنابراین رابطه‌ی سپهرهای گوناگون جامعه‌ی آلمان نه درامگونه بلکه حماسی است. هر یک از آنان نه همینکه زیر ستم افتاد، بلکه همینکه احوالی مستقل از کنش او لایه‌ی اجتماعی پایینتری آفرید که او بتواند به نوبهٔ خود بر آن فشار وارد کند، آگاه شدن از خویش و تثبیت خویش با ادعاهای ویژه‌اش را در کنار دیگران آغاز میکند. حتا عزت نفس اخلاقی طبقه‌ی متوسط آلمانی فقط بر این آگاهی پایه دارد که او نماینده عام میانمایگی بیفرهنگانه‌ی همه‌ی طبقات دیگر است. پس فقط پادشاهان آلمان نیستند که بیخود و بیجهت به تخت صعود میکنند. هر سپهر جامعه‌ی مدنی پیش از آن که پیروزیش را جشن بگیرد شکست خویش را دچار میشود، پیش از آن که سد رویاروی خویش را براندازد سد خود را برپا میکند، پیش از آن که بتواند گشاده‌دستی خویش را ابراز کند، سرشت تنگ‌اندیش خویش را ابراز میکند، تا آن که فرصت بازی کردن نقشی بزرگ پیش از آن که هرگز وجود داشته باشد گذشته است. و هر طبقه در همان لحظه که مبارزه با طبقه‌ی بالاتر از خود را آغاز میکند، در مبارزه با طبقه‌ی فروتر درگیر است. از این رو، شاهزادگان با شاه درستیزند، دیوانسالاری با بزرگزادگی، بورژوازی با همه‌ی آنان، در حالی که پرولتاریا پیشاپیش مبارزه‌ی خود را علیه بورژوازی آغاز کرده است. طبقه‌ی متوسط به دشواری جرأت میکند به پنداره‌ی رهایی از نقطه‌ی نظر خویش بیندیشد، و پیشاپیش تکامل شرایط اجتماعی و ترقی نظریه‌ی سیاسی نشان میدهد که این نقطه‌ی نظر خود عتیقه شده است یا دست‌کم پرسشپذیر است.

در فرانسه کافی است چیزی در رده باشی تا آرزوی همه چیز بودن کنی. در آلمان هیچکس نمیتواند چیزی باشد مگر همه چیز را نکوهش کند. در فرانسه رهایی جزیی پایه‌ی رهایی کلی است. در آلمان رهایی کلی «شرط اجتناب‌ناپذیر» هر رهایی جزیی. در فرانسه فعلیت و در آلمان ناممکن بودن رهایی تدریجی است که باید به زایش آزادی کامل بینجامد. در فرانسه هر طبقه‌ی ملی از دید سیاسی آرمانگرا است و خود را بالاتر از همه، نه یک طبقه‌ی ویژه بلکه نماینده‌ی نیازهای کل جامعه، مینگرد. بدین ترتیب نقش ناجی با حرکتی نمایشگونه در طبقه‌های گوناگون جامعه‌ی فرانسه دست به دست میشود، تا سرانجام به طبقه‌ای برسد که آزادی اجتماعی را دیگر بر پایه‌ی شرایط پیش‌انگاشته‌ای که به یکباره برای انسان بیرونی است اما با وجود این آفریده‌ی جامعه‌ی انسانی است فعلیت نمیبخشد، بلکه همه شرایط هستی انسانی را بر بنیاد آزادی اجتماعی سازمان میدهد. از سوی دیگر، در آلمان، آنجا که زندگی عملی همان اندازه کم فکری است که زندگی فکری عملی، هیچ طبقه‌ای از جامعه‌ی مدنی نیاز و گنجای رهایی همگانی را ندارد تا آن که موقعیت واقعی، ضرورت مادی و زنجیرهای خودش ناچارش کنند.

پس، امکان مثبت رهایی آلمان در کجا است؟

پاسخ ما: در شکل گرفتن طبقه‌ای با زنجیرهایی ریشه‌ای، طبقه‌ای در جامعه‌ی مدنی که از جامعه‌ی مدنی نیست، طبقه‌ای که انحلال همه‌ی طبقه‌ها است، سپهری از جامعه که به سبب رنج جهانیش منش جهانی دارد و هیچ حق ویژه‌ای ندارد چرا که نه هیچ ناحق ویژه‌ای بلکه ناحق بی‌تعین بر او مرتکب شده‌اند؛ سپهری که نه هیچ لقب سنتی، بلکه فقط لقبی انسانی را میتواند مدعی باشد؛ سپهری که نه جزئاً مخالف نتیجه‌ها، بلکه کلاً مخالف مقدمات نظام سیاسی آلمان است؛ سرانجام، سپهری که نمیتواند خود را رهایی بخشد بدون آن که خود را از همه‌ی دیگر سپهرهای جامعه رها کند و بدینسان آنها را رهایی بخشد؛ کوتاه کنیم، سپهری که از دسترفتگی کامل انسانیت است و فقط خود را از راه رستگاری تام انسانیت رستگار میتواند کرد. این انحلال جامعه که چون یک طبقه‌ی ویژه وجود دارد، پرولتاریا است.

پرولتاریا در آلمان در نتیجه‌ی رخ پذیرفتن تحول صنعتی تازه آغاز به پیدایی کرده است. چرا که نه فقر طبیعتاً موجود بلکه فقر مصنوعاً آفریده، نه توده‌ی انسانهایی که زیر سنگینی جامعه، مکانیکانه فشرده میشوند، بلکه توده‌ی انسانهایی که از انحلال شدید

جامعه، و به ویژه [انحلال شدید] طبقه‌ی متوسط نتیجه میشوند پرولتاریا را تشکیل میدهند ــ هرچند نیاز به گفتن نیست که در همین حال قربانیان فقر طبیعی و بندگی مسیحی ـ آلمانی نیز هموند آن میگردند.

هنگامی که پرولتاریا انحلال نظم موجود چیزها را اعلام میکند صرفاً سرّ وجود خویش را اعلام میکند، چرا که او انحلالِ در عملِ این نظم چیزها است. هنگامی‌که پرولتاریا نفی مالکیت خصوصی را درخواست میکند صرفاً آنچه را جامع همچون اصل پرولتاریا پیش برده است و آنچه را پرولتاریا نابه‌خواست همچون نتیجه‌ی منفی جامعه تجسم میبخشد به حد اصلی برای جامعه ارتقا میبخشد. بدینسان پرولتاریا نسبت به جهانی که دارد به جامه‌ی هستی درمیاید همان حقی را دارد که پادشاه آلمان نسبت به جهان موجود، که در آن مردم را مردم خویش و یک اسب را اسب خویش میخواند. پادشاه آلمان با مردم را ملک شخصی خود دانستن، این واقعیت را بیان میکند که صاحب مالکیت خصوصی، شاه است.

درست همانسان که فلسفه سلاح خویش را در پرولتاریا میابد، پرولتاریا نیز سلاح معنوی خویش را در فلسفه پیدا میکند؛ و همینکه روشنایی اندیشه بر ژرفای این خاک بکر مردم رخشه افکند، رهایی آلمانها و تبدیل آنان به انسان تکمیل شده است.

خلاصه کنیم:

تنها رهایی عملی ممکن برای آلمان رهایی بر پایه‌ی آن نظریه‌ی یکتا است که میگوید انسان برای انسان برترین هستنده است. در آلمان رهایی از قرون وسطا فقط همچون رهایی همزمان از پیروزیهای جزیی بر قرون وسطا ممکن است. در آلمان هیچ شکلی از بندگی را نمیتوان شکست مگر هر شکلی از بندگی شکسته شود. آلمان، که شیفته‌ی بنیادها است چیزی کمتر از یک انقلاب بنیادی نمیتواند داشته باشد. رهایی آلمان رهایی انسان است. سَر این رهایی فلسفه است، دل آن پرولتاریا. فلسفه نمیتواند بدون الغای پرولتاریا فعلیت یابد؛ پرولتاریا نمیتواند بدون فعلیت یافتن فلسفه ملغا شود.

هنگامی که همه شرایط ذاتی برآورده شود، روز رستاخیز آلمان را آواز خروسهای گالی[7] اعلام خواهد کرد.

یادداشتها

* یعنی بازنگری مورد نظر در «نقد فلسفه‌ی حق هگل»

* [محیلانه در برابر واژه‌ی Listigen ، که در اصل گزینش این واژه] کنایه‌ای است به لیست (۱۸٤٦ ۱۷۸۹) که نظریه‌ی اقتصادیش با نام ***نظام ملی اقتصاد سیاسی*** در ۱۸٤۰ چاپ شد.

نامه به آرنولد روگه

کروزناخ، سپتامبر ۱۸۴۳

خوشحالم که فکرهایت را کرده‌ای، و اکنون اندیشه‌ات را به جلو به سوی تعهدی تازه متوجه کرده‌ای و از نگاه به‌گذشته پرداخته‌ای. و همینسان پاریس ــ دانشگاه کهن فلسفه ــ چشم بد دور! و پایتخت نوی جهان نو. آنچه به بودن نیاز دارد مراقب خود خواهد بود. تردیدی ندارم که همه دشواریها، که گرانیشان را ندیده نمیگیرم، برطرف خواهند شد.

آن تعهد چه کامیاب شود و چه نه، من به هرحال در پایان این ماه در پاریس خواهم بود، چون اینجا هوا آدمی را چاکرمنش میسازد، و من در آلمان هیچ جایی برای عمل ازاد نمیتوانم ببینم.

در آلمان، همه چیز به زور درهم شکسته میشود، یک هرج و مرج راستین روح، لشکری از نادانی بیرون تاخته، و زوریخ از دستورهای برلین پیروی میکند. هر دم روشنتر میشود که باید گردامدگاه تازه‌ای برای ذهنهای به راستی اندیشنده و مستقل جستجو شود. من یقین دارم که برنامه‌ی ما نیازی راستین را برآورده میسازد و درواقع نیازهای راستین باید توانای یافتن ارضای راستین باشند. بنابراین من درباره‌ی آن تعهد اگر جدی گرفته شود، هیچ تردیدی ندارم.

دشواریهای درونی تقریباً بزرگتر از سد راههای بیرونی به‌نگر میرسند. چون حتا اگر هیچ تردیدی درباره‌ی «از کجا» نباشد، درباره‌ی «به کجا» پریشیدگی فراوانی حاکم است. جوشش هرج و مرج در میان اصلاحگران به کنار، هر کدامشان باید بداند که هیچ دید روشنی از آنچه خواهد بود در کار نیست. اما درواقع این امتیازی است برای راستای نو، چرا که ما به جزم جهانی نو را پیشبینی نمیکنیم بلکه آن را از راه نقد جهان کهن خواهیم یافت. تاکنون فیلسوفان حل همه‌ی معماها را در میز کتابهایشان خفته دانسته‌اند، و جهان نادان کنونی کاری نمیدانسته جزاین که دهن گشوده بماند که کبوتر

بریان **دانش مطلق** سرراست به دهانش بپرد. فلسفه خود را دنیایی ساخته، و چشمگیرترین گواه آن این که آگاهی فلسفی نه فقط به گونه‌ای بیرونی بلکه نیز به گونه‌ای درونی به زجر مبارزه‌ی دنیایی کشانده شده است. پس اگر بر ما نیست که آینده را بنا کنیم و پاسخهایی سرمدی پایه‌گذاریم، آنچه باید اکنون به ثمر رسانیم بسیار یقین است، منظورم **نقد بی‌محابای هر چیز مستقر** است، نه فقط بی‌محابا به معنای ترس نداشتن از برآمدهای خود، بلکه حتا از ستیز با هر قدرتی که شاید در برابر آید.

هیچ در فکر آن نیستم که ما پرچمی جزمی را بالا ببریم ـ کاملاً برعکس ـ باید جویای کمک به جزمگرایان باشیم تا به فهمی از اصول خودشان دست یابند. در این روشنا، حتا **کمونیسم** یک آهیزش جزمی است و من اینجا نه کمونیستی تخیلی و ممکن بلکه کمونیسم واقعاً موجود و آموزش داده‌شونده‌ی کابه، دتسامی، وایتلینگ و غیره را در ذهن دارم. این کمونیسم خود چیزی نیست جز بیانی محدود از انسانگرایی‌یی که اصل مخالفش، وجود خصوصی، آن را مبتلا کرده است. این کمونیسم با تعالی جستن از مالکیت خصوصی به هیچ شیوه اینهمان نیست، و از سر اتفاق نیست که دیگر آموزه‌های سوسیالیستی، از قبیل آموزه‌های فوریه، پرودن و غیره به مخالفت با آن برخاسته‌اند، چرا که آن در خود چیزی جز تکامل یک بَر و محدود اصل سوسیالیست نیست.

تمامی‌اصل سوسیالست فقط یک بَر، بَرِ واقعگرایانه‌ی وجود راستین انسانی را بیان میکند. اما ما باید درست به همین اندازه به بر دیگر، وجود نظری انسان بپردازیم، تا دین، علم، و غیره را موضوع نقد خویش قرار دهیم. فراتر از این، ما میخواهیم کوبشی بر همروزگاران خود، و به ویژه بر همروزگاران آلمانی خود داشته باشیم. اینجا پرسش این است: «چگونه باید این را اعمال کرد؟» از دو گونه واقعیت نمیتوان پرهیز جست. نخست، دین، و دوم سیاست، موضوعهایی هستند که در آلمان امروز از بیشترین دلبستگی برخوردارند. اما ما باید اینها را چنان که هستند برگیریم نه آن که آنها را در برابر نظامی تکمیل شده، همچون «سفر به ایکاریا» [داستان آرمانشهری اتین‌کابه، ۱۸۴۲] بگذاریم.

خرد همیشه وجود داشته است، اما نه همیشه به شکلی خردپذیر. از این رو، ناقد میتواند هر شکلی‌از آگاهی نظری و عملی را برگیرد، و آنگاه از این شکل **انفرادیِ** واقعیت بالفعل، هدف و هنجار فرجامین خود واقعیت راستین را درکشد. تا آنجا که به زندگی کنونی مربوط است، **دولت سیاسی**، در همه‌ی شکلهای امروزینش، حتا هنگامی

که هنوز از بایدداشتهـای سوسیـالیست آگاه نیـست، از باید داشتهای خرد پر است. اما دولت ایـجا ایست نمیکند. بـه آن روز چشم دوختـه که خرد همـه جا بالفعل باشد. اما دقیقاً اینجا در همه جا تضادی بین تعین آرمانی آن و اصول کنونیش هست.

از ایـن درگیـری بین دولت سیاسی با خودش، حقیقت اجتماعی عام درخواهد آمد. همـانسان که دیـن فهـرست مبارزه‌هـای نـظـری بشریـت است، دولـت سیاسی برای مبارزه‌های عملی او چنین است. بنابراین دولت سیاسی درون شکل خود «زیـر مقولـه‌ی سیاست»[1] همـه‌ی مبارزه‌هـا، نیازها و حقیقتهای اجتماعی را بیان میکند. و بدینسان هیچ دون شأن «رفعت اصول»[2] نیست که ویژسته‌ترین پرسمانهـای سیاسی را پیش کشد ــ از قبیـل تفـاوت بیـن نظام صنفـی [نمایندگـی طبقه] و نظام نماینـدگی [نماینـدگی افراد] همچون موضوعی برای نقد. این پرسمان فقط تفاوت بین فرمانروایی مالکیت خصوصی و فرمانروایی انسانها را به شیوه‌ای سیاسی بیان میکند. پس ناقد نه تنها میتواند بلکه بـاید وارد ایـن پرسمانهـای سیاسـی شود (که گونه‌ی تمام عیار سوسیالیست آن را دون شأن همـه میداند). ناقد با نشان دادن امتیازهای نظام نمایندگی بر صنف، عملاً حزب بزرگی را دلبسته میسازد. بـا آهیختن نظـام نمایندگـی از شکل سیاسی آن و بالا بردن آن به حد شکلی عام، اعتبار دادن به معنای بنیانی آن، حزب سیاسی را وادار میکند به ورای حدود خودش گسترش یابد، چون در اینجا همان پیروزی او همزمان شکست وی است.

پس هیچ چیز نقد ما را از این که نقد سیاست باشد، شرکت در سیاست، درگیری در مبـارزه‌های عملـی، و اینهمانگردی با آنها باشد جلوگـیری نمیکند. پس ما با این اصول تازه، جزمگرایانه با جهان روبرو نمیشویم که: «این است حقیقت، پیش آن زانو زنید!» ما از اصول جهان اصـول تـازه‌ای بـرای جهـان بَر میپروریـم. نمیـگوییم: «دسـت از جنگ بـردارید، وقت تلف کردن است، ما میخواهیم شعارهای راستین نبرد را به شما بگوییم،» نه، مـا فقط به شما نشان میـدهیم که چرا به راستـی میجنگید، و آگاهی چیزی است که باید به چنگ آورید ــ چه بخواهید و چه نخواهید.

اصلاح آگاهی فقط در این است که بگذاریم جهان آگاهی خویش را دریابد، آن را از رویای خود آن بیدار کنیم، کنشهـایش را بـرای خودش شرح دهیـم. تمامی منظور ما ــ

[1] *sub specie rei publicae*

[2] *hauteur des principes*

همانسان که نقد فوئر باخ از دین ــ چیزی نیست جز رساندن پرسمانهای دینی و سیاسی به شکل خودآگاه انسانی. پس شعار ما باید چنین باشد: آگاهی را از راه جزم اصلاح نکنید بلکه از راه تحلیل آگاهی رمزآمیز [ی که] خود را اشتباه گرفته، دینی یا سیاسی بودن آن را توضیح دهید. آنگاه فاش خواهد شد که قضیه نه پرداختن به یک خط جداکننده‌ی بزرگ بین گذشته و آینده، بلکه **تکمیل** اندیشه‌های گذشته است. و در آخر، فاش خواهد شد که بشریت نه هیچ کار **تازه**، بلکه فقط تکمیل آگاهانه‌ی کار کهنه‌اش را پیش رو دارد.

پس، میتوانیم راستای روزنامه‌ی خود را در **یک** واژه رسم کنیم: خودآگاهی (فلسفه‌ی ناقدانه‌ی) عصر، در رابطه با مبارزه‌ها و دلخواسته‌های خودش. این تکلیفی است برای جهان و برای ما. و فقط میتواند کار قدرتهای متحد باشد. موضوع **اعتراف** است، نه چیزی بیش. انسانها، برای آن که گناهانشان بخشوده شود فقط نیاز دارند بفهمند چه هستند.

نمایه‌ی نام‌ها

نمایه‌ی درون‌مایه‌ها

فهرست عنوان‌ها

بخش دوم: مفاهیم و مسائل سیاسی در اندیشه‌ی مارکس

از همین قلم با نشر مرکز

تالیف

حقیقت و زیبایی، درسهای فلسفه‌ی هنر

از نشانه‌های تصویری تا متن

کار روشنفکری

سارتر که می‌نوشت

هایدگر و پرسش بنیادین

هایدگر و تاریخ هستی

مدرنیته و اندیشه انتقادی

کتاب تردید

معمای مدرنیته

واژه‌نامه فلسفی مارکس

مارکس و سیاست مدرن

ساختار و تأویل متن (۱/ نشانه‌شناسی و ساختارگرایی، ۲/ شالوده‌شکنی و هرمنوتیک)

چهار گزارش از تذکرةالاولیاء عطار

امید بازیافته، سینمای آندری تارکوفسکی

تصاویر دنیای خیالی، مقاله‌هایی درباره‌ی سینما

باد هرجا بخواهد می‌وزد اندیشه‌ها و فیلم‌های روبر برسون، چاپ اول فاریاب، چاپ دوم انتشارات فیلم، چاپ سوم نشرمرکز

ترجمه

هرمنوتیک مدرن فریدریش نیچه و .../ بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی

خاطرات ظلمت، درباره آدورنو، بنیامین، هورکهایمر

زندگی در دنیای متن، شش گفتگو و یک بحث با پل ریکور

کتابفروشی نشرمرکز

تهران، خیابان فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸، تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲

Marx And Modern Politics

Bābak Ahmadi

First edition 2000
4th printing 2006



Tehran P.O.Box 14155-5541
E-mail:info@nashr-e-markaz.com

Printed in Iran

ارزیابی دامنه‌ی تأثیر کارل مارکس بر فهم مدرن از امر سیاسی، و شناسایی مفاهیم اصلی و روش کار او در قلمرو نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی.

آیا:

نظریه‌های اجتماعی مارکس در حد نظریه‌های افلاطون، ارسطو، لاک، روسو، هگل معتبرند؟

چنان که خودش می‌پنداشت یک دانشمند، و کارش علمی بود؟

رها از متافیزیک مدرن می‌اندیشید؟

نوآوری‌های‌اش به روش شناسی جدیدی محدود می‌شدند؟

نگرش طبقاتی‌اش، و رهیافت ماتریالیستی‌اش به تاریخ، کهنه و بی‌فایده شده‌اند؟

خطاهای نظری‌اش چندان اساسی و مهم بودند که بتوانیم از مرگ اندیشه‌ی او یاد کنیم؟

اندیشه‌های انتقادی‌اش پس از سقوط کمونیسم، مردند؟

می‌توان به «مارکس پس از مارکسیسم»، رها از تأویل‌های مارکسیست‌ها، اندیشید؟

فقط با یک مارکس روبروییم، و اندیشه‌ی او فقط دارای یک محور معنایی قطعی بود؟

شالوده‌شکنی متون او ممکن است؟

می‌توان رها از بصیرت انتقادی‌اش به عنوان «نظریه پرداز بحران»، به مدرنیته اندیشید؟

در سیاست مدرن فضایی وجود دارد که بدون توجه به اندیشه‌ی او شناخته نشود؟

جای «امر سیاسی» در نظریه‌ی انتقادی‌اش خالی است؟

مفهوم آزادی‌ای که او مطرح کرده هنوز معتبر است؟

در قلمرو سخن سیاسی می‌توان حساب او را از انگلس جدا

می‌توان تبار درونمایه‌های سیاسی نوشته‌های‌اش را کشف ک

نظریات او در مورد دموکراسی مدرن، و دولت دمکراتیک بور ... ست؟

و...



ISBN: 964-305-536-1



۸۹۵۰ تومان